

Heinrich Lüders
**PHILOLOGICA
INDICA**

Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen

Heinrich Lüders

Philologica Indica



Heinrich Liders

Philologica Indica

Ausgewählte kleine Schriften

von

Heinrich Lüders

Festgabe

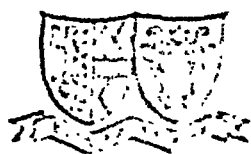
zum siebzigsten Geburtstage

am 25. Juni 1939

dargebracht

von Kollegen, Freunden und Schülern

Mit einem Bildnis
und einer Tafel



Göttingen ·

**Die chinesischen Schriftzeichen wurden uns von der
Reichsdruckerei in Berlin leihweise zur Verfügung gestellt**

Made in Germany

Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen

Verehrter Herr Geheimrat!

Zu Ihrem 70. Geburtstag wissen wir Ihnen kein besseres Geschenk zu bieten als diese Auswahl Ihrer kleinen Schriften, die, bisher an vielen Stellen verstreut, schwer benutzbar waren und nun gesammelt besser ihrem Zweck dienen werden.

Den Titel *Philologica Indica* tragen sie nicht von ungefähr: dieser soll Ihren Willen zum Ausdruck bringen, die Normen der Philologie auf unsere breitgelagerte Wissenschaft anzuwenden und dort heimisch zu machen. Aus Ihren Schriften spricht zu uns der Meister des strengen Stils.

Mit der Überreichung der Festgabe verbinden wir unseren Dank an Sie und unsere besten Wünsche für Ihre Gesundheit und Ihr Wohl.

Berlin, den 25. Juni 1939.

Ihre Freunde, Kollegen und Schüler



Inhalt.

	Seite
Die Sage von R̥ṣyaśr̥ṅga (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1897, S. 87—135). . .	1
Zwei indische Etymologien (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1898, S. 1—5) . . .	43
Zur Sage von R̥ṣyaśr̥ṅga (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1901, S. 28—56) . . .	47
Ārya-Śūras Jātakamālā und die Fresken von Ajantā (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1902, S. 758—762)	73
Sanskrit <i>ālāna</i> (KZ. 38, 1905, S. 431—433)	77
Eine indische Glosse des Hesychios (KZ. 38, 1905, S. 433f.)	79
Die Jātakas und die Epik. Die Kṛṣṇa-Sage (ZDMG. 58, 1904, S. 687—714) .	80
Das Würfelspiel im alten Indien (Abh. Gott. G. s. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Neue Folge. IX, 2, 1907, S. 1—75)	106
Eine indische Speiseregeln (ZDMG. 61, 1907, S. 641—644)	175
Sanskrit <i>muktā</i> , <i>muktāphala</i> , <i>phala</i> (KZ. 42, 1909, S. 193—206)	179
Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghōṣa (BSB. 1911, S. 388—411) . .	190
Epigraphische Beiträge. I. Die Inschriften von Bhāṭṭiprōḷu. II. Die Inschrift von Ara (BSB. 1912, S. 806—831)	213
Die Śakas und die 'nordarische' Sprache (BSB. 1913, S. 406—427).	236
Die Prāpīdhi-Bilder im neunten Tempel von Bāzilik (BSB. 1913, S. 864—884) .	255
Epigraphische Beiträge. III. Das vierte Säulen-Edikt des Aśoka (BSB. 1913, S. 988—1028)	274
Epigraphische Beiträge. IV. Zu den Felsen- und Säulenedikten des Aśoka (BSB. 1914, S. 831—868)	312
Setaketu (Festschrift Windisch, 1914, S. 228—245)	346
Zu den Upaniṣads. I. Die Saṃvargavidyā (BSB. 1916, S. 278—309)	361
Die Śaubbikas. Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas (BSB. 1916, S. 698—737)	391
Ali und Āla (Aufsätze, Ernst Kuhn gewidmet, 1916, S. 318—325)	428
Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch (BSB. 1917, S. 347—374). .	438
Die śākischen Mūra (BSB. 1919, S. 734—766)	463
Pali <i>uddiyāna</i> (KZ. 49, 1920, S. 233—236)	493
Pali <i>dhūtā</i> (KZ. 49, 1920, S. 236—259)	497
Zuden Upaniṣads. II. Die Śoḍaśakalavidyā (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1922, S. 227—242)	509
Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1922, S. 243—261)	526
Zur Geschichte des <i>l</i> im Altindischen. (Arndtjorg. Festschrift Wackernagel, 1923, S. 294—308)	546

Inhalt

	Seite
Vedisch <i>grh</i> - (KZ. 52, 1924, S. 99—105)	561
Pali <i>bondi</i> - und Verwandtes (KZ. 52, 1924, S. 106—109)	566
Zu den Aśoka-Inschriften (ZII. 5, 1927, S. 251—264)	569
Medizinische Sanskrit-Texte aus Turkestan (Festgabe Garbe, 1927, S. 148—162)	579
Vedisch <i>śāma</i> - (KZ. 56, 1929, S. 282—287)	591
Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1930, S. 7—64)	595
Kātantra und Kaumāralāta (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1930, S. 482—538)	659
Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathurā aus der Śaka- und Kuṣana-Zeit (AO. 10, 1931, S. 118—125)	721
Zur Geschichte des Ostasiatischen Tiorkreises (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1933, S. 998—1022)	727
Vedisch <i>heṣant</i> , <i>heṣa</i> , <i>heṣas</i> (AO. 13, 1934, S. 81—127)	751
Berichtigungen und Zusätze	785
Register	790

Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga.

Die Person des Ṛṣyaśṛṅga¹⁾ gehört dem Sagenkreise des Rāma an. Er ist der Gatte der Śāntā, einer leiblichen Tochter des Daśaratha, die von Lomapāda Daśaratha adoptiert war, und er ist der Ṛṣi, der für seinen königlichen Schwiegervater die putrīyā iṣṭi darbringt. Sein Name begegnet uns schon in der vedischen Literatur. Nach dem Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa (III, 40) wurde das unsterbliche Gāyatrāsāman von Indra dem Kāśyapa, von diesem dem Ṛṣyaśṛṅga Kāśyapa, von diesem dem Devataras Śyāvasāyana Kāśyapa überliefert. Im Vaṁśabrāhmaṇa (2) ist Ṛṣyaśṛṅga Kāśyapa der Sohn und Schüler des Kaśyapa und der Vater und Lehrer des Vibhaṇḍaka. Mit Sicherheit können wir Ṛṣyaśṛṅga auch wohl mit dem Ṛṣya identifizieren, der im Āraṇyakagāna des Ārṣeyabrāhmaṇa (Kauthumaśākhā III, 6, 10; Jaiminīyaś. I. 9, 2) erwähnt wird²⁾. Trotz Verschiedenheiten im einzelnen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, stimmen die genannten beiden Lehrerlisten darin überein, daß sie den Ṛṣyaśṛṅga einen Nachkommen des Kaśyapa nennen. Das gleiche ist in der nichtvedischen Literatur der Fall: nach dem Mahābhārata, Rāmāyaṇa, Padmapurāṇa und Skandapurāṇa ist Ṛṣyaśṛṅga der Sohn des Vibhāṇḍaka, der im Mahābh. Kāśyapa, im Rām., Padmap. und Skandap. der Sohn des Kāśyapa genannt wird, und im Alambusajātaka (523, v. 26 und 37) wird Kassapa als Name des Vaters des Isisṅga erwähnt. Wir werden daher besser tun, den Ṛṣyaśṛṅga, der nach der Sarvānukramaṇī der Verfasser von Rgv. X, 136, 7 ist, fernzuhalten, da er und sechs Brüder als die Söhne des Vātaraśana bezeichnet werden³⁾.

Die Quellen für die Legende, die sich an die Person des Ṛṣyaśṛṅga knüpft, sind das Mahābhārata (III, 110, 23—113, 25), das Padmapurāṇa

¹⁾ Ich schreibe im allgemeinen den Namen mit lingualem Zischlaut, da dies in der klassischen Literatur die allgemein anerkannte Form ist. Die ältere Form mit dem palatalen *ś* findet sich, soweit ich sehe, im Jaim. Up. Brāhm., im Ārṣeyabrāhmaṇa (*Rṣya*), in der Bombay-Ausgabe des Mbh. und neben der jüngeren Form im Vaṁśabrāhmaṇa.

²⁾ Ein anderer Ṛṣya ist der Sohn des Devātithi; Bhāg. Pur. IX, 22, 11.

³⁾ Erwähnen will ich, daß auch ein öfters zitiertes Gesetzbuch (Ind. Stud. I, 233; Weber, Verz. Berl. Hften 322. 1166; Aufrecht, Cat. Cat. sub voce) und ein Tantra-werk (*Ṛṣyaśṛṅgasāṃhitā* oder *Anuttarabrahmatattvarahasya*, Burnell, Class. Ind. 205b) dem Ṛṣyaśṛṅga zugeschrieben werden, und daß die Kāśikā seinen Namen als Beispiel zu Pāṇ. 6, 2, 115 anführt.

(Pātālah. 13), die Bhāratamañjarī (III, 758—795), das Rāmāyaṇa (I, 8—10), das Skandapurāṇa, der Kandjur (IV, Blatt 136. 137; übersetzt von Schiefner, Mél. As. VIII, 112—116), das Mahāvastu, das Bhadrakalpāvadāna (XXXIII), die Avadānakalpalatā (LXV), das Alambusa- und das Nalinikājātaka (523. 526) und ein paar vereinzelte Notizen.

Der Inhalt der Mahābhārata-Erzählung ist folgender: Der R̥ṣi Vibhāṇḍaka, ein großer Büsser, wohnt am Ufer eines großen Sees. Einst erblickt er die Apsaras Urvaśī, und *'tasya retaḥ pracaskanda'*. Er badet sich darauf. Eine durstige Gazelle trinkt das Wasser, das er gebraucht hat, und wird davon schwanger. Ihr hatte einst, als sie ein Göttermädchen war, der Weltenschöpfer geweissagt, daß sie eine Gazelle werden und, nachdem sie als solche einen Muni geboren, erlöst werden würde. So gebiert sie denn einen Knaben, der ein Horn auf dem Haupte hat. Daher wird er R̥ṣyaśṛṅga genannt. Allein, ohne einen Menschen außer seinem Vater zu kennen, wächst er auf und wird ein frommer Büsser.

'Zu dieser Zeit aber war der Freund des Daśaratha, Lomapāda mit Namen, der Fürst der Aṅgas.' 110, 41.

Er betrog absichtlich einen Brahmanen; so lautet unsere Überlieferung. Er wurde darauf von den Brahmanen verlassen, der Herr der Erde. 42.

Und einst ließ der Tausendäugige es wegen eines Versehens des Purohita dieses Königs nicht regnen; daher litten die Untertanen Not. 43.

Er befragte die Brahmanen, die bußegewohnten, weisen, diefähig waren, den Götterkönig zum Regnen zu zwingen, o Beherrscher der Erde: 'Man muß ein Mittel finden, daß Parjanya regne'. 44; 45a.

Aufgefordert sagten jene Weisen ihm ihre Meinungen; ein trefflicher Muni unter ihnen aber sprach zu dem Könige: 45b; 46a.

'Die Brahmanen sind erzürnt auf dich, großer König; mache eine Sühne. Und hole den R̥ṣyaśṛṅga, den Sohn des Muni, herbei, o Fürst, der im Walde wohnt, die Weiber nicht kennt und sich am Rechten freut. 46b; 47.

Wenn dieser große Büsser dein Reich betritt, o König, wird Parjanya sofort regnen; daran zweifle ich nicht.' 48.

Als er diese Rede gehört, o König, und eine Sühne seiner Person gemacht hatte und gegangen war, kam er wieder, nachdem die Brahmanen versöhnt waren. Als die Untertanen gehört hatten, daß der König gekommen sei, freuten sie sich.' 49; 50a.

Nun berät sich der König mit den Ministern über die Art und Weise, wie man den R̥ṣyaśṛṅga herbeischaffen könne. Er beauftragt die Hetären mit dieser Mission, und eine alte Buhlerin findet sich denn auch gegen entsprechende Belohnung dazu bereit. Sie läßt auf einem Floße eine Einsiedelei erbauen, beladet sie mit allerlei verführerischen Gegenständen und fährt damit nach der Einsiedelei ab. Nachdem sie den Aufenthaltsort des R̥ṣi ermittelt hat, sendet sie ihre Tochter zur Verführung des R̥ṣyaśṛṅga.

Die Widersprüche im Anfang des zweiten Teiles dieser Erzählung springen sofort ins Auge³⁾. Wie kann der König die Brahmanen um Rat fragen, von denen eben gesagt ist, daß sie ihn im Zorn verlassen haben! Nun läßt sich mit Sicherheit beweisen, daß die ganze Begründung der Dürre durch die Krankheit der Brahmanen und die Geschichte ihrer Versöhnung

3) Dies hat schon Holtzmann, *Mbh.* 9, 8, Theile II, 78, hervorgehoben: 'Auch eine andere Änderung ist höchst ungeeignet. Den Rat, den R̥ṣyaśṛṅga zu entführen, mußten dem Lompaśā die Brahmanen gegeben haben. Aber mit diesen hatte ja der König sich entzweit. Also wurde gefordert, er habe sich vorher [sic] mit den Brahmanen wieder versöhnt. Aber dann war die Entführung des R̥ṣyaśṛṅga unnötig!' Holtzmann scheint also nur die Veröhnung der Brahmanen für unecht zu halten, worin ich ihm nicht beistimmen kann.

durch spätere Überarbeitung in den Text gekommen ist. Schon die allgemeine Erwägung führt zu diesem Schlusse. Wenn die Dürre durch den Zorn der Brahmanen veranlaßt war, so mußte in einem Märchen die Versöhnung derselben den Regen bewirken, und es lag in dem Falle überhaupt kein Grund mehr vor, den R̥ṣyaśṛṅga zu holen. Zweitens aber steht die ursprüngliche Veranlassung der Dürre ja noch selbst im Texte: sie trat einst infolge eines Versehens des Purohita des Königs ein. Der Überarbeiter hat also einfach den zweiten Vers eingeschoben und sich nicht einmal die Mühe gegeben, die Fuge gehörig zu verwischen. Wenn man Vers 42 streicht, schließt sich Vers 43 vortrefflich an Vers 41 an. Ebenso ist die zweite Zeile von Vers 46 zu streichen; die dreizeilige Strophe (46b; 47) wird dadurch zu einem regelmäßigen Śloka. Hier ist natürlich auch der Schluß der ersten Zeile von Vers 47, wie aus dem *ca* hervorgeht, leicht verändert worden. Ganz hinzugefügt ist dann Vers 49; 50a; nur die Worte *etac chrutvā vaco* sind vielleicht echt, doch ist die Überarbeitung hier gründlicher gewesen und der alte Text nicht mehr herzustellen.

Es lag dem Überarbeiter offenbar daran, die Würde der Brahmanen und die Schwere einer ihnen zugefügten Beleidigung hervorzuheben. Wir werden demselben daher auch den Einschub der zweiten Zeile von Vers 44 zuschreiben dürfen. Sie hat nur den Zweck, die Macht der Brahmanen zu betonen, und Inhalt und Form erweisen sie als unecht. Wenn jene Brahmanen den Indra zum Regnen zwingen konnten, wozu bedurften sie dann des R̥ṣyaśṛṅga? Die Zeile enthält außerdem das Flickwort *pr̥thivīpate* und macht den Śloka (44; 45a) dreizeilig¹⁾.

Um die Sache zu verdeutlichen, gebe ich im folgenden den Sanskrittext mit Hervorhebung der unechten Zeilen:

etasminn eva kāle tu sakhā Daśarathasya vai |
Lomapāda iti khyātaḥ Aṅgānām²⁾ īśvaro 'bhavat || 41 ||
tena kāmāt kṛtām mithyā brāhmaṇasyeti naḥ śrutiḥ |
sa brāhmaṇaiḥ parityaktas tadā³⁾ vai jagataḥ patiḥ || 42 ||
purohitāpacārāc ca tasya rājño yadṛcchayā |
na vavarṣa sahasrākṣas tato 'pīḍyanta vai prajāḥ || 43 ||
sa brāhmaṇān paryapṛcchat tapoyuktān manīṣiṇaḥ |
pravarṣaṇe surendrasya samarthān pr̥thivīpate | [44]
katham pravarṣet Parjanya upāyaḥ paridr̥śyatām |
tam ūcuḥ coditās te tu svamatāni manīṣiṇaḥ | [45]
tatra tv eko munivaras tam rājānam uvāca ha ||
kupitās tava rājendra brāhmaṇā niṣkṛtiṁ cara | [46]
R̥ṣyaśṛṅgaṁ munisutam ānayasva ca pārthiva |
vāneyam anabhijñāṁ ca nārīṇām ārjave ratam || 47 ||

¹⁾ Ich mache auch noch auf die schlechte und fehlerhafte Sprache in den eingeschobenen Versen aufmerksam.

²⁾ Bombay-Ausgabe *khyāto hy Aṅgānām*.

³⁾ Bombay-Ausgabe *tato*.

sa ced avatareḥ rājan viṣayaṁ te mahātapaḥ |
sadyaḥ pravareṣet Parjanya iti me nātra saṁśayaḥ || 48 ||
etac chrutrā vaco rājan kṛtvā niṣkṛtiṁ ātmanaḥ |
sa gatvā punar āgacchat prasānneṣu divjātiṣu | [49]
rājānam āgataṁ śrutvā pratisaṁjagr̥ṣuḥ prajāḥ ||

Die Richtigkeit der Behauptung, daß die Erzählung in dem angegebenen Sinne überarbeitet ist, wird nun durch eine andere Stelle bestätigt. Die Legende von R̥ṣyaśṛṅga gehört der sogenannten Tīrthayātrā an. Lomaśa macht mit den Brüdern des Arjuna und der Kṛṣṇā eine Wallfahrt. Bei jedem Tīrtha erzählt er dessen Geschichte. Auf diese Weise ist hier eine große Anzahl von Legenden vereinigt. Diese werden gewöhnlich in der Weise eingeleitet, daß Lomaśa beim Anblick des Tīrtha zunächst in kurzen Zügen die mit ihm verknüpfte Geschichte andeutet, worauf die angeredete Person ihn unter nochmaliger Aufzählung der Hauptpunkte bittet, die Geschichte ausführlich zu erzählen. Betrachten wir nun die Rahmen-erzählung zu unserer Legende. Der erste Teil (110, 23—26) ergibt nichts, was die gegenwärtige Frage fördern könnte. Wichtig dagegen ist der zweite Teil, die Frage des Yudhiṣṭhira:

R̥ṣyaśṛṅgaḥ kathāṁ mṛgyāṁ utpannaḥ Kāśyapātmajaḥ |
viruddhe yonisaṁsarge kathāṁ ca tapasā yutaḥ || 27 ||
kimarthaṁ ca bhayāc Chakras tasya bālasya dhīmataḥ |
anāvṛṣṭyāṁ pravṛttāyāṁ vavarṣa BalaVṛtrahā || 28 ||
kathāmrūpā ca sā Śāntā rājaputrī yatavratā |
lobhayāṁ āsa yā ceto mṛgabhūtasya tasya vai || 29 ||
Loma-pādaś ca rājarsir yadāśrūyata dhārmikaḥ |
kathāṁ vai viṣaye tasya nāvarṣat Pākaśāśanaḥ || 30 ||
etan me bhagavan sarvaṁ vistareṇa yathātatham |
vaktum arhasi śuśrūṣor R̥ṣyaśṛṅgasya ceṣṭitam || 31 ||

Hier wird also zunächst die Dürre im zweiten Verse als ein unwesentlicher Nebenumstand erwähnt, und dann noch einmal am Schlusse, gegen die Reihenfolge der Ereignisse, ganz speziell nach dem Grunde derselben gefragt. Ich glaube es wird mir jeder recht geben, wenn ich diesen Śloka als später eingeschoben bezeichne. Er stammt offenbar von demselben her, der die Geschichte von der Kränkung der Brahmanen und ihrer Versöhnung selbst eingefügt hat.

Der Verfasser der Rahmenerzählung kannte also jene Geschichte noch nicht. Nun muß aber diese Rahmenerzählung von dem Diaskeuasten herühren: sie kann nicht früher existiert haben, zu einer Zeit, als die Legenden etwa noch einzeln existierten, weil sie nur dazu dient, die einzelnen Episoden zu einem Ganzen zu verbinden, und sie kann nicht später gedichtet sein, weil ohne sie überhaupt kein Zusammenhang herrschen würde. Wir müssen also sagen, daß der Diaskeuast des Mahābhārata — oder vielleicht

genauer, der Tīrthayātrā — die veränderte Fassung noch nicht kannte. Die Änderung ist also nach der Diaskeuase vorgenommen.

Der zweite Punkt, der hier behandelt werden muß, ist die Person der Entführerin. In der Erzählung wie sie jetzt lautet, ist es kaum erklärlich, warum der König mit einem Male dem Sohne des R̥ṣi seine Tochter Śāntā zur Frau gibt. Schon der ältere Holtzmann hat daher vermutet, daß in der ursprünglichen Sage die Śāntā den R̥ṣyaśṛṅga geholt habe¹⁾. Dies wird durch die später ausführlich zu besprechende Fassung der Sage bei den Buddhisten und durch zwei andere Zeugnisse bestätigt. Harivaṁśa, Viṣṇup. 93, 5ff. wird erzählt, wie Pradyumna, als Schauspieler verkleidet, unter anderem die Entführung des R̥ṣyaśṛṅga durch Śāntā in Begleitung von Hetären aufführt:

tataḥ sa nanṛte tatra Varadatto naṭas tathā |
Śvapure puravāsīnām param harṣam samādadhat || 5 ||
Rāmāyaṇam mahākāvyaṃ uddeśam nāṭakīkṛtam |
janma Viṣṇor ameyasya Rākṣasendravādhepsayā || 6 ||
Lomapādo Daśaratha R̥ṣyaśṛṅgam mahāmuniṃ |
Śāntām ānāyayām āsa gaṇikābhīḥ sahānagha || 7 ||
RāmaLakṣmaṇaŚatrughnā Bharataś caiva Bhārata |
R̥ṣyaśṛṅgaś ca Śāntā ca tathārūpair naṭaiḥ kṛtāḥ²⁾ || 8 || usw.

Und Buddhacarita IV, 19 heißt es:

R̥ṣyaśṛṅgam munisutaṃ tathaiṃ strīṣv apaṇḍitam |
upāyair vividhaiḥ Śāntā jagrāha ca jahāra ca ||

Daß in der ursprünglichen Sage die Entführung durch die Śāntā stattfand, ist somit zweifellos. Ob sie dabei von Hetären begleitet war oder nicht, ist unwesentlich, da ihr jedenfalls die Hauptaufgabe zufiel. Wir haben hier nun die Frage zu entscheiden, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufnahm oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase verändert wurde.

Die Frage wird durch die oben gegebene Rahmenerzählung beantwortet. Die dritte Strophe: 'Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königstochter, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte?' zeigt deutlich, daß zur Zeit der Diaskeuase die Sage in der ursprünglichen Gestalt folgte. Welche Verse hier verändert oder eingeschoben sind, läßt sich im Einzelnen nicht feststellen. Sehr bedeutend werden die Änderungen aber nicht gewesen sein; in den meisten Fällen, zum Beispiel in dem Gespräch (111, 7ff.), genügte es, das Wort Śāntā durch *veśyā* zu ersetzen.

Wenden wir uns nun zum Padmapurāṇa. Dieses Purāṇa liegt in wenigstens zwei, teilweise stark voneinander abweichenden Rezensionen

¹⁾ Indische Sagen; nach Holtzmann a. a. O. II, 78.

²⁾ Webers Verbesserung (Über das Rāmāyaṇa, S. 42), die Calcutta-Ausgabe hat *kṛtaiḥ*.

vor, von denen die eine durch die Ausgabe in der Ānandāśrama Series, die andere durch die Handschrift der Bodleiana, Wilson 111—116, vertreten wird. Da diese Handschrift in Bengalischarakteren geschrieben ist, dürfen wir wohl die in ihr enthaltene Rezension als die bengalische bezeichnen. Die Geschichte des R̥ṣyaśṛṅga findet sich nur in der letzteren Rezension (Pātālakhaṇḍa 13), da in der anderen Rezension die ersten 28 Sargas des Pātālakhaṇḍa fehlen¹⁾. Ich gebe im folgenden den Text nach der Oxforder Handschrift.

Vāṭsyāyana uvāca ¹⁾

*Vibhāṇḍakasya tanayo hariṇyām udapadyata |
katham nāma dharādharma²⁾ hariṇīkābhavat purā || 1 ||
sa sūtām Romapādasya Śāntām udarahat katham |
tan me brāhmi dvijihrendra param kautūhalam hi tat || 2 ||
Śeṣa uvāca*

*Vibhāṇḍakasya brahmarṣeḥ Kāśyapasya mahātapaḥ |
R̥ṣyaśṛṅgo yato jāto hariṇyām tac chṛṇusva me || 3 ||
kanyā Svarnamukhī nāma Bhagasya paramadyutiḥ |
āsīt rūpaṅgaudāryabhūṣitā gauragarbhitā || 4 ||
lambayānena gacchantam Brahmānam jagatām gurum |
dṛṣtvā na sambhramam cakre na cakāra pradakṣiṇam || 5 ||
Brahmā śaśāpi kṣudre 'pi tām āgasi vilāsinīm³⁾ |
mṛgibhūya vane tiṣṭha munim sūya vimokṣyase |
tataḥ sā hariṇī bhūtvā bahhrāma gahane vane || 6 ||
mahāhradam samāsūdyā Kāśyapas tu Vibhāṇḍakah |
tapas tpe citam tusthau dhyāyan brahma sanātanam || 7 ||
athOraṇṣi mahābhāga tatra prāptā yadṛcchayā |
tām vilokya pracaskanda retas tasya mahātmanah |
salile tat pravāheṇa tiralagnam abhūt tadā || 8 ||
saiva Svarnamukhī nāma hariṇī tu pipāsītā |
pāpau tatra jalam vipra⁴⁾ sahaiva muniretasā || 9 ||*

¹⁾ Welche der beiden Rezensionen den Vorzug verdient, bedarf natürlich der genaueren Untersuchung. Für das größere Alter der bengalischen Rezension spricht indessen ihr Verhältnis zum Mahābhārata, wie es sich aus dem folgenden ergeben wird, und zweitens eine Stelle in der gedruckten Rezension. Die Bengali-Handschrift enthält fünf khaṇḍas: Śṛṣṭikh., Bhūmikh., Svargakh., Pātālakh., Uttarakh., während die gedruckte Rezension sechs khaṇḍas zählt: Ādikh., Bhūmikh., Brahmakh., Pātālakh., Śṛṣṭikh., Uttarakh. Nun findet sich aber am Schlusse des Bhūmikhāṇḍa der gedruckten Rezension selbst die Angabe:

*prathamam Śṛṣṭikhāṇḍam hi Bhūmikhāṇḍam dvitīyakam |
tṛtīyam Svargakhāṇḍam ca Pātālam tu caturthakam |
pañcamam cOttaram khaṇḍam sarvapāpaprāṇāśanam ||*

Die gedruckte Rezension bezeugt also selbst, daß die Zahl, Namen und Reihenfolge der khaṇḍas in der Rezension der Bengali-Handschrift die älteren sind.

²⁾ So hier auch sonst; z. B. IV, 4.

³⁾ MS. vilāsinīm.

⁴⁾ Die zweite Silbe ist im MS. unleserlich.

sadyo 'jāyata tasyās tu kumāraḥ paramadyutiḥ |
sā tu muktā mṛgidehāj jagāhe vibudhālayam || 10 ||
Vibhāṇḍakas tu taṁ dṛṣṭvā tanayaṁ sūryavarcaśam |
pālayām āsa¹⁾ jātena snehena dvijanandana || 11 ||
sa cāpi vipine tasmin munivīryabhavo munīḥ |
pitṛā prāpitasaṁskāraḥ prāptavedaḥ samāhitaḥ |
vyacarat tatra vipine janadarśanavarjite || 12 ||
tasya bālīye tv atikrānte mūrdhni śṛṅge ajāyatām |
mātrgotraṁ sūcayanti R̥ṣyaśṛṅgas tato 'bhavat || 13 ||
Romapādasya rājarṣer viśaye ca mahāmate |
brāhmaṇātikramād eva vṛṣṭir na cābhavat tataḥ²⁾ || 14 ||
tataḥ purohitāmātyān āhūya³⁾ nṛpatir dviḥ |
mantrayām āsa vṛṣṭyartham abravīt taṁ purohitaḥ || 15 ||
Vibhāṇḍakasya tanaya R̥ṣyaśṛṅgo mahātapāḥ |
āgacched yadi te rājyaṁ tato vṛṣṭir bhaviṣyati || 16 ||
tac chrutvā Romapādo 'tha vicintya manasā nṛpaḥ |
dūtenākārayām āsa vāramukhyāḥ sahasraśaḥ || 17 ||
tā uvāca vaco rājā Vibhāṇḍakasutaṁ munim |
samāneṣyati yā tasyai dāsyāmi vipulaṁ dhanam || 18 ||
tac chrutvā vacanaṁ tasya veśyās tā bhayaṁ āviśan |
na pārayāmas tat karma mahārāja kṣamasva naḥ || 19 ||
Vibhāṇḍako mahātejāḥ kruddho dhakṣyati cakṣuṣā |
sarvā nas tvām ca rājendra nivartasva manorathāt || 20 ||
vidrutāsu tatas tāsu vṛddhā kāpi dhiyā varā |
veśyā svanaptrikām prāha gṛhāṇa nṛpater dhanam || 21 ||
ānayaṣye muneḥ putraṁ sahāyā tvām bhaver mama |
kiṁ karomi vayo 'titaṁ tena tvām prārthayāmy aham || 22 ||
ity uktvā tāṁ samāśvāsya veśyā rājānam abravīt |
ānayaṣye mahārāja Vibhāṇḍakasutaṁ munim |
pratijānīhi bhavatā sāntvanīyo Vibhāṇḍakaḥ || 23 ||
rājābravīt samāyāta R̥ṣyaśṛṅge yadā munīḥ |
āgamiṣyati saṁkruddhaḥ sāntvanīyaḥ sa me tadā || 24 ||
taṁ tasya samayaṁ veśyā śrutvā nāvaṁ cakāra ha |
āśramaṁ tatra cakre ca divyagulmalatādibhiḥ || 25 ||
saṁcītya tatra vastūni madhurāṇi priyāṇi ca |
sā nāvaṁ vāhayām āsa niyuktair avanībhṛtā || 26 ||
āśramāt Kāśyapasyātha sāntare yojanatrayaṭ |
tasthau nāvi vanābhīyāse⁴⁾ sajjayitvā varāṅganāḥ || 27 ||
kānane ca yathā⁵⁾ nāvi viśeṣaḥ sma na dṛśyate |
tathā cakre yogavijñā vṛddhā veśyā dhiyā varā || 28 ||
atha dūtena vijñāya Kāśyapasya kriyocitam |

¹⁾ MS. pālayam esa.

²⁾ Fehlt im MS.

³⁾ MS. ahūya.

⁴⁾ MS. -se.

⁵⁾ MS. tathā.

samayaṁ gantukāmasya tapase ca vanāya ca || 29 ||
 preṣayāṁ āsa tāṁ naptrīṁ bhūṣayitrā vibhūṣanaiḥ |
 svayaṁ ca dūratas tasthau prekṣamāṇā manasvinī || 30 ||
 naptrī tasyās tato gatvā muner ānandamaṇḍalam¹⁾ |
 Vibhāṇḍakena kṛtyārtham gacchatā parivarjitam || 31 ||
 tatropaviṣṭam vapuṣā cārurūpeṇa tatsulam |
 Rṣyaśṛṅgaṁ mahābhāgam apaśyad varavarṇinī || 32 ||
 Rṣyaśṛṅgas tu dharmajña pitaraṁ na vināparam |
 pumāṁsaṁ vā striyaṁ vāpi nāpaśyad vipine purā || 33 ||
 tāṁ tu dṛṣtvā varārohāṁ mene munikumārakam |
 abravīt svāgataṁ brahman kas tvaṁ kasyātha putrakāḥ || 34 ||
 atropaviśyatām²⁾ samyag abhivādyo 'si me mataḥ |
 grhyantāṁ phalamūlāni kṛtātithyo viyāsyasi³⁾ || 35 ||
 sāha taṁ nābhivādyo 'smi abhivādyo bhavān mama |
 eram eva vrataṁ mahyaṁ nāsanam saṁśraye kracit || 36 ||
 āśramo me nadīṭire ramyapūṣaphalānvitāḥ |
 bhavantaṁ darśayisyāmi tāpasānāṁ manoramam || 37 ||
 Rṣyaśṛṅga uvāca ||
 ātithyena vinā brahman na gantum tvaṁ ito 'rhasi |
 tad grhāṇa phalāny atra jalāṁ ca pariśīṭalam || 38 ||
 ity uktvā pradadau tasyai phalāni katicit tataḥ |
 aiṅgudāni ca pakvāni⁴⁾ tathā bhallātakāni ca || 39 ||
 sā tāni grhya pāṇibhyāṁ oṣṭhaprānte samarpya ca |
 khutkṛtya visasarjātha dadau bhakṣyāṇi kāmīnī |
 mahārasāni svādūni phalamātrākṛtini ca || 40 ||
 veśyorvāca ||
 paśyāsmākam āśramasya phalāny etāni śākhinām |
 pāṇīyaṁ ca manohārī nāśramas te manoharaḥ || 41 ||
 Rṣyaśṛṅgas tu pāṇibhyāṁ grhītvā modakān dviḥ |
 bhakṣayāṁ āsa lobhena sādādāc⁵⁾ ca punaḥ punaḥ || 42 ||
 pānakam ca tataḥ pītṛvā madhuraṁ mādakam punaḥ |
 anāsvāditapūrvāṇi tāny āsvādya dvijātmajaḥ |
 mene param sakhāyaṁ tāṁ viśāsvāsa ca tāpasāḥ || 43 ||
 sā viśvastaṁ tato jñātvā muniputraṁ manasvinī |
 bhujābhyāṁ gādham āśliṣyāpāyayat taṁ mukhāsavam || 44 ||
 stanābhyāṁ ca suvṛttābhyāṁ sā pasparśa punaḥ punaḥ |
 mugdho 'bhūd Rṣyaśṛṅgo 'tha paramaṁ prāpa saṁmadam || 45 ||
 sā tu jñātvā tataḥ kālāṁ tāpasasya samāgateḥ |
 agnihotraṁ samuddiśya tvaritā nāvam āyayaḥ || 46 ||
 Rṣyaśṛṅgas tadā mugdho 'cintayat tāṁ niranṭaram |
 nāgnikāryaṁ cakārātha nāharac ca samitkušān |

1) So MS.

2) MS. -tropāvaśya-.

3) MS. siyā-.

4) MS. dakvāni; da undeutlich.

5) MS. -dadac.

grahagrasta iva brahman vyālokata diśo muhuḥ || 47 ||
 Vibhāṇḍakas tu tapaso nivr̥tya dvijasattama |
 āśramam yāvad āyāti putram mugdham vyālokeyat || 48 ||
 uvāca ca kim etat te vaimanasyam kuto 'bhavat |
 samitpuspāṇi nādyāpi vatsa kim nāhṛtāni te |
 agnikāryam na sampannam vihvalas tvam vilokyase || 49 ||
 R̥ṣyaśṛṅga uvāca ||
 atithiḥ kaścīd āyāto ramyaveśo manoharah |
 suvibhaktā jatā bibhrat sīmante dvidalīkṛtāḥ || 50 ||
 tasya valkalakah snigdhaḥ susparśaḥ sukhado 'ti me |
 mekhalā ca suśiñjānā śiñjānā pādamekhalā || 51 ||
 vakṣasā ca dadhac chṛṅge svṛtte sparśasaukhyade |
 bibhrat kaṇṭhe ca śubhrāṇi vartulāni phalāni vai || 52 ||
 samāgatya nāsanam me jagrāha nābhivādanam |
 anvamanyata mām eva so 'bhivādya sthito 'grataḥ¹⁾ || 53 ||
 mayā dattāni pakvāni phalāni prāsya dūrataḥ |
 sa phalāni dadau mahyam svādūni rasavanti²⁾ ca || 54 ||
 jalam dadau svāśramasya tena me 'pahṛtam manah |
 kim vrataṁ tāta tasya sma³⁾ tac cikīrṣāmi saukhyadam || 55 ||
 Vibhāṇḍakas tu tac chrutvā jñātvā rakṣaḥkṛtam tu tat |
 putram āha na jñāmi rakṣāṁsi balavanti vai || 56 ||
 kṛtvā māyāmayaṁ rūpaṁ tapovighnam⁴⁾ caranti hi |
 sambhāṣā teṣu te naiva kartavyā tapa icchatā⁵⁾ || 57 ||
 nāsmākaṁ tāni bhakṣyāṇi tapohānikarāṇi vai |
 iti praśāsya tam putram vīmanāḥ sa Vibhāṇḍakah || 58 ||
 vanam vilokayām⁶⁾ āsa samantād yojanadvayam |
 na dadarśa tapovighnakāraṇam kutracin munīḥ || 59 ||
 paredyur na yayau taptum putram dr̥ṣtvā samākulam |
 na yayau sāpi tanvaṅgī dūtair jñātvā vidheyatām || 60 ||
 anyedyur api nāgacchad anyedyur api tāpaśaḥ |
 dinatraye gate putram sustham jñātvā Vibhāṇḍakah |
 avighnam⁷⁾ cāśramam dr̥ṣtvā jagāma tapase punaḥ || 61 ||
 athājagāma tanvaṅgī veśyā⁸⁾ vṛddhāniyojitā |
 R̥ṣyaśṛṅgam tathā santam mohayām āsa kāmīnī || 62 ||
 uvāca cāśramam mahyam draṣṭum icchatī yad bhavān |
 tad āgatyaivalokyaiṣvāgamīṣyati mayā saha || 63 ||
 ity uktvā tam mohayitvā gādham ālīnganādibhiḥ |
 nāvam nināya tanvaṅgī bhūṣayām āsa bhūṣaṇaiḥ || 64 ||
 pānakam pāyayitvātha mādakam madhunā samam |
 nāvam tām vāhayām āsa veśyā vṛddhā dhiyā varā || 65 ||

1) MS. 'gnataḥ.

2) MS. rasanti.

3) MS. śma.

4) MS. -vighna.

5) So MS.

6) MS. -lotayām; ta unsicher, eher unfertiges ja.

7) MS. avedyūn.

8) MS. va.

Romapādasure nāvaṁ nibadhya nṛpam abravīt |
 āgata¹⁾ R̥ṣyaśṛṅgo 'yaṁ yaḍ vidheyaṁ²⁾ vidhīyatām || 66 ||
 R̥ṣyaśṛṅge tu saṁprāpte Vāsavaḥ tadbhīyā dvija |
 vavarṣa salilam bhūri subhikṣam abhavat tadā || 67 ||
 Romapādah Kāśyapasya śaṅkamānaḥ samāgatim |
 Śāntāṁ nāma tataḥ kanyāṁ dadau munisutāya vai |
 R̥ṣyaśṛṅgāya dharmajña yathāvidhi mahāmatih || 68 ||
 Vibhāṇḍakas tato 'bhyetya svāśramam munisattama |
 adṛṣtvā tanayaṁ tatra jātodvego babhūva ha || 69 ||
 mṛgayām āsa vipine samantād R̥ṣyaśṛṅgakam |
 pariśrāntas tato dhyānam cakāra tapatām varah || 70 ||
 dhyānenālokayām āsa Romapādaviceṣṭitam |
 kruddhaḥ prāyāt tato vipra dhakṣyaṁ krodhāgninā nṛpam |
 sapattanaṁ sahāmātyaṁ saprajaṁ sapurohitam || 71 ||
 athāgatya puraprānte vṛkṣamūlam upāśritaḥ |
 vahnim utpādayām āsa cakṣurbhīyāṁ vadanāt tataḥ |
 tatpuraṁ dagdhum ārebhe vahnir ūrdhvaśikho mahān || 72 ||
 Romapādas tad ālokyā R̥ṣyaśṛṅgaṁ sabhāryakam |
 preṣayām āsa matimān śāntvanāya tapasvinah || 73 ||
 R̥ṣyaśṛṅgas tu dharmātmā sabhāryo munim abhyagāt |
 abhivādyātha pitaraṁ jagāda madhuraṁ vacaḥ |
 vadhūḥ te rājaputriyam abhivādayate prabho || 74 ||
 tac chrutvā Kāśyapātmajaḥ³⁾ |
 rājānam ca samāśliṣya mumude praśaśaṁsa ca || 75 ||
 R̥ṣyaśṛṅgaṁ tataḥ prāha prasannātmā Vibhāṇḍakaḥ |
 putram utpādya vatsa tvam āśramāya prayāsyasi || 76 ||
 ity ādiṣya tato vipra R̥ṣyaśṛṅgaṁ Vibhāṇḍakaḥ |
 jagāma svāśramam prītas tapase kṛtaniścayah || 77 ||
 iti te kathitam vipra R̥ṣyaśṛṅgo yathā munih |
 upayame Romapādāc Chāntām Daśarathātmajāṁ || 78 ||
 || iti śrīPadmapurāṇe Pātālakhaṇḍa R̥ṣyaśṛṅgopākhyānaṁ nāma
 trayodaśo 'dhyāyaḥ ||

Jeder, der diese Erzählung mit der jetzigen Fassung des Mahābhārata vergleicht, wird ohne weiteres die große Ähnlichkeit zwischen beiden erkennen. Vor allem mache ich auf die folgenden beiden wörtlichen Übereinstimmungen aufmerksam:

Padmap. 6 mṛgībhūya vane liṣṭha munim sūya vimokṣyase.

Mbh. 110,37 derakanyā mṛgī bhūtvā munim sūya vimokṣyase.

Padmap. 36 sūha taṁ nābhivādyo 'smi abhivādyo bhavār mama
 eram eva vrataṁ mahyam nāsanam saṁśrayaḥ kṛvat

¹⁾ MS. -tam.

²⁾ MS. -dharmaṁ.

³⁾ MS. -pātmajaḥ.

Mbh. 111, 12 *bhavatā nābhivādyo*¹⁾ 'ham abhivādyo bhavān mayā |
vratam etādṛṣam brahman pariṣvajyo bhavān mayā ||

Abweichend in den beiden Berichten dagegen sind die folgenden Punkte. Die Vorgeschichte der Gazelle, auf die im Mbh. kurz in einem einzigen Verse (110, 36b; 37a) hingewiesen wird, wird hier ausführlich erzählt. Über die Entstehung der Dürre wird hier nichts weiter gesagt, als daß sie infolge der Nichtachtung eines Brahmanen eintrat; von dem Fortzug der Brahmanen und ihrer Versöhnung findet sich hier nichts. Im Mbh. hat R̥ṣyaśṛṅga ein Horn auf dem Haupte, hier wachsen ihm deren zwei. Die Entführerin ist im Mbh. die Tochter der alten Hetäre, hier ihre Enkelin. Im Mbh. sucht Vibhāṇḍaka drei Tage im Walde nach der Buhlerin, im Purāṇa bleibt er nach kurzem Suchen in der Nähe der Einsiedelei drei Tage zu Hause. Am meisten weicht die Erzählung von der Besänftigung des Vibhāṇḍaka ab. Vibhāṇḍaka begibt sich hier in die Nähe der Stadt des Romapāda und läßt Feuer aus seinen Augen sprühen, um sie mit allem, was in ihr ist, zu verbrennen. Schon ist sie in Brand geraten, als auf die Bitte des Königs sein Sohn mit der Śāntā zu ihm geht und ihm die Königstochter als seine Gattin vorstellt. Darauf gibt der Alte sofort sein Vorhaben auf.

Die oben angeführten wörtlichen Übereinstimmungen machen es unabweislich, daß die beiden Erzählungen in direktem Zusammenhange stehen. Wir haben also zu untersuchen, wem die Priorität gebührt. Da aber, wie wir gesehen, im Mbh. ursprünglich die ältere Fassung der Sage stand, wonach die Śāntā den R̥ṣyaśṛṅga entführte, während wir im Padmapurāṇa die jüngere Fassung mit der Entführung durch die Hetäre haben, so ist es ausgeschlossen, daß etwa das Purāṇa älter als das ursprüngliche Mbh. ist. Es handelt sich somit nur darum, ob der Purāṇa-Verfasser nach der jetzigen Fassung des Mbh. gearbeitet hat oder ob der Überarbeiter der Mahābhārata-Erzählung bei seiner Arbeit das Padmapurāṇa benutzt hat.

Betrachten wir zunächst die beiden oben angeführten wörtlich übereinstimmenden Stellen. Mbh. 111, 12 lautet vollständig in Übersetzung: 'Du mußt nicht mich empfangen, ich muß dich empfangen. So ist das Gelübde, o Brahmane, ich muß dich umarmen.' Der Vers ist ein Śloka, während im übrigen der ganze Abschnitt, in dem er vorkommt (111, 7 bis 113, 25), in Triṣṭubh-Strophen verfaßt ist. Dieser Umstand würde allein schon genügen, den Vers als eingeschoben zu erweisen. Er wird aber noch durch zwei andere Punkte unterstützt. Der Vers paßt gar nicht in den Zusammenhang. Wenn die Hetäre den R̥ṣyaśṛṅga schon jetzt umarmt, so müßte doch in den nächsten Strophen die Wirkung dieser Umarmung auf den R̥ṣyaśṛṅga beschrieben werden. Allein das ist nicht der Fall. Er bietet ihr vielmehr seine Früchte an; von Umarmungen ist erst die Rede, als er

¹⁾ Die Calcutta-Ausgabe liest *bhavatānabhi-*.

von ihren Süßigkeiten genossen und vor allem von ihrem Wein getrunken hat. Dazu kommt die Mangelhaftigkeit des Ausdrucks in dem Verse: zu *crataṁ cāṭṭṣam* fehlt ein *me*, *mama* oder *mahyam*. Nun kommt derselbe Vers im Purāṇa vor, und zwar in sprachlich tadelloser Lesart: 'Sie sprach zu ihm: ich darf nicht empfangen werden, ich muß dich empfangen. So ist mein Gelübde: ich nehme nirgends einen Sitz an.' Hier stimmt außerdem das Metrum zur Umgebung, und der Vers hat hier seine volle Bedeutung. Die Hetāre weigert sich, die gastliche Aufnahme anzunehmen und sich zu setzen, weil sie den R̥syaśr̥ga bewegen will, nach ihrem Schiffe zu kommen; im Mbh. stehen die beiden Vershälften gar nicht in innerem Zusammenhange. Ich halte es aus diesen Gründen für zweifellos, daß Mbh. 111, 12 eine schlechte Wiedergabe von Padmap. 6 ist ¹⁾.

Ähnlich liegt die Sache im zweiten Falle. Im Mbh. wird zunächst einfach erzählt, daß eine Gazelle kam, das mit dem *rotas* des R̥ṣi vermischte Wasser trank und davon schwanger wurde. Dann heißt es in unserem Verse (110, 36b, 37a): 'Dieser Gättertochter hatte einst der verehrungswürdige Brahman, der Weltenschöpfer, gesagt: 'Nachdem du eine Gazelle geworden und einen Muni geboren, wirst du erlöst werden.' Vergleicht man damit die Erzählung des Purāṇa, wonach die Geburt der Apsaras Svānamukhī als Gazelle eine Strafe für ihre Unehrerbietigkeit gegen Brahman ist, so wird man nicht umhin können, auch hier dem Purāṇa die Priorität zuzugestehen. Die Mbh.-Strophe wird überhaupt erst verständlich, wenn man die Erzählung des Purāṇa kennt. Sie zeigt überdies wieder dieselbe Unbehilflichkeit im Ausdruck, die wir schon in 111, 12 und in den eingeschobenen Zeilen 110, 42 usw. angetroffen haben. Wir müssen daher annehmen, daß diese Strophe von dem Überarbeiter unter wörtlicher Anlehnung an das Padmapurāṇa verfaßt und in das Mbh. eingefügt wurde.

Noch ein dritter Punkt kommt hier in Betracht. Im Mbh. heißt es am Schlusse der Ermahnungsrede des Alten (113, 5): 'Nachdem er den Sohn mit den Worten 'Das sind Rakṣase' zurückgehalten, suchte Vibhāṇḍaka nach ihr. Als er in drei Tagen nicht traf, da kehrte er zur Einsiedelei zurück.' Sich auf drei Tage von der Einsiedelei zu entfernen, war jedenfalls das Törichteste was Vibhāṇḍaka tun konnte, da er so der Hetāre ja die beste Gelegenheit bot, ihren Besuch zu wiederholen; man muß sich nur wundern, daß das nicht geschieht. Im Purāṇa dagegen sucht, wie oben erwähnt, Vibhāṇḍaka zunächst in der Nähe nach der Verführerin und bleibt dann drei Tage bei seinem Sohne zu Hause, ein durchaus vernünftiges Verfahren. Es ist daher offenbar, wie Mbh. 110, 36b, 37a eine Zusammenfassung von Purāṇa 4—6b ist, auch unser Śloka ein ungeschickter Versuch des Überarbeiters, Pur. 59—61a zusammenzufassen, eine Ansicht,

¹⁾ Der Überarbeiter zitierte jedenfalls aus dem Gedächtnis.

die durch die auch hier wieder zutage tretende Mangelhaftigkeit der Sprache¹⁾ bestätigt wird.

Meiner Ansicht nach beweisen diese drei Punkte, daß der Überarbeiter der Mbh.-Erzählung das Padmapurāṇa kannte und darnach den ursprünglichen Text des Epos veränderte²⁾. Dann dürfen wir aber auch annehmen, daß er auch zu der Hauptänderung, die er, wie wir oben gesehen, mit dem Texte vornahm, nämlich der Einführung der Hetäre an Stelle der Königstochter direkt durch das Purāṇa veranlaßt wurde. Ebenso im Anfang der Geschichte. Hier fand er 'ein Versehen des Purohita' (*purohitāpacārāt*) als Entstehungsgrund der Dürre im Mbh.-Texte angegeben. Wenn er dafür die Betrugung eines Brahmanen seitens des Königs substituierte, so wird er die Anregung dazu vom Purāṇa empfangen haben, wonach die Dürre 'infolge der Nichtachtung eines Brahmanen' (*brāhmaṇātikramāt*) eintrat. Allein das ist auch alles, was er dem Purāṇa entnommen haben kann; alles was er daran geknüpft hat, der Fortzug der Brahmanen, die Sühne des Königs und die Versöhnung der Brahmanen, ist sein eigenes Werk. Was anders aber kann ihn veranlaßt haben, die Geschichte hier in einer Weise auszuführen, daß, wie wir gesehen, die ganze Erzählung dadurch voller Widersprüche und geradezu unverständlich wird, als der Wunsch, die Schwere des Betruges gegen einen Brahmanen und die Notwendigkeit einer Sühne hervorzuheben. Das ist aber von Bedeutung für die Beurteilung des Schlusses der Erzählung, wo das Purāṇa und das Mahābhārata ja wieder voneinander abweichen³⁾. Im Mbh. steht der Alte von seinem Vorhaben, die Stadt des Königs zu verbrennen, ab, als er hört, wie große Strecken Landes der König seinem Sohne geschenkt hat. Im Purāṇa dagegen beginnt er tatsächlich, die Stadt in Brand zu setzen, ist aber sofort versöhnt, als er hört, daß die Königstochter die Gattin seines Sohnes ist, er scheint dies als eine Ehre zu betrachten. Mir scheint, daß die Fassung des Purāṇa hier die ältere ist. Die Steigerung des Besänftigungsmittels des R̥ṣi im Mbh. scheint mir demselben Bestreben entsprungen zu sein, das zu der Erfindung von der Versöhnung der Brahmanen im Anfang der Geschichte führte, und es erscheint mir daher wahrscheinlich — mehr läßt sich natürlich in einem solchen Falle nicht sagen —, daß auch die Erzählung von der Besänftigung des Vibhāṇḍaka im Mbh. von dem Überarbeiter verändert oder vielleicht überhaupt neu hinzugefügt worden ist.

Der Purāṇa-Verfasser hat übrigens seinerseits vielleicht wieder die ursprüngliche Mahābhārata-Erzählung gekannt. Dafür spricht die Gleich-

¹⁾ Zu *āsādayām āsa* fehlt das Objekt.

²⁾ Man beachte, worauf Holtzmann, Das Mahābhārata und seine Theile IV, 31 aufmerksam gemacht hat, daß Nilakāṇṭha zu Mbh. I, 649 das Padmapurāṇa als das erste Purāṇa bezeichnet; gewöhnlich steht es in der Liste der Purāṇas an zweiter Stelle.

³⁾ Die übrigen Abweichungen sind zu unbedeutend, um ausführlich besprochen zu werden. Sie ergeben jedenfalls für die Prioritätsfrage nichts.

heit in unbedeutenden Nebenumständen, wie z. B. in dem Vorwande, unter dem sich die Entführerin entfernt (Mbh. 111, 18: *kṛtvāgnihoṭrasya tadāpa-deśam*; Pur. 46: *agnihotraṁ samuddiśya*), und einige weitere wörtliche Übereinstimmungen:

Mbh. 110, 34

*mahāhṛadaṁ samāsādyā Kāśyapas tapasi sthitah |
dīrghakālaṁ pariśrāntah.*

Pur. 7

*mahāhṛadaṁ samāsādyā Kāśyapas tu Vibhāṇḍakah |
tapas tepe ciraṁ tasthav.*

Mbh. 110, 35

tasya retah pracaskanda dṛṣṭvāpsarasam Urvaśīm ||

Pur. 8

*athUrvaśī mahābhāga tatra prāptā yadṛcchayā |
tāṁ vilokya pracaskanda retas tasya mahātmanaḥ ||*

Mbh. 111, 14

*sā tāni sarvāṇi visarjayitvā bhakṣyāṇy anarhāṇi dadau tato 'sya |
tāni . . . mahārasāni.*

Pur. 40

*khutkṛtya visasarjā tha dadau bhakṣyāṇi kāmīnī |
mahārasāni.*

In allen diesen Fällen liegt wenigstens kein Grund zu der Annahme vor, daß der Überarbeiter der Mahābhārata-Sage die Worte aus dem Purāṇa entlehnt habe.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist also die chronologische Reihenfolge:

1. Ursprüngliche Fassung des Mahābhārata.
2. Fassung des Padmapurāṇa, wahrscheinlich mit teilweiser Benutzung der vorigen.
3. Überarbeitete Fassung des Mahābhārata, der Purāṇafassung angeglichen.

Kṣemendras Bhāratamañjarī stimmt, wie sich nach dem Resultate von Bühlers und Kirstes Untersuchung erwarten läßt, mit dem jetzigen Texte des Mahābhārata in allem Wesentlichen überein. Mbh. 110, 36b 37a über die Vorgeburt der Gazelle fehlt hier, woraus sich indessen bei dem Charakter von Kṣemendras Arbeit nicht folgern läßt, daß der Vers zu seiner Zeit noch nicht im Texte stand. Die Regenlosigkeit entsteht durch den Fluch der Brahmanen (761). Vibhāṇḍaka bleibt hier drei Tage zu Hause (787: *sthitvā tatra dinatrayam*); Kṣemendra ist hier offenbar durch selbständige Überlegung auf die Darstellung der Sache im Purāṇa zurückgekommen. Auffällig ist, daß die alte Hetäre hier einmal (763) als *veśyā divaukasām* bezeichnet wird, zumal da ähnlich auch in Amaracandras Bālābhārata, wo die ganze Sage in zwei Strophen (III, 1, 90. 91) zusammen-

gedrängt ist, die Entführerin eine Apsaras genannt wird. Was zu dieser seltsamen Änderung Anlaß gegeben, weiß ich nicht zu sagen.

Im Rāmāyaṇa wird die Legende dem Sumantra in den Mund gelegt. Er erzählt sie dem Daśaratha, und zwar nicht als etwas Geschehenes, sondern als etwas, was nach der Prophezeiung des Sanatkumāra in Zukunft geschehen wird. Die eigentliche Geburtsgeschichte fehlt hier; es wird nur erzählt, daß R̥ṣyaśṛṅga der Sohn des Vibhāṇḍaka sein und, Zeit seines Lebens im Walde wohnend, keinen Menschen außer seinem Vater kennen werde.

Zu dieser Zeit werde Romapāda¹⁾ König der Aṅgas sein. Durch eine Übertretung desselben werde Regenlosigkeit eintreten. Der König werde die Brahmanen um Rat fragen, und sie werden raten, den R̥ṣyaśṛṅga herbeizuholen und ihm die Tochter des Königs, Śāntā, zur Frau zu geben. Der König werde dann mit den Ministern überlegen, wie man den R̥ṣyaśṛṅga herbeischaffen könne. Sie werden sich weigern selbst zu gehen; allein

‘Sie werden, nachdem sie die geeigneten Mittel erwogen haben, sagen: ‚Wir werden den Seher herbeischaffen, ohne daß ein Unheil daraus entsteht.‘ IX, 18.

So wurde der Sohn des R̥ṣi von dem Aṅgafürsten durch Hetären herbeigeschafft, der Gott ließ es regnen, und Śāntā wird ihm gegeben. 19.

Dein Eidam R̥ṣyaśṛṅga wird dir Söhne verschaffen. So habe ich die Erzählung des Sanatkumāra mitgeteilt.’ 20.

Erfreut aber erwiderte Daśaratha dem Sumantra: ‘Erzähle, wie und durch welches Mittel R̥ṣyaśṛṅga herbeigeführt wurde.’ 21.

Darauf sprach Sumantra, von dem König aufgefordert, folgende Worte: ‘Wie und durch welches Mittel R̥ṣyaśṛṅga von den Ministern herbeigeführt wurde, das will ich dir alles erzählen. Höre mir zu mitsamt den Ministern. X, 1.

Zu Romapāda sprach der Purohita mitsamt den Ministern folgendermaßen: ‘Folgendes gefahrlose Mittel haben wir ausgedacht.’ 2.

Und nun riet er, Hetären zu dem mit Weibern unbekannten R̥ṣyaśṛṅga zu senden. Der König willigte ein, und die Hetären begaben sich in den Wald in die Nähe der Einsiedelei, wo R̥ṣyaśṛṅga sie denn auch bald erblickte. Sie begrüßten ihn freundlich, und er lud sie in seine Einsiedelei ein. Sie folgten ihm dahin, und er bewirtete sie mit Wurzeln und Früchten. Sie gaben ihm dagegen von ihren Leckereien, und machten sich dann aus Furcht vor dem alten R̥ṣi davon. R̥ṣyaśṛṅga war nach ihrem Fortgange sehr betrübt. Am folgenden Tage ging er wieder nach dem Platze, wo er die Mädchen gefunden hatte. Sie stellten sich denn auch wieder dort ein und luden ihn nun ein, nach ihrer Einsiedelei zu kommen. Er war einverstanden. Als sie ihn wegführten, regnete es. Der König begrüßte den Muni bei seiner

¹⁾ In B. Lomapāda.

Ankunft und gab ihm die Śāntā zur Frau, und R̥ṣyaśṛṅga lebte vergnügt mit ihr.

Auffallend ist hier der Schluß des neunten und der Beginn des zehnten Sarga. Es erscheint naheliegend, jene Zeilen, die den Zusammenhang unterbrechen, einfach zu entfernen und so Sarga IX und X zu einem Ganzen zu verbinden. Allein dem stehen drei Schwierigkeiten im Wege: erstens ist kein Grund für den Einschub jener Zeilen ersichtlich, zweitens ist das Tempus der Erzählung in IX das Futurum, da das Ganze die Prophezeiung des Sanatkumāra ist, während wir in X die historischen Tempora finden, und drittens wird in IX, 20 ausdrücklich gesagt, daß hier die prophetische Erzählung des Sanatkumāra ende. Dies letztere beweist, daß die Erzählung in IX wirklich zum Abschluß gebracht wurde; die Geschichte von der Entführung muß also hinter IX, 18 weggefallen und X, um die Lücke auszufüllen, später hinzugefügt sein.

Was aber soll diese Änderung veranlaßt haben? Ich glaube, man kann die Sache nur so erklären, daß ursprünglich in IX die Geschichte der Entführung in der alten Fassung, d. h. durch die Śāntā, folgte. Später, als sich unter dem Einflusse der jetzt vorliegenden Mahābhāratafassung die Sage geändert hatte, wurde die alte Erzählung gestrichen, und eine Darstellung der neuen Fassung in der aus dem Obigen ersichtlichen Weise hinzugefügt. Um die dadurch in IX entstandene Lücke notdürftig zu verdecken, wurde dann der erbärmliche Vers 19 hinzugefügt, der sich schon durch den Gebrauch des Perfekts *ānītaḥ*, des Imperfekts *avarṣayat* und des Präsens *pradīyate* als unecht verrät¹⁾. Ein direktes Zeugnis für die Richtigkeit dieser Erklärung liegt in den oben angeführten Versen aus dem Harivaṁśa vor. Danach war das Schauspiel von der Entführung des R̥ṣyaśṛṅga durch die Śāntā eine Dramatisierung eines dem Mahākāvya Rāmāyaṇa angehörigen Abschnittes. Zur Zeit der Abfassung des Harivaṁśa muß also hier noch die ursprüngliche Sage gestanden haben.

Wir haben demnach im Rāmāyaṇa den Anfang der Sage in IX, 1—18 in der älteren Fassung, den zweiten Teil in X in einer jüngeren Fassung vor uns, und müssen nun noch das Verhältnis der letzteren zu den Fassungen des Padmapurāṇa und des jetzigen Mahābhārata zu bestimmen suchen²⁾. Eins ergibt sich dabei mit Bestimmtheit: die Erzählung des Rāmāyaṇa

¹⁾ Es ist auch kein Zufall, daß der Text in 18, mitten in der Rede der Brahmanen, abbricht. Im nächsten Vers müßten sie natürlich vorschlagen, die Śāntā zu senden. Da dies nicht mit der Sendung der *gaṇikās* stimmte, so wurde der Text von hier an gestrichen.

²⁾ Was von dem Anfang der Erzählung in IX erhalten ist, ist natürlich zu wenig, um einen Vergleich mit der oben erschlossenen ursprünglichen Fassung zu ermöglichen. Doch will ich darauf hinweisen, daß hier die Entstehung der Dürre, ganz wie man den Umständen nach erwarten muß, noch als Nebenumstand behandelt ist. Die Verschiedenheit der Begründung hier (*tasya vyatikramād rājñāḥ*) und im ursprünglichen Mbh. (*purohitāpacārū ca tasya rājñāḥ*) ist ganz unbedeutend.

ist jünger als die des Purāṇa und die des Mahābhārata. Im Rāmāyaṇa fällt die Entführung schon 'den Hetären' zu; die eine Hetäre, die zunächst die Śāntā ablöste, ist hier in der Masse aufgegangen. Das Floß mit der Einsiedelei ist hier ganz verschwunden. Ebenso ist das Gespräch zwischen Vibhāṇḍaka und R̥ṣyaśṛṅga — ein uralter Zug, wie wir später sehen werden — und die Geschichte von der Besänftigung des alten R̥ṣi weggefallen. Ob dem Verfasser die Erzählung des Mahābhārata oder die des Purāṇa vorschwebte, läßt sich dagegen bei dem Mangel beweisender Übereinstimmungen in den Worten nicht entscheiden¹⁾.

Für die Sage im Skandapurāṇa steht mir leider nicht der Text selbst, sondern nur die Inhaltsangabe von V. N. Narasimmiyengar²⁾ zur Verfügung. Ich glaube indessen, daß die letztere für unseren Zweck völlig ausreicht. Der Inhalt ist kurz folgender. Vibhāṇḍaka verrichtet auf Rat seines Vaters Kāśyapa seine Buße an der Tuṅgabhadra bei Śṛṅgapura (dem heutigen Śṛṅgeri). Die Flamme seiner dreitausendjährigen Buße stört die Bewohner von Indras Himmel. Indra befiehlt einem Citrasena, dem Heiligen die Urvaśi zu schicken. Das geschieht, und der Anblick der Apsaras hat die bekannte Folge. Eine Gazelle trinkt das Waschwasser des R̥ṣi, wird sofort davon schwanger, und gebiert zur richtigen Zeit einen Knaben mit zwei Hörnern, den der R̥ṣi als seinen Sohn erkennt und aufzieht. Als der Knabe zwölf Jahre alt ist, erblicken ihn Parameśvara und Pārvatī gelegentlich auf einem Spaziergange im Himmelsraum. Sie steigen hernieder und verleihen ihm die Macht, Hungersnot und Dürre in einem Umkreise von zwölf Meilen von seinem Aufenthaltsort zu vernichten.

¹⁾ Einzelne Anklänge lassen sich allerdings finden, z. B. Rām. X, 9 *na tena . . dṛṣṭapūrvam . . strī vā pumān vā*, Pur. 33 *pumāṁsam vā striyaṁ vāpi nāpaśyat . . purā*; Rām. X, 21; Pur. 43 *anāsvāditapūrvāni*;

Rām. X, 29: *vavarṣa sahasā devo jagat prahlādayaṁ tadā* |

Mbh. 113, 10: *dadarśa devaṁ sahasā pravṛṣṭam*

āpūryamāṇaṁ ca jagaj jalena |

Sie sind aber doch nicht zahlreich und genau genug, als daß sie nicht einfach auf Zufall beruhen könnten. — Was die Bengali-Rezension betrifft, so ist sie, wie gewöhnlich, auch in diesem Abschnitt durchweg glatter. Hier hat man versucht, die Lücke hinter IX, 18, hier VIII, 22, durch den Gebrauch des Futurums und größere Ausführlichkeit in der Erzählung etwas mehr zu verwischen. In dem zweiten Teil der Erzählung ist eine ganze Reihe von Strophen eingefügt worden, um die Geschichte mit der Mahābhārata-Erzählung in Übereinstimmung zu bringen. Sie behandeln die folgenden Punkte: Der König läßt Schiffe mit Bäumen, Getränken und Früchten beladen, und die Hetären fahren auf ihnen nach der Einsiedelei (IX, 8. 9). Auch R̥ṣyaśṛṅga fährt nachher auf einem Schiffe nach der Residenz (IX, 63). Die Verführungskünste der Hetären werden ausführlich beschrieben (IX, 13 ff.). Vibhāṇḍaka kommt nach dem Fortgang der Hetären nach Hause, und es folgt das Gespräch zwischen Vater und Sohn (IX, 42 ff.). Endlich wird ganz ähnlich wie im Mbh. die Rückkunft des Vibhāṇḍaka nach der Entführung und seine Besänftigung erzählt (IX, 55 b ff.).

²⁾ Ind. Ant. II, 140 ff.

Gazelle erweitert worden ist, so ist hier die Erscheinung der Urvaśī weiter ausgeführt und begründet worden. Gegen eine direkte Zurückführung auf die ursprüngliche Fassung des Mahābhārata spricht der Umstand, daß der zweite Teil der Legende nicht unmittelbar auf sie zurückgehen kann. Sie setzt vielmehr einen Zustand der Sage voraus, wo die Hetären und zwar insgesamt, ohne Hervorhebung einer einzelnen, die Entführung übernehmen und wo die Einsiedelei auf dem Floße und das Gespräch zwischen Vater und Sohn schon ganz aus der Geschichte verschwunden sind. Alles dies aber finden wir in der gewöhnlichen Rezension des Rāmāyaṇa vor. Die letztere Fassung muß aber älter sein, da die Sage dort noch nicht wie im Purāṇa lokalisiert ist; wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir die Fassung des Skandapurāṇa direkt auf den jetzigen Rāmāyaṇa-text zurückführen. Der Purāṇa-Erzähler veränderte dann seine Vorlage dahin, daß er die Dauer der Dürre auf zwölf Jahre festsetzte, daß er die Intervention des Sanatkumāra¹⁾ einfügte und den Schauplatz der Begebenheit nach Nārvē verlegte, während er die Geburtslegende, die ja im Rāmāyaṇa ganz fehlt, einer andern, nicht direkt nachweisbaren Quelle entlehnte²⁾.

Bevor ich zu den buddhistischen Fassungen übergehe, will ich noch erwähnen, daß auch Daṇḍin in seinem Daśakumāracarita die R̥ṣyaśṛṅga-sage verwertet hat. Er hat sie zu der lustigen Geschichte von dem großen Seher Marīci und der schlaunen Hetäre Kāmamañjarī umgestaltet³⁾. Trotz aller Freiheiten, die er sich mit dem Stoff erlaubt hat, sind doch die Grundzüge der Sage in der jüngeren Form, die Betörung des Büßers durch die Hetäre und seine Entführung aus dem Walde in die Königsstadt, hier deutlich erkennbar. Daṇḍin hat sogar den Schauplatz der alten Sage beibehalten: Marīci wohnt im Lande der Aṅgas am Ufer der Gaṅgā außerhalb der Stadt Campā, wo die Kāmamañjarī ihr Gewerbe treibt.

Die Legende im Kandjur gebe ich im folgenden nach Schiefners Übersetzung mit einigen Kürzungen⁴⁾.

¹⁾ Es scheint fast, als ob die Einführung des Sanatkumāra durch das Auftreten desselben als Erzählers der Legende im Rāmāyaṇa veranlaßt worden sei. Wie leicht das geschehen konnte, zeigt das Beispiel Chézys, der in seiner Śakuntalā-Übersetzung (S. 201 ff.) die R̥ṣyaśṛṅga-Sage, angeblich nach dem Rāmāyaṇa, erzählt und dabei den Sanatkumāra genau dieselbe Rolle spielen läßt wie der Verfasser des Purāṇa.

²⁾ Auch der kurze Hinweis auf die Sage im Bhāgavatapurāṇa (IX, 23, 7—9) scheint auf das jetzige Rāmāyaṇa zurückzugehen; wenigstens fällt auch hier die Entführung mehrerer Hetären zu (Pur. 8 *deve varṣati yaṁ rāmā āninyuḥ*; Rām. X, 18: *taṁ ca ninyus tathā striyaḥ*). — Die Sage von R̥ṣiśṛṅga [sic], wie sie im Śivapurāṇa erzählt wird (Aufrecht, Cat. Bodl., S. 66a), hat mit unserer Sage nichts gemeinsam. Es ist dies vielmehr die in der indischen Literatur weit verbreitete Geschichte von dem Könige, der auf der Jagd aus Versehen den Sohn eines Büßers tötet.

³⁾ Edited by G. Bühler, S. 41 ff.

⁴⁾ Ich habe die abgekürzten Stellen in Klammern gesetzt.

[Einst lebte ein Rṣi in einer Waldgegend.] Da er die fünf Klarsichten erlangt hatte, wohnten sogar wilde Gazellen, ihm Gesellschaft leistend, in der Einsiedelei. Als er eines Tages an einen anderen Ort ging, um sein Wasser zu lassen, folgte ihm ein Gazellenweibchen nach. Als er mit Samen vermischten Harn von sich gegeben hatte, sog die Gazelle diesen auf und beleckte mit der Zunge ihre Geschlechtsteile. Da die Folgen der menschlichen Handlungen nicht durch den Gedanken erfaßt werden können, geschah es, daß sie trächtig wurde. Zur Zeit, da sie werfen sollte, begab sie sich dahin, und es kam ein Knäblein zur Welt. [Die Gazelle ließ es im Stich.] Als nun der Rṣi an den Ort gelangte und das Kind erblickt hatte, fing er an nachzudenken, wessen Kind dies sein könnte, und erkannte, daß es sein eigenes Kind sei. Er nahm es mit sich in seine Einsiedelei und zog es daselbst auf. Als der Knabe groß geworden war, wuchsen ihm auf dem Kopfe Gazellenhörner; aus diesem Grunde nannte er den Knaben Rṣyaśṛṅga (Gazellenhorn).

[Nach einiger Zeit wurde nun der Alte krank und starb, nachdem er seinen Sohn ermahnt hatte, fremde Rṣis recht freundlich aufzunehmen. Der Sohn bestattete ihn und betrauerte ihn, wie es sich gebührt.]

Als er zu einer anderen Zeit mit einem Krüge nach Wasser gegangen war, begann die Gottheit es regnen zu lassen; als er mit dem Krüge, der mit Wasser gefüllt war, gegangen kam, ließ er ihn fallen, so daß er zerbrach. Die Rṣis sind sehr schnell zum Zorn geneigt. Da er nun das wenige Wasser verschüttet hatte, machte er der Gottheit Vorwürfe und sagte: 'Da durch dein schlechtes Verfahren mein voller Wasserkrug zerschlagen worden ist, sollst du vom heutigen Tage an zwölf Jahre lang nicht regnen lassen!' Durch diesen Fluch ließ die Gottheit es nicht regnen. In Vārāṇasī entstand eine große Hungersnot und die Menschenscharen wanderten überall hin aus. Der König rief die Zeichendeuter und sprach zu ihnen: 'Geehrte, durch wessen Kraft ist es, daß die Gottheit keinen Regen sendet?' Sie antworteten: 'Durch den Zorn eines Rṣi. Kann man diesen in seiner Bußübung stören, so wird die Gottheit wieder Regen senden; anders ist es nicht möglich.' Der König saß in Gedanken versunken da; es fragten die Gattinnen, die Prinzen und die Minister: 'O König, weshalb bist du mißvergnügt?' Er entgegnete: 'Wegen des Zornes eines Rṣi sendet die Gottheit keinen Regen; die Zeichendeuter haben ausgesagt, daß, wenn der Rṣi in seiner Bußübung gestört werden könnte, die Gottheit wieder Regen senden würde, anders sei es nicht möglich. Nun weiß ich nicht, wer ihn in der Buße stören könnte.' Eine Tochter des Königs, namens Śāntā¹⁾, sagte: 'O König, wenn es sich so verhält, so beruhige dich; ich werde es so einrichten, daß der Rṣi durchaus aus dieser Bußübung gebracht werde.' Der König fragte: 'Durch welche Vorkehrung?' Sie entgegnete: 'Laß mich und andere Frauen bei den Brahmanen Geheimsprüche lernen; laß auf

¹⁾ Zi-Idan-ma.

einer Fähre eine mit Blumen, Früchten und Wasser ausgestattete Einsiedelei errichten.' [Dies geschieht.] Darauf ließ sie berückende Gegenstände und mit Wein gefüllte Früchte und andere sehr bunte Früchte verschiedener Art anfertigen, richtete ihr Aussehen wie das der R̥ṣis ein, kleidete sich mit Gräsern und Baumrinde und begab sich mit den Frauenzimmern, welche bei den Brahmanen Geheimsprüche erlernt hatten, zur Einsiedelei jenes R̥ṣi. Es sprachen die Schüler zum R̥ṣi: 'O Lehrer, es sind zu deiner Einsiedelei viele R̥ṣis gekommen.' 'Gut ist es, daß R̥ṣis gekommen sind, führet sie herein.' Als sie eingetreten waren und er sie erblickt hatte, sprach er in Versen: 'O weh, früher ist solches R̥ṣi-Aussehen nicht dagewesen, ein unsteter schwebender Gang, das Antlitz frei von Bart, die Brüste auf- und niedersteigend.' Er bewirtete sie mit zweifelumstricktem Sinne mit Wurzeln und Früchten. Sie genossen dieselben und sprachen zum R̥ṣi: 'Deine Früchte sind rau und herb, die in unserer, auf dem Wasser befindlichen Einsiedelei vorhandenen Früchte sind Amṛta-gleich; deshalb laden wir dich in unsere Einsiedelei ein.' Er nahm die Einladung an und begab sich mit ihnen in den auf der Fähre befindlichen Lusthain, wo sie ihm die betäubenden Sachen und die mit Wein angefüllten Kokosnüsse und andere Früchte verabreichten. Als er, durch den Wein berauscht und durch die berückenden Gegenstände gebannt, mit ihnen sich unreinem Verkehr hingab, schwand seine Zauberkraft. Die am Regen Freude habende Gottheit zog die Wolken von allen Seiten zusammen, und der R̥ṣi wurde durch jene zurückgehalten. Śāntā sagte: 'Weißt du jetzt, welche Macht es ist?' Sie brachte ihn, nachdem sie ihn durch Liebesbanden gefesselt hatte, zum König und sprach: 'O König, dieser ist es.' Da nun die Gottheit Regen zu senden begann, kam eine gute Ernte. Der König gab Śāntā nebst Gefolge jenem R̥ṣi als Gattin.

Als derselbe aber, Śāntā verlassend, mit anderen Frauen sich der Liebe hinzugeben begann, fing auch Śāntā mit ihrem von Neid vernichteten Gemüt an, ihn geringschätzig zu behandeln, und als sie im Wortwechsel mit ihm, ihm mit dem Schuh einen Stoß an den Kopf versetzt hatte, dachte er: 'Ich, der ich den Donner des Gewölks nicht habe ertragen können, soll mich jetzt, durch Liebesbanden gefesselt, von einem Weibe vernichten lassen.' Er gab sich aufs Neue der Anstrengung hin und gelangte dann wieder in den Besitz der fünf Klarsichten.

Sehen wir hier zunächst von der Geburtsgeschichte ab, da sie besser nachher im Zusammenhange mit der entsprechenden Darstellung des Jātaka behandelt wird, und gehen wir sogleich zu dem zweiten Teile der Erzählung über. In einem Punkte ist die tibetische Erzählung, wie schon bemerkt, älter als alle uns erhaltenen Sanskritfassungen: es ist die Königstochter selbst, die den Būßer entführt. Im übrigen weist sie eine Reihe von Neubildungen und Verschlechterungen auf. Die Dürre wird hier durch

die Verfluchung des Gottes durch den R̥ṣi hervorgerufen¹⁾. Daß dies eine sekundäre Erfindung ist, ist leicht ersichtlich. Denn in diesem Falle mußte der R̥ṣi, damit es wieder regnen könne, wie der Erzähler selbst hervorhebt, in der Buße gestört werden; dadurch verliert er die Macht über die Götter, die ihm die Buße verleiht. Um ihn in der Buße zu stören, ist es aber völlig genügend, wenn Śāntā ihn verführt. Der Regen tritt ja nach der Erzählung auch wirklich ein, sobald dies geschehen, und die Entführung auf der Fährte in das Reich des Königs wird dadurch ganz überflüssig gemacht. Auch darin ist die Kandjur-Erzählung unursprünglich, daß sie den R̥ṣi von Schülern umgeben sein läßt. Die Geschichte gipfelt ja gerade in dem Zusammentreffen der Verführerin mit dem Manne, der, in der Wildnis von einer Gazelle geboren, nie einen Menschen außer seinem Vater gesehen. Daß der Schluß, die Erzählung von dem Schicksal des R̥ṣi nach seiner Verheiratung mit der Śāntā, eine spätere Zutat ist, bedarf wohl kaum des Beweises. Er ist offenbar nur angehängt worden, um der Geschichte einen erbaulichen Abschluß zu geben, ein Versuch, der unserem Geschmack nach indessen kaum gelungen sein dürfte.

Was endlich den vor der Entführung eintretenden Tod des Vaters und den dadurch bedingten Wegfall der Entfernung der Śāntā nach dem ersten Besuch, des Gespräches mit dem Sohne und der Geschichte von der Versöhnung betrifft, so könnte man zunächst versucht sein, darin einen alten Bestandteil der Sage zu erblicken. R̥ṣyaśṛṅga wird durch den Tod des Vaters ganz isoliert, und so erhöht sich die Wahrscheinlichkeit des Betruges, dessen Opfer er wird²⁾. Dazu kommt, daß, abgesehen von dem Schlusse der ganzen Sage, der Versöhnung des Vaters, der ja überhaupt ein späterer Zusatz sein könnte, der Vater in der Entführungssage keine wirklich tätige Rolle spielt. Er tritt nur in der Unterhaltung mit dem Sohne auf. Gerade dieses Gespräch ist aber recht schlecht motiviert. Warum verläßt die Königstochter den R̥ṣyaśṛṅga nach dem ersten Besuche wieder? Warum entführt sie ihn nicht sofort? Gleichwohl werden wir sehen, daß gerade dies Gespräch schon der ältesten uns erreichbaren literarisch fixierten Fassung der Sage angehörte; es hat offenbar schon sehr früh einen mit Humor begabten Dichter gereizt, den R̥ṣyaśṛṅga eine Beschreibung des vermeintlichen Büßers geben zu lassen, und um dies zu ermöglichen, mußte natürlich die Königstochter zunächst verschwinden und der Vater zurückkehren. Es scheint mir daher sehr unwahrscheinlich, daß die tibetische Erzählung, die sonst so viele spätere Veränderungen aufweist, in dem Bericht vom Tode des Vaters älter als alle übrigen uns erhaltenen Quellen sein sollte. Ich glaube vielmehr, daß sie hier auf Um-

¹⁾ Im einzelnen ist mir dieser Teil der Erzählung nicht ganz verständlich.

²⁾ Der Kandjur-Erzähler selbst hat dies aber nicht beachtet und das Alleinsein des R̥ṣi durch die Einführung der Schüler wieder völlig beseitigt.

wegen zu einem Zuge gelangt ist, der vielleicht einmal in einer uns nicht mehr erreichbaren Zeit einen Bestandteil der Sage bildete¹⁾.

Von den drei buddhistischen Sanskritfassungen der Sage liegt leider bis jetzt noch keine im Druck vor. Von dem Avadāna in Kṣemendras Werke gibt Rājendralāla Mitra eine Inhaltsangabe²⁾, und es scheint nach seinen Bemerkungen³⁾, daß die Erzählungen im Mahāvastu und im Bhadrakalpāvadāna damit im großen und ganzen übereinstimmen. Nach Mitra lautet die Sage, die dem Buddha in den Mund gelegt wird: 'King Kāśyapa had a daughter named Nalinī. When she was of a marriageable age, she was placed by her father near the hermitage of a sage named Kāśyapa, who had a youthful son of great beauty, begot by a deer. The youth was named Ekaśṛṅgī, because he had a short horn on his head. Nalinī met the youth, brought him to her father's house, and was married to him. Ekaśṛṅgī afterwards took other wives, and had by them a thousand sons.' Dann folgt die Identifizierung der Personen der Sage mit dem Buddha und Leuten seiner Umgebung. Bei der Kürze des Auszuges ist ein genaueres Eingehen auf diese Erzählung natürlich unmöglich. Jedenfalls wird aber auch hier wieder R̥ṣyaśṛṅga durch die Königstochter selbst entführt. Von besonderem Interesse sind ferner die Namen, die die beiden Hauptpersonen der Sage⁴⁾ hier führen⁵⁾. Nalinī als Namen der Prinzessin werden wir im Pali-Jātaka wiederfinden, das in diesem Falle natürlich die Quelle ist. Der Büsser wird hier Ekaśṛṅga genannt⁶⁾. Das zeigt uns, daß wir eine von Hüen-tsang überlieferte Legende mit Bestimmtheit mit unserer Sage verknüpfen können. Hüen-tsang erzählt bei seiner Beschreibung der Umgebung von Po-lu-ṣa im Gāndhāralande⁷⁾: A côté, il y a un stoûpa qui a été bâti par le roi Wou-yeou (Aśoka). Ce fut en cet endroit que demeurait jadis le Richi Ekaśṛṅga (?)⁸⁾. Ce Richi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée, perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville. Daß das Mädchen auf den Schultern des

¹⁾ Ähnlich ist ja auch in der gewöhnlichen Rezension des Rāmāyaṇa der Vater fast ganz aus der Geschichte verschwunden, dort aber, wie wir gesehen, deutlich erst durch sekundäre Entwicklung.

²⁾ The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, S. 63.

³⁾ Ebd. S. 152 und 46.

⁴⁾ Der Name des Königs, Kāśyapa, beruht jedenfalls auf einer Verwechslung mit dem Namen des Vaters des R̥ṣyaśṛṅga.

⁵⁾ Ich führe hier die Unterschriften der einzelnen Kapitel, soweit sie in Betracht kommen, nach Bendalls Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in Cambridge an: Mahāv. *Nalinīye rājakumārīye jātakaṃ* (S. 57); Bhadrak. *Ekaśṛṅgamuni-NalinīKāśyapakanyājātaparivartaḥ* (S. 91); Avadānak. *Ekaśṛṅgāvadānaṃ* (S. 19; 42).

⁶⁾ Die Form *Ekaśṛṅgin* bei Mitra wird durch Bendalls Angaben nicht unterstützt.

⁷⁾ Mémoires, traduits par St. Julien I; 123 ff. (Beals Si-yu-ki I, 113).

⁸⁾ En Chinois: To-kio-sien-jin. Littéralement: le Richi unicorne (St. Julien).

betörten Liebhabers reitet, ist ein Zug, der ursprünglich einer anderen Geschichte angehört¹⁾; der Name ist hier aber der gleiche wie in den drei zuletzt besprochenen Fassungen. Ich glaube, daß *R̥ṣi Ekaśṛṅga* auf einer volksetymologischen Umdeutung des ursprünglichen Namens beruht, die durch die Angabe, die sich schon im Mbh. findet, daß der Büsser ein Horn auf dem Haupte trug²⁾, veranlaßt wurde.

Von Bedeutung sind die nordbuddhistischen Fassungen vor allem deshalb, weil es wahrscheinlich ist, daß die *R̥ṣyaśṛṅga*-Sage in der Form, in der sie dort vorliegt, nach dem Abendlande gewandert ist. In der ganzen mittelalterlichen Literatur finden sich zahlreiche Anspielungen auf das Einhorn und insbesondere auf die eigentümliche Art, wie man dieses als sehr wild geltende Tier einfängt. Man bringt nämlich eine Jungfrau in seine Nähe; wenn das Einhorn diese erblickt, wird es zahm, legt sich ihr in den Schoß und läßt sich willig wegführen. Schon Beal hat diese Sage mit der Sage von *Ekaśṛṅga* zusammengebracht³⁾, und ich glaube, daß wir in der Tat hier die Sage von dem Einsiedler Einhorn vor uns haben, die auf das Tier Einhorn übertragen ist. Dafür läßt sich noch ein anderer Umstand geltend machen. Die ganze Sage von dem Fange des Einhorns beruht auf dem Physiologus. Hier lautet nun der Text in dem griechischen Original⁴⁾: *παρθένον ἀγνήν ἐστολισμένην ῥίπτουσιν ἔμπροσθεν αὐτοῦ. καὶ ἄλλεται εἰς τὸν κόλπον τῆς παρθένου τὸ ζῶον. καὶ κρατεῖ αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖ αὐτῇ καὶ αἶρει αὐτὸ εἰς τὸ παλάτιον τῷ βασιλεῖ.* Mir scheint in dem Schlußsatze noch eine deutliche Spur der alten Sage von der Königstochter, die den Büsser in den Palast ihres Vaters entführt, vorzuliegen⁵⁾.

¹⁾ Siehe *Pañcatantra* (ed. Kosegarten) IV, 6; Benfey I, 461 ff. Vgl. auch *Ruhakajāt.* (191).

²⁾ Nach dem *Padmap.*, dem *Skandap.* und der *Kandjur*-Erzählung hat er zwei Hörner. Im *Rām.* und im *Pali-Jātaka* fehlt die Angabe überhaupt. Vgl. S. 27.

³⁾ *Romantic History of Buddha*, S. 124, Note 2: 'The connection of this myth with the mediaeval story of the Unicorn being capable of capture only by a chaste maiden is too evident to require proof.'

⁴⁾ Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, S. 254.

⁵⁾ Lauchert, a. a. O. S. 24, meint, im Anschluß an Bochart, daß die Sage auf einer mißverstandenen Stelle bei Aelian (XVI, 20) beruhe. Allein Aelian sagt nur, nachdem er die Unfriedfertigkeit des Tieres gegen seine eigene Gattung und seine einsame Lebensweise hervorgehoben: *ὦρα δὲ ἀφροδίτης τῆς σφετέρως συνδυασθῆναι πρὸς τὴν θήλειαν πεπράνται, καὶ μέντοι καὶ συννόμῳ ἑστών. εἴτα ταύτης παροτρύνουσης καὶ τῆς θηλείας κούσης ἐκθηριοῦνται αὐθις, καὶ μονίας ἐστὶν ὅδε ὁ Ἰνδὸς καρτάζωνος.* Hier ist also weder von einer Jungfrau noch überhaupt vom Fang des Einhorns die Rede. Auch die Beschreibung des Tieres bei Aelian und im *Physiologus* zeigt keine Ähnlichkeit. Ich halte es daher auch für ausgeschlossen, daß der Schlußsatz im *Physiologus* etwa auf die Worte Aelians zurückgehe: *τοῖτον οὖν πώλους πάνν νεαροὺς κομίζεσθαι φασὶ τῷ τῶν Περσέων βασιλεῖ, καὶ τῆς ἀλκιῆς ἐν ἀλλήλοις ἐπαδείκνυσθαι κατὰ τὰς θέας τὰς πανηγυρικὰς. τέλειον δὲ ἄλκωναι ποτε οὐδὲς μέμνηται.*

Der Inhalt des Jātaka ist in Kürze folgender¹⁾. Zur Zeit des Brahmadatta wird der Bodhisattva in einem nördlichen Brahmanengeschlechte geboren und zieht als Būṣer in den Himavat. Einst kommt eine Gazelle zu seinem *passāvāṭṭhānam* und frißt dort das Gras und trinkt das Wasser, das beides *sambhavamissakam* ist. Sie wird davon schwanger, kommt in die Nähe der Einsiedelei und gebiert dort nach einiger Zeit einen Knaben, den der Būṣer als Sohn anerkennt. Er wird Isisiṅga genannt. Der Būṣer macht ihn, als er herangewachsen ist, ebenfalls zum Asketen. Infolge der Kraft seiner Buße zittert Śakra's Palast. Daher läßt Śakra, um seine Buße zu stören, es drei Jahre lang im Reiche von Kāsi nicht regnen. Die Bewohner, die Not leiden, fordern den König auf, den Gott zum Regen zu zwingen. Allein er vermag es nicht. Da erscheint ihm Śakra in der Nacht und erklärt ihm, daß es nicht eher regnen werde, als bis Isisiṅga's Buße durch Naṇikā, die Tochter des Königs, gebrochen sei. Diese läßt sich denn auch nach einigem Sträuben zu der Aufgabe herbei. Von den Ministern begleitet, zieht sie aus. An der Grenze schlagen sie zunächst ein Lager auf und ziehen dann von hier aus, von Waldbewohnern geführt, nach der Einsiedelei des R̥ṣi. Dort angelangt, verkleiden die Minister die Prinzessin als R̥ṣi, ziehen ihr ein goldenes Ober- und Untergewand an und geben ihr einen Ball. So nähert sie sich dem Isisiṅga, der sich zuerst erschreckt in die Hütte zurückzieht, sich aber bald eines besseren besinnt. Die Frage nach dem Balle, den Isisiṅga für eine seltene Frucht hält, eröffnet die Unterhaltung, und bald erfolgt eine Einladung an den vermeintlichen Asketen, in die Hütte zu treten. Hier entwickelt sich nun ein Gespräch, das zwar von der Kräftigkeit des Humors jener Tage beredtes Zeugnis ablegt, sich aber in einer lebenden Sprache nicht gut wiedergeben läßt. Das Ende ist, daß der Būṣer verführt wird. Die Königstochter ladet ihn darauf nach ihrer Einsiedelei ein. Isisiṅga willigt ein, will aber die Rückkunft des Vaters abwarten. Davon will natürlich die Königstochter nichts wissen. So geht sie denn allein fort, trifft wieder die wartenden Minister und gelangt mit diesen glücklich zunächst in das Lager und dann nach Bārāṇasī, wo es nun regnet. Isisiṅga ist über den Fortgang des schönen Būṣers sehr betrübt. So findet ihn der heimkehrende Vater, dem der Sohn nun eine sehr ausführliche Beschreibung seines Besuchers gibt. Der Vater warnt ihn vor dem Verkehr mit solchen Unholden. Isisiṅga nimmt die Warnung an und gibt sich wieder der Buße hin.

Was zunächst die Geburtssage betrifft, so zeigt sie eine unverkennbare, teilweise bis zu wörtlicher Übereinstimmung gehende Ähnlichkeit mit der

¹⁾ Die Geburtsgeschichte wird zuerst ausführlich im Alambusajātaka erzählt, und dann kürzer, und mit Bezugnahme auf jene Darstellung, im Naṇikājātaka wiederholt. Auf das Alambusaj. selbst braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es ist die gewöhnliche, hier auf den Isisiṅga übertragene Sage, daß Śakra einem großen Būṣer aus Furcht, daß er ihn vom Throne stoßen könne, als Verführerin eine Apsaras sendet.

der Kandjur-Erzählung im Gegensatz zu den brahmanischen Fassungen. Ich glaube, daß wir den letzteren die Originalität zusprechen müssen. Als die Erzählung zu einem buddhistischen Jātaka umgewandelt wurde, fiel die Rolle des Vaters dem Bodhisattva zu. Mit der Würde des künftigen Buddha vertrug sich aber nicht, was in der alten Sage von seiner Begegnung mit der Apsaras erzählt war. Aus diesem Grunde scheint der buddhistische Erzähler diesen Teil der Geschichte so verändert zu haben, wie er jetzt im Jātaka steht. Die tibetische Erzählung geht hier jedenfalls indirekt auf das Jātaka zurück; es ist hier der Versuch gemacht, das Wunder der Empfängnis durch einen Zusatz etwas wahrscheinlicher zu machen¹⁾.

Vermißt wird im Jātaka, wie schon erwähnt, die Bemerkung, daß R̥ṣyaśṛṅga ein Horn oder Hörner auf dem Haupte trug. Ich bin überzeugt, daß dieser Zug der ursprünglichen Sage angehört und im Jātaka erst sekundär geschwunden ist. Diese ganze Geburtssage gehört zu jener Klasse von Legenden, die man als etymologische Legenden bezeichnen könnte, d. h. Legenden, die erfunden sind, um einen Namen zu erklären. Die Geburt von der Gazelle erklärt aber nur den ersten Bestandteil des Namens; erst wenn dem R̥ṣyaśṛṅga auch ein Horn wächst, ist der Name vollständig erklärt.

Gehen wir zum zweiten Teile der Sage über. Daß es auch im Jātaka noch die Königstochter selbst ist, die den Büßer durch ihre Reize umstrickt, ist schon erwähnt. Hat in dieser Hinsicht das Jātaka wie die anderen buddhistischen Fassungen die alte Sage treu bewahrt, so ist hier doch andererseits eine Reihe alter Züge vernichtet. Auch hier ist, ähnlich wie in der tibetischen Fassung, ein Versuch gemacht, die Dürre mit der Person des R̥ṣyaśṛṅga in Verbindung zu bringen, und zwar hier anknüpfend an das bekannte Motiv, daß der Palast Indras infolge der Buße eines R̥ṣi zittert. Das bedingte, wie in der Kandjur-Erzählung, die wichtige Änderung, daß R̥ṣyaśṛṅga nicht mehr in das Land des Königs geholt zu werden, sondern nur in der Buße gestört zu werden brauchte. Das wird denn auch im Jātaka nicht nur ausdrücklich betont, sondern hier findet, konsequenter als in der tibetischen Geschichte, die Entführung wirklich gar nicht statt. Auch das Floß und die Einsiedelei auf demselben sind hier verschwunden; die Königstochter reist zu Lande, und von der Verlockung des R̥ṣyaśṛṅga nach dem Floße ist nun natürlich nicht mehr die Rede.

Allein hier muß doch eine Einschränkung gemacht werden. Ich habe oben den Inhalt des Jātaka im Anschluß an den Prosatext gegeben. Die

¹⁾ Im übrigen läßt sich aber natürlich die tibetische Erzählung eben-owenig wie die anderen drei nordbuddhistischen Fassungen ohne weiteres auf das Pali-Jātaka zurückführen. Die tibetische Erzählung oder vielmehr ihr Sanskrit-Original scheint, wie besonders der Name der Prinzessin, Śāntā, andeutet, durch die brahmanischen Erzählungen beeinflusst zu sein. Doch wird sich Genaueres erst ermitteln lassen, wenn jene drei Sanskritfassungen zugänglich sind.

Sache ändert sich aber bedeutend, wenn wir die Gāthās genauer prüfen. Nach der Prosaerzählung wird R̥syas̥ṛṅga nicht entführt, allein gleich in der ersten Gāthā sagt der König zu seiner Tochter:

*udḍayhate janapado raṭṭhañ cūpi vinassati*¹⁾ |
chi Naḷinike gaccha tam me brāhmaṇam ānaya ||

‘Das Land verdorrt und das Reich geht zugrunde. Geh, liebe Naḷinī, geh, hole mir den Brahmanen her.’ Also hatte nach dem Dichter der Gāthās die Reise der Königstochter den Zweck, den R̥syas̥ṛṅga in das Land des Königs zu entführen²⁾.

Zweitens wird in der Prosaerzählung das Floß nicht erwähnt. Allein in der dritten Gāthā sagt der König zur Prinzessin:

phītaṃ janapadaṃ gantrū hatthinā ca rathena ca |
dārusaṃghāṭayānena evaṃ gaccha Naḷiniye ||

‘Nachdem du in das fruchtbare Land³⁾ mit Elefanten und Wagen gezogen, reise auf einem Holzfloße⁴⁾ weiter; so (reise), liebe Naḷinī.’ Also fuhr die Königstochter nach dem Dichter der Gāthās auf einem Floße zur Einsiedelei des Büßers. Und daß dieses Floß ebenso wie in der Mahābhārata-Erzählung hergerichtet war und demselben Zwecke, der Entführung des Büßers, diene, können wir aus den Gāthās 19—21 entnehmen. Dreimal fordert dort die Königstochter den R̥syas̥ṛṅga auf, nach ihrer Einsiedelei zu kommen, die sie ihm so verführerisch wie möglich beschreibt. Und diese angebliche Einsiedelei liegt außerdem, wie wir aus G. 19 ersehen, am Ufer eines Flusses⁵⁾. In Verbindung mit der jetzigen Prosaerzählung haben diese Strophen gar keinen Sinn. Es ergibt sich also, daß die Fassung der Sage in den Gāthās in drei Punkten, und zwar gerade in denen, die für die Sage charakteristisch sind, mit der Fassung der Sage übereinstimmt, wie sie ursprünglich im Mahābhārata stand. Und ebenso hält die Gegenprobe Stich; die Strophen enthalten nichts Wesentliches, was sich nicht mit jener Fassung vereinigen ließe⁶⁾.

¹⁾ Diese Zeile kehrt, in anderem Zusammenhange, Mahāvastu I, 366, 4 (vgl. 6) wieder:

udajyate janapado rāṣṭraṃ sphītaṃ vinaśyati.

²⁾ Der Kommentator hat den Widerspruch hier gefühlt und versucht, ihn wegzuerklären: *taṃ mama anattakāriṃ brāhmaṇaṃ attano vasaṃ ānehi* | *kilesarativasen’ assa sīlaṃ bhiṇḍā ’ti.*

³⁾ *phīta* ist im Gegensatz zu dem unter der Dürre leidenden eigenen Reiche des Königs gesagt.

⁴⁾ Der Kommentator erklärt *dārusaṃghāṭayānena* durch *nāvāsaṃghāṭena*; das letztere erscheint in der Bedeutung Floß Jāt. II, 20, 6.

⁵⁾ *khemā nadī . . . tassā tīre.* Der Kommentator faßt *khemā* als Eigennamen; da aber *khemā* ein gewöhnliches Epitheton von Flüssen ist (vgl. *najjo khemā*, Jāt. IV; 466, 1; *Yamunāṃ khemaṃ*, ebenda VI, 172, 8), so heißt es vielleicht auch hier nur ‘ein ruhiger Strom’.

⁶⁾ Die Verschiedenheiten sind ganz unbedeutend. Es ist erstens der Name,

Wir haben demnach die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten: die ersteren enthalten die alte ursprüngliche Sage, die letztere eine jüngere, verschlechterte Version. Und dieses Ergebnis steht völlig mit der Tradition in Einklang, wonach ursprünglich die Gāthās allein im Kanon gesammelt waren¹⁾. Natürlich setzten die Strophen stets eine verbindende Prosaerzählung voraus; allein diese war zunächst nicht fixiert, sondern blieb dem jeweiligen Erzähler überlassen — die alte Form des Ākhyāna, die durch Oldenbergs und Geldners Untersuchungen schon für die vedische Zeit nachgewiesen ist. Wie die R̥ṣyaśṛṅga-Sage von den ersten buddhistischen Erzählern vorgetragen wurde, wissen wir nicht. Die Prosaerzählung, die uns jetzt vorliegt, geht nach der Tradition auf einen singhalesischen Text zurück, aus dem sie um 430 n. Chr. ins Pāli übersetzt wurde. Da nun diese Prosaerzählung mit den Strophen nicht übereinstimmt, so müssen wir annehmen, daß ursprünglich die Geschichte anders, in Übereinstimmung mit den Strophen, mit anderen Worten, in der alten Fassung erzählt wurde, und daß der Singhalese die alte Sage nicht mehr genau kannte, sondern sie erzählte, so gut er konnte, ohne zu merken, daß er dabei mit den Gāthās in Widerspruch geriet²⁾.

Die Gāthās haben aber noch ein weiteres Interesse für uns wegen ihrer Beziehung zum Mahābhārata. Einzelne von ihnen stimmen so auffallend mit den Mahābhāratastrophen überein, daß man die Pali- und die Sanskritstrophen nur gegenüberzustellen braucht, um sofort den Zusammenhang zwischen ihnen zu erkennen.

G. 18 und Mbh. 111. 7 lauten:

*ito nu bhoto katamcna assamo
kacci bhavaṃ abhiramasī*

*kaccin mune kuśalaṃ t̥apasānāṃ
kaccic ca vo mūlaphalaṃ pra-*

[araññe |

[bhūtam |

hier Nalīnī, dort Śāntā. Zweitens die Begründung des Fortgehens der Prinzessin; hier fürchtet sie angeblich, daß Jäger in ihre Einsiedelei einbrechen möchten (G. 22), dort schützt sie die Besorgung des agnihotra vor. Drittens, in dem Gespräch zwischen dem Būßer und der Königstochter, die Geschichte von der Wunde, die im Mahābhārata fehlt. In den beiden letzten Punkten sind die Gāthās, wie sich im folgenden zeigen wird, sicherlich älter. Was den Namen betrifft, so haben wir wohl Doppelnamen anzunehmen.

¹⁾ Noch heute gibt es Handschriften, die die Gāthās allein enthalten.* Auch die Anordnung nach der Zahl der Gāthās zeigt, daß es ursprünglich auf diese allein ankam.

²⁾ Die Prosaerzählung ist auch sonst nicht sehr genau. So enthält, wie schon bemerkt, G. 22 den Vorwand, unter dem die Prinzessin sich vor der Ankunft des Vaters entfernen will: 'Früchte und Wurzeln habe ich dort in Menge, durch Farbe, Geruch und Geschmack ausgezeichnete; aber Jäger besuchen jenen Ort; wenn sie mir nur nicht die Früchte und Wurzeln von dort wegholen!' Die Überlegungen, die sie über die Folgen eines Zusammentreffens mit dem Vater anstellt, hätten also nicht erst vor G. 24, sondern schon vor G. 22 eingeschoben werden sollen. Direkt im Anschluß an G. 17—21 ist diese Gāthā kaum verständlich.

kacci te mūlaphalam pahūtam kaccid bhavān ramate cūśrame
[’smiṁs
kacci bhavantam na vihiṁsanti vālā|| tvām vai draṣṭum sāmpratam āgato
[’smi ||

Die beiden mittleren Pādas sind hier identisch. In bezug auf die Abweichungen im ersten und vierten Pāda ist zu beachten, daß die Palistrophe dem R̥ṣyaśṛṅga, die Sanskritstrophe der Hetüre, ursprünglich der Königstochter, in den Mund gelegt ist.

G. 19 ist mit Mbh. 111, 11 zu vergleichen:

ito ujjuṁ uttarāyaṁ disūyaṁ
khemā nadī Himavantā pabhāti |
tassā tīre assamo mayha rammo. mamāśramah Kāśyapaputra
[ramyas
triyojanam śailam imam pareṇa.

Die meisten und genauesten Übereinstimmungen zeigen sich aber in dem Abschnitt, der das Gespräch zwischen dem Vater und dem Sohne enthält. Die Rede des Sohnes beginnt, G. 28; Mbh. 112, 1:

idhāgamā jaṭilo brahmacārī¹⁾ ihāgato jaṭilo brahmacārī
sudassaneyyo sutanū rineti |
n’ evātidīgho na punātirasso na vai hrasvo nātidīrgho ma-
[nasvī |
sukaṇṭhakaṇṭhacchadānchi bhoto || suvarṇavarṇah kamalāyatākṣah
sutaḥ²⁾ surāṇām iva śobhamānah ||

Zwei Pādas entsprechen sich hier ohne weiteres, und ich glaube, auch den vierten Pāda der Palistrophe im Mbh. wiederzufinden. Er ist offenbar, wie eine ganze Anzahl von Stellen in diesen Strophen, verderbt³⁾. Das

¹⁾ Die Stelle scheint nachgeahmt zu sein im Mātāṅgajūtaka (497; IV, 384, 3):
idhāgamā samaṇo rummarāsī.

²⁾ Ich lese *sutaḥ* für das *svataḥ* der Ausgaben und Nilakaṇṭhas; vgl. 112, 11, wo R̥ṣyaśṛṅga den vermeintlichen Büßer *putram ivāmarāṇām* nennt.

³⁾ Ich möchte hier nur speziell auf ein paar Stellen hinweisen, wo ich die Verderbnis heilen zu können glaube. In der ersten Hälfte von G. 31 lesen alle Handschriften:

aññū ca sa saññamanī catasso nīlāpi tā lohitaḥ ca satū.

Für *sa* hat der Herausgeber *tassa* eingesetzt. Was immer auch in dem *sasaññamanī* stecken mag, jedenfalls ist hier von vier Arten von Schmucksachen die Rede. Ich lese daher in der zweiten Zeile:

nīlā pītā lohitaḥ ca setū.

Die Aufzählung der vier Farben *nīla* (*kṛṣṇa*, *asita*), *pīta*, *lohita* (*rakta*) und *śveta* (*sita*, *avadāta*) begegnet in der ganzen indischen Literatur; vgl. Mahāparinibbānas. ed. Childers, S. 19. 29. Mahābodhivaṁsa 40. 56; Divyāvad. 265; Mbh. XII, 188, 5; Hariv. Bhav. 21, 10; Brhatsaṁh. 3, 19. 25 usw. Der Kommentator hat in diesem Fall vielleicht auch noch die richtige Lesart vor sich gehabt; er erklärt *maṇḍisuvāṇṇapavāḷara-jatamayāni pi cattāri pīlandhanāni*, wo der Edelstein dem Schwarz (auch unmittelbar vorher vergleicht er das schwarze Haar einem gutpolierten Edelstein: *sukaṇṭhasaṁsumajjītamāṇimayaṁ viya khāyati*), das Gold dem Gelb, die Koralle dem Rot und

bhoto ist ganz unverständlich, *chadana* erklärt der Kommentator als Haar, eine Bedeutung, die doch kaum zulässig sein dürfte, und die Verbindung *sukaṇḥakaṇḥa* ist zum mindesten verdächtig. Nun folgen der ersten Strophe im Mbh. noch zwei weitere allgemein beschreibende Pādas:

saṃyaddharūpaḥ saritva dīptaḥ suslakṣṇakṛṣṇākṣir atīva gaurah.

Der letzte Pāda würde ins Pali übertragen lauten:

susaṇḥakaṇḥacchir atīva goro.

Meiner Ansicht nach enthält die Zeile in dieser Form, wenigstens in ihrem Anfange *susaṇḥakaṇḥacchir* die ursprüngliche Lesart, und die jetzige Lesart *sukaṇḥakaṇḥacchad-* ist aus dieser entsteht. Die Verderbnis geht indessen hier so weit, daß man auf eine vollständige sichere Herstellung des Pāda verzichten muß¹⁾.

Die folgende Gāthā (29) lautet mit Gegenüberstellung der betreffenden Sanskritzeilen (112. 3):

amassu jāto apurāṇavannī

ādhārarūpaṇ ca paṇ' assa

[kaṇṭhe |

ādhārarūpā²⁾ punar asya

[kaṇṭhe

vibhrājate vidyud ivāntarīkṣe |

das Silber dem Weiß entsprechen würde. Anstatt der Koralle könnte aber auch Kupfer gemeint sein; wenigstens kommt die Zusammenstellung von Edelstein, Gold, Kupfer und Silber auch sonst öfter vor; vgl. Jāt. IV, 60, 20; 85, 15:

soṇṇamayaṃ maṇimayaṃ lohamayaṃ atha rūpiyūmayaṃ.

— In G. 27 *nañhan nu kiṃ cetasiikañci dukkham* würde ich nicht *cetasiikañ ca dukkham*, sondern *cetasi kiñ ca dukkham* herstellen; vgl. Jāt. III, 344, 22; IV, 459, 21: *kin te nañhan kiṃ paṇa paṭṭhayaṇo idhāgamā brahmc* (bzw. *-nā idhāgatā nārī*). — In G. 33 und 37 lese ich, in Übereinstimmung mit dem Kommentar, *kimrukḥkaphalāni* bzw. *-phalaṃ*. — In G. 35 lese ich mit B^d *pakirati* statt des unverständlichen *parikati*. Der Gebrauch von *prakirati* für das Auflösen der Haare bedarf keines Beleges. In derselben Strophe erfordert der Sinn *saṃvātī* anstatt *saṃkhātī*; *saṃvātī* wird überdies durch den Kommentar und B^{ds} gestützt. — In G. 41 würde ich *vivariya ūrū* lesen, worauf die Lesart von C^{ks} *ūru* führt. — In G. 48:

na m' ajja mantā paṭibhanti tāta na aggihuttaṃ na pi yaṇṇa tatra

sind die letzten Worte verderbt. Die richtige Lesart steht im Kommentar in C^{ks} *yaṇṇatantraṃ*; vgl. Jāt. IV, 184, 12:

adhicca vede sāvittim yaṇṇatantraṇ ca brāhmaṇā.

¹⁾ Für *bhoto* ist vielleicht *dhoto* zu lesen, das dem Sinne nach von Skrt. *gaurah* nicht abweicht.

²⁾ *ādhārarūpā* wird in Böhtlingks Wörterbuch, wohl im Anschluß an Nilakaṇṭhas *ālavālasadr̥ṣī kaṇṭhābharaṇaviśeṣaḥ* als 'ein Halsschmuck von bestimmter Form' erklärt. Allein R̥ṣyaśṛṅga kennt keinen Frauenschmuck; er beschreibt das Halsband daher als 'etwas, was wie ein *ādhāra* aussieht'. Die feminine Endung im Mbh. ist wohl durch die Attraktion des Genus von *vidyut* entstanden. Was wir hier unter *ādhāra* zu verstehen haben, ist nicht leicht zu sagen. Der Pali-Kommentar erklärt *amhākaṃ bhikkhābhājanapaṇapaṇannādhārasadisāṃ pilandhanam* (Ausgabe: *-paṇṇa-dhāra-*). Ich möchte Nilakaṇṭhas Erklärung als 'Wasserrinne um einen Baum' vorziehen. Diese Bedeutung ist für das Wort im Pali wie im Sanskrit überliefert.

in den Jātakastrophen erhalten, und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārataversion wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen.

Nun erhebt sich aber die weitere Frage: Sind diese Gāthās das Werk eines buddhistischen Dichters oder sind es alte Ākhyānastrophen aus vorbuddhistischer Zeit, die hier gesammelt sind? Ich glaube, daß das letztere ganz entschieden bejaht werden muß. Jene Strophen enthalten auch nicht das mindeste, was irgendwie auf den Buddhismus hinwies. Im Gegenteil, es scheint mir geradezu ausgeschlossen, daß ein Buddhist Verse solches Inhalts, wie ihn z. B. G. 13—17 aufweisen, gedichtet haben sollte. Die Strophen zeigen vielmehr in ihrem teilweise überderben Humor durchaus den Charakter des Volksliedes einer literarisch rohen Zeit, und daß sie in den buddhistischen Kanon geraten sind, ist überhaupt nur begreiflich, wenn man annimmt, daß sie beliebte, im Volke allgemein verbreitete Ākhyānastrophen waren¹⁾. Und dieser Schluß wird durch die Form, in der sich diese Strophen uns darbieten, bestätigt. Wie ich oben erwähnt und an einzelnen Beispielen zu zeigen versucht habe, sind die Strophen zum Teil bis zu einem solchen Grade verderbt, daß die Verderbnis schon vor der handschriftlichen Fixierung bestanden haben muß. Sie sind ferner in Unordnung. In G. 41 wird z. B. plötzlich von *imaṃ vaṇaṃ* gesprochen, etwas, was der alte R̥ṣi, dem die Sache erzählt wird, unmöglich verstehen kann, denn erst in G. 46 wird ihm berichtet: *accho ca kho tassa vaṇaṃ akāsi*. Außerdem finden sich Parallelverse. G. 25 ist dem Inhalte nach eine genaue Wiederholung von G. 27. Abweichend ist nur das Versmaß. Während im übrigen das Gespräch zwischen Vater und Sohn, ja überhaupt der ganze Abschnitt von G. 12 bis zum Schlusse in Triṣṭubh verfaßt ist²⁾, ist G. 25 ein Śloka. Nun kommt diese Strophe, wie Fausbøll bemerkt, auch im Cullanāradaajātika (IV, 221, 19) vor, und da sie hier an der Spitze von dreizehn anderen Ślokas erscheint, so dürfen wir sie ohne Bedenken als ursprünglich zu jenem Strophenzyklus gehörig bezeichnen. Diese drei Tatsachen, die Verderbnis des Textes, die Unordnung in der Reihenfolge und das Vorkommen von eingeschobenen Strophen scheinen mir ebenfalls deutlich darauf hinzuweisen, daß wir in diesen Gāthās die Reste einer

¹⁾ Die ganze Geschichte überhaupt ist jedenfalls aufgenommen, weil sie eine Illustration für das bei den Buddhisten so beliebte Thema von der Schlechtigkeit der Weiber bietet. Nach dem Paccuppannavatthu erzählt der Buddha sie einem liebeskranken Bhikṣu.

²⁾ Eine Ausnahme macht allerdings G. 53, ebenfalls ein Śloka. Allein diese Strophe enthält eine allgemeine Sentenz über den Wert des Zusammenwohnens von Freunden, die sich in der Rede des Alten so unpassend wie möglich ausnimmt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Sammler diese Strophe hier nur eingeschoben hat, weil in der vorausgehenden Strophe die *mittāni*, aber in ganz anderem Zusammenhange, erwähnt sind.

mit dem Rāmāyaṇa. Nun finden wir aber im Jayaddisajātaka (513) eine Strophe (17), die den Segenswunsch einer Königin an den fortziehenden Sohn enthält:

*yaṃ Daṇḍakāraṇṇagatassa mātā
Rāmass' akā sotthānaṃ sugatā |
taṃ te ahaṃ sotthānaṃ karomi
etena saccena sarantu derā
anuṇṇāto sotthi paccehi putta¹⁾ ||*

Hier haben wir also die Mutter, die den Rāma in den Wald ziehen sieht, und als den Namen des Waldes den Daṇḍaka, ganz wie im Rāmāyaṇa. Wenn der Verfasser der Prosaerzählung für den Daṇḍaka den Hīmavat substituiert, so verfährt er damit nur nach der Schablone. Wenn in den Prosaerzählungen ein Einsiedler erscheint, so wohnt er immer 'im Hīmavat'²⁾. Gerade dieses Gleichmachen aller Nebenumstände in der Geschichte, das Stereotype, das hier wie überall in den Prosaerzählungen zutage tritt³⁾, hält mich ab, mit Jacobi in diesen Abweichungen absichtliche Änderungen zu erblicken⁴⁾. Was sollte denn die buddhistischen Sammler zu solchen zwecklosen Änderungen bewogen haben? Und wenn sie wirklich so änderungslustig waren, so sollte man doch erwarten, daß sie vor allen Dingen die Gāthās verändert hätten. Es wäre ja doch nichts leichter gewesen, als z. B. im Nalinikājātaka die Worte *taṃ me brāhmaṇaṃ ānaya* durch etwas anderes, mit der veränderten Erzählung Übereinstimmendes zu ersetzen. Wenn das nicht geschehen ist, so scheint mir das zu beweisen, daß ursprünglich die Geschichte auch bei den Buddhisten anders erzählt wurde, und daß die uns vorliegende Prosaerzählung nicht auf alter Tradition beruht. Es ist ja auch kaum zu verwundern, daß der Kommentar zu den Gāthās — und als solcher gilt die ganze Prosa bis auf den heutigen Tag — nicht ebenso sorgfältig überliefert wurde wie der Text selbst, und daß daher solche spezielle Volkssagen des nordöstlichen Indiens, wie die Rāma- und R̥ṣyaśṛṅga-Sage, bei ihrer Verpflanzung nach Ceylon und während ihrer

¹⁾ Vgl. zu dieser Form des Segens die Maṅgalas der Mutter Rāmas, Rām. II, 25, 32ff. Auch zu dem im Jātaka vorausgehenden Segensspruche des Vaters finden sich dort verschiedene Parallelen.

²⁾ Vgl. Jāt. 6. 70. 81. 86. 99. 117. 120. 124 usw.

³⁾ Im Jātaka gewährt z. B. Daśaratha der Mutter des Bharata die Wahlgabe nicht, und Rāma zieht mit den Seinen in den Wald, um den Intriguen der Königin zu entgehen. Mir scheint dies einfach aus dem Devadhammajātaka (6), auf das schon Weber hingewiesen hat, übernommen zu sein. Manches stimmt in den beiden Erzählungen wörtlich überein, und im Devadhammajāt. ist jener Zug ganz berechtigt.

⁴⁾ Daß daneben auch vereinzelt absichtliche Änderungen bei der Aufnahme der Geschichten in die buddhistische Sammlung vorgenommen worden sind, soll damit nicht geleugnet werden. So halte ich es z. B., wie oben bemerkt, für wahrscheinlich, daß die Geschichte von der Geburt des R̥ṣyaśṛṅga von Anfang an von den Buddhisten anders erzählt wurde als sie ursprünglich lautete.

Überlieferung daselbst bis zu der Zeit, aus der unser Text des Atītavatthu stammt, Verstümmelungen erfuhren¹⁾).

Ich glaube, wir können sogar behaupten, daß der Verfasser der Prosaerzählung nicht nur mit den allgemeinen Zügen der Rāma-Sage nicht mehr vertraut war, sondern sogar die ihm vorliegenden Gāthās wenigstens an einer Stelle völlig mißverstanden hat, wahrscheinlich, weil ihm der Gebrauch auf den darin angespielt ist, unbekannt war. Ich meine die erste Gāthā: 'Kommt, Lakkhana und Sītā, steigt beide ins Wasser. So sagt Bharata dort: König Dasaratha ist tot.' Diese Strophe wird in der Prosaerzählung durch folgende absurde Geschichte erläutert. 'Während Bharata so weinend dasaß, kamen zur Abendzeit die beiden anderen mit allerlei Früchten heim. Der weise Rāma überlegte: 'Diese sind jung; sie haben nicht die umfassende Weisheit wie ich. Wenn sie plötzlich hören, daß ihr Vater tot ist, wird ihr Herz brechen, da sie den Schmerz nicht werden ertragen können. Ich werde sie durch eine List veranlassen, ins Wasser zu steigen, und ihnen dann die Sache mitteilen.' So zeigte er ihnen denn einen Teich, der sich vor ihnen befand, und, indem er ihnen bedeutete: 'Endlich seid ihr gekommen. Dies soll eure Strafe sein, steigt in das Wasser hier und bleibt da', sprach er die erste Halbstrophe. Auf die erste Aufforderung hin stiegen sie hinein und standen da. Dann sprach er, ihnen die Sache mitteilend, die zweite Halbstrophe. Als sie die Nachricht von dem Tode des Vaters gehört hatten, wurden sie ohnmächtig. Er sagte es ihnen noch einmal, und wieder wurden sie ohnmächtig, und als sie in dieser Weise zum dritten Mal in Ohnmacht gefallen waren, hoben ihre Begleiter sie auf, brachten sie aus dem Wasser heraus und setzten sie auf den Boden, und als sie wieder zu sich gekommen waren, saßen alle weinend und klagend miteinander da.'

Um zu einem richtigen Verständnis der Gāthā zu gelangen, müssen wir von den folgenden Gāthās ausgehen. Weber²⁾ neigte der Ansicht zu, daß wir in jener Trostrede des Rāma 'eine Probe des wahren Buddhismus' vor uns hätten. Allein solche Trostreden werden gerade in den brahmanischen Ritualtexten vorgeschrieben³⁾. Ruhige oder bejahrte Leute sollen die trauernden Verwandten mit alten Erzählungen und weisen Sprüchen unterhalten und trösten, und wer z. B. die Sammlung solcher Sprüche in der Viṣṇusmṛti (Adhy. 20) mit unseren Gāthās vergleicht, wird sehen, daß inhaltlich auch nicht der geringste Widerspruch zwischen ihnen besteht.

¹⁾ Daß die vorliegende Prosaerzählung nicht die alte Tradition wiedergibt, scheint mir aufs deutlichste aus Jāt. 15 hervorzugehen. Hier ist die ganze, alberne Geschichte, wie zuerst Künste bemerkt hat, auf eine falsche Lesart in der Gāthā (*kālehi* für *kalāhi*) aufgebaut. Die richtige Lesart findet sich noch in einzelnen singhalesischen Handschriften und in der Jātaka Pela Sanne (siehe die zusammengestellten Angaben darüber in Chalmers' Übersetzung, S. 47).

²⁾ Über das Rāmāyaṇa, S. 65.

³⁾ Vgl. Caland, Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74 ff; Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 89.

Diesen Trostreden geht nun nach den Ritualtexten das *udakakarman* voraus, das in der Hauptsache darin besteht, daß die Verwandten des Verstorbenen in ein Gewässer hinabsteigen und hier dem Toten eine Spende ausgießen. Ich habe daher keinen Zweifel, daß sich die Gāthā hierauf bezieht, also eine Aufforderung des Rāma zum *udakakarman* enthält. Ebenso ist der Gang der Erzählung im Rāmāyaṇa. Unmittelbar nachdem Rāma der Sitā und dem Lakṣmaṇa den Tod des Vaters verkündet hat¹⁾, begeben sich die drei zur Mandākinī hinab und vollziehen dort die *jalakriyā*. Am nächsten Morgen hält dann Rāma dem betrübt und ihm die Herrschaft anbietenden Bharata eine Trostrede²⁾.

Jedenfalls haben wir auch beim Dasarathajātika die Strophen und die Prosa auseinander zu halten. Wenn daher die Sage, wie sie in der Prosa des Jātaka erzählt wird, auch schlechter als die Fassung des Rāmāyaṇa ist, und die Zeit ihrer Abfassung sicherlich hinter der des Rāmāyaṇa liegt, so ist damit doch noch nicht bewiesen, daß diejenigen Strophen des Jātaka, die sich im Rāmāyaṇa wiederfinden, dem letzteren entlehnt seien, wie Jacobi anzunehmen geneigt ist. Übereinstimmend ist zunächst die Schlusstrophe des Jātaka (13):

*dasa vassasahassāni saṭṭhi vassasatāni ca |
kambugīvo mahābāhu Rāmo rajjam akārayi ||*

und Rām. VI, 128:

*daśa varṣasahasrāṇi daśa varṣasatāni ca |
bhrātṛbhiḥ sahitaḥ śrīmān Rāmo rājyam akārayat³⁾ ||*

Innere Gründe, die die Prioritätsfrage entscheiden könnten, finde ich in diesen beiden Versen nicht. Aber schon Fausbøll⁴⁾ hat auf eine zweite Strophe hingewiesen, die gleichlautend in der Trostrede des Rāma im Jātaka wie im Rāmāyaṇa vorkommt. Es ist Gāthā 5:

*phalānam iva pakkānaṃ niccaṃ papatanā bhayaṃ |
evaṃ jātānaṃ maccānaṃ niccaṃ maraṇato bhayaṃ⁵⁾ ||*

‘Wie reifen Früchten stets die Gefahr droht, zu fallen, so droht den geborenen Sterblichen stets die Gefahr zu sterben.’

¹⁾ Und zwar in einer einzigen Strophe (II, 103, 15), die einen gewissen Anklang an die Gāthā nicht verkennen läßt:

*Sitē mṛtas te śvaśuraḥ pīṭhīno ’si Lakṣmaṇa |
Bharato duḥkham ācaṣṭe svargatīm pṛthivīpateḥ ||*

²⁾ II, 105.

³⁾ Siehe die Lesarten bei Jacobi a. a. O. S. 88.

⁴⁾ Dasaratha-Jātaka, S. 28.

⁵⁾ Andere Handschriften lesen im zweiten Pāda *patanato* oder *papatato*. Die Strophe erscheint, wie ebenfalls schon Fausbøll gesehen, auch im Sallasutta des Suttanipāta (576), hier mit der vielleicht ältesten Lesart im zweiten Pāda: *pāto papatanā bhayaṃ*. Daß die Strophe aber von altersher der Trostrede des Rāma angehörte, macht der Umstand wahrscheinlich, daß sie sowohl im Rāmāyaṇa wie im Jātaka an dieser Stelle erscheint.

Die Strophe lautet im Rāmāyaṇa (II, 105, 17; B. II, 114, 4):

yathā phalānāṃ pakvānāṃ nānyatra patanād bhayam |
crami narānāṃ jātānāṃ¹⁾ nānyatra maraṇād bhayam ||

‘Wie reifen Früchten keine andere Gefahr droht als zu fallen, so den geborenen Menschen keine andere Gefahr als zu sterben.’ Hier wird man kaum umhin können, der Palistrophe die Ursprünglichkeit zuzuerkennen. In der Gāthā ist der Gedanke durchaus den Umständen angemessen, in der Sanskritstrophe dagegen paßt er, genau genommen, gar nicht in den Zusammenhang. Rāma will doch die übrigen mit dem Hinweise darauf trösten, daß alle Menschen einmal sterben müssen, aber nicht damit, daß die einzige Gefahr für den Menschen der Tod ist²⁾.

Meiner Ansicht nach ist daher das Verhältnis der Gāthās des Dasarathajātaka zum Rāmāyaṇa dasselbe wie das der Gāthās des Nalinikājātaka zum Mahābhārata. Allein ebensowenig wie der Verfasser der Mahābhārata-Erzählung machte Vālmīki eine Anleihe bei der buddhistischen Sammlung. Die Rāma-Sage gehört wie die R̥ṣyaśṛṅga-Sage dem Nordosten Indiens an und hier waren Ākhyāna-Strophen, die sie behandelten, im Volke und in der Sprache des Volkes im Umlauf. Einzelne, besonders berühmte dieser Gāthās nahm Vālmīki, als er sein großes Epos in Sanskrit schuf, in sein Werk auf. Natürlich kannte er viel mehr als das wenige, was uns heute in der buddhistischen Sammlung vorliegt; hier sind ja überhaupt nur die Strophen einer Episode aufgenommen als eine Illustration für die Nutzlosigkeit der Trauer über den Tod des Vaters³⁾. Es lassen sich denn auch in der Tat noch zwei weitere Gāthās nachweisen, die dem Dichter des Rāmāyaṇa vorgelegen haben müssen.

Die oben erwähnte Strophe *daśa varṣasahasrāṇi* usw. erscheint nämlich, wie Weber bemerkt hat⁴⁾, auch im Mahābhārata zu verschiedenen Malen: VII, 59, 21b; 22a. (wie im Rāmāyaṇa, aber mit der Variante im dritten Pāda: *sarvabhūtamanaḥkānto*), XII, 29, 61 (ebenso, aber im dritten Pāda: *Ayodhyādhipatir bhūtva*), endlich Hariv., Har. 41, 154 (ebenso, aber im

¹⁾ C. hat *narasya jātasya*. Die Übereinstimmung mit dem Palitext zeigt aber, daß B. hier die bessere Lesart hat.

²⁾ Fausboll hat a. a. O. ferner auf die Übereinstimmung der ersten Hälfte von G. 10:

eko va macco acceti eko va jāyate kule

mit der zweiten Hälfte von Rām. II, 108, 3 (B. 116, 12):

yad eko jāyate jantur eka eva vinaśyati

hingewiesen. Die Zeile findet sich auch Manu IV, 240; Bhāgav. Pur. X, 49, 21 (Böhtlingk, Indische Sprüche² 1355; vgl. auch 1354):

ekah prajāyate (Bh. P. prasūyate) jantur eka eva pralīyate.

Allein die Übereinstimmung zwischen der Gāthā und den Sanskrit-Strophen ist hier doch nicht wörtlich genug, um den Schluß auf einen direkten Zusammenhang zu rechtfertigen.

³⁾ Buddha erzählt nach der Einleitung unser Jātaka einem über den Tod seines Vaters betrubten Landmanne. ⁴⁾ A. a. O. S. 65.

dritten Pāda: *Ayodhyāyām ayodhyāyam*)¹⁾. Auf die beiden ersten Stellen ist kein Gewicht zu legen, da sie dem Rāmāyaṇa entlehnt sein könnten. Im Harivaṃśa aber erscheint die Strophe zusammen mit fünf anderen, eingeleitet durch die Worte:

gāthās cāpy atra gāyanti ye purāṇarido janāḥ |

Rāme nibaddhās tattrārthā mahātmyam tasya dhīmataḥ ||

Hier wird also jene Strophe in der Tat als eine alte Gāthā bezeichnet. Daß der Verfasser hier an das Rāmāyaṇa gedacht hat, halte ich für ausgeschlossen. Er kennt das Rāmāyaṇa sehr wohl²⁾, allein er nennt es das *mahākāvya* (*Rāmāyaṇam mahākāvyaṃ* Viṣṇup. 93, 6); er kann daher Verse Vālmīkis unmöglich als 'auf Rāma bezügliche Gāthās, die die Kenner alter Geschichten singen', bezeichnen. Außerdem sind die übrigen fünf Strophen, so weit mir bekannt, im Rāmāyaṇa nicht nachgewiesen.

Dagegen hat Weber nachgewiesen, daß zwei Stellen im Rāmāyaṇa Anklänge an diese Gāthās zeigen. Hariv., Har. 41, 153:

śyāmo yuvā lohitaḥṣo dīptāsyo mitabhāṣaṇaḥ |

ājānubāhuḥ sumukhaḥ siṃhaskandho mahābhujah³⁾ ||

entspricht zum Teil Rām. B. VI, 113, 11 (C. VI, 130, 96):

ājānubāhuḥ sumukho mahāskandhaḥ pratāpavān |

Lakṣmaṇānucaro Rāmaḥ pṛthivīm anrapālayat⁴⁾ ||

Hariv., Har. 41, 157:

īje kratuśataiḥ puṇyaiḥ samāptavaradakṣiṇaiḥ |

hitvĀyodhyām divam yāto Rāghavaḥ sumahābalaḥ ||

zum Teil Rām. B. VI, 113, 9 (C. VI, 130, 97):

sa rājyam akhilaṃ prāpya nihatārir mahāyaśāḥ |

īje bahavidhair yajñair mahadbhiś cāptadakṣiṇaiḥ⁴⁾ ||

Wir gelangen hier also zu demselben Resultate wie oben: Vālmīki hat die alten Gāthās über die Rāma-Sage bei der Abfassung seines Epos benutzt. Im letzten Falle liegen uns sechs derselben im Sanskrit vor; ich möchte daraus aber nicht etwa folgern, daß ihnen ein höheres Alter zukäme als den Palistropen. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß sie Übersetzungen von Gāthās in der Volkssprache sind. Jedenfalls ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß etwa G. 13 des Dasarathajātaka eine Übersetzung der Gāthā Har. 41, 154 des Harivaṃśa sei.

Kehren wir jetzt noch einmal zur R̥ṣyaśṛṅga-Sage zurück, um auch die bildlichen Darstellungen kennenzulernen.

¹⁾ Vgl. auch die übrigen von Weber angeführten ähnlichen Stellen.

²⁾ Es wird auch Bhav. 131, 95 erwähnt: *Vede Rāmāyaṇe puṇye Bhārata*, doch ist dieser Absatz vielleicht erst später hinzugefügt (Weber a. a. O. S. 42).

³⁾ Diese Strophe geht, mit geringen Abweichungen, auch Mbh. VII, 59, 20b; 21a; XII, 29, 60 der Strophe *daśa varṣasahasrāṇi* unmittelbar voraus.

⁴⁾ Für die Varianten verweise ich auf Weber, S. 69. Die Bengali-Rezension stimmt hier mit den Gāthās am genauesten überein.

Narasimmiyengar bemerkt¹⁾, daß Darstellungen der Entführung des R̥ṣyaśṛṅga durch die Hetären jetzt häufig an der Rückseite von Tempeln vorkommen. Als eine Probe derselben gibt er die Zeichnung eines Reliefs im Tempel des Gopālasvāmin in Devaṇḍahallī. Die Hetären tragen hier den R̥ṣi, indem zwei in der aus modernen indischen Bildern bekannten Art ihre Leiber zu einer Art Palankin verschlingen. R̥ṣyaśṛṅga selbst hat den Kopf einer Gazelle. Ich möchte daher auch in drei Bronze-Statuetten, die sich unter den alten brahmanischen Götterbildern im Vāt Bōt Phram, dem letzten brahmanischen Tempel in Bangkok, befinden²⁾, Darstellungen des R̥ṣyaśṛṅga erkennen. Die drei Figuren werden siamesisch als *R̥ṣi*, d. i. Einsiedler, R̥ṣi, bezeichnet, und daß sie in der Tat R̥ṣis vorstellen, zeigt die Tracht und das hochaufgewickelte Haar. Eigentümlich aber ist, daß in allen drei Fällen der R̥ṣi kein menschliches Gesicht, sondern einen Gazellenkopf mit zwei Hörnern hat, was durchaus mit der erwähnten Darstellung des R̥ṣyaśṛṅga stimmt.

Eine Darstellung der Geburtsgeschichte haben wir in einem Bhārhut-Relief mit der Inschrift *Isis[im̐giya jā]ta[ka.]*³⁾. Die Einzelheiten sind von Cunningham nicht richtig erklärt. Das Relief stellt drei Stufen derselben Erzählung dar. Zu unterst haben wir Kassapa und die trinkende Gazelle, die Empfängnis. Die mittlere Szene stellt die Geburt dar: links die Gazelle, die eben den Knaben zur Welt gebracht, rechts dieser selbst und Kassapa, im Begriff, ihn vom Boden aufzuheben. Darüber findet sich dann Kassapa noch einmal, vor dem Knaben, der auf einer Matte sitzt, kniend und, wie es scheint, ihm etwas darreichend. Ich glaube daher, daß dies die Fütterung des Kindes durch den R̥ṣi darstellt, doch läßt sich diese Szene, da der Stein hier stark beschädigt ist, nach der Photographie kaum mit Sicherheit bestimmen. Die Wasserbehälter und die Einsiedlerhütte oben rechts deuten die Örtlichkeit an, wo sich die dargestellten Szenen abspielen. Das Relief beweist, daß um 150 v. Chr. die Geburtsgeschichte in der Form, wie sie in der Prosaerzählung des Jātaka steht, bestand. Das stimmt zu der oben geäußerten Ansicht, daß in diesem Teile der Sage die Prosaerzählung die alte buddhistische Fassung bewahrt hat.

Ich glaube nun auch die Darstellung des zweiten Teiles der Sage in einem bisher, soviel ich weiß, ungedeuteten Relief von Amarāvātī gefunden zu haben. Eine Zeichnung desselben findet sich in Fergussons *Tree and Serpent Worship*²⁾, Tafel LXXXVI⁴⁾. Den Schlüssel zur Erklärung des Bildwerkes liefert die unten rechts dargestellte Szene. Hier steht aufrecht ein Mann, der durch sein in Flechten gewundenes Haar, das Tierfell über

¹⁾ Ind. Ant. II, 142.

²⁾ L. Fournereau, *Le Siam Ancien. Annales du Musée Guimet* XXVII, 63 ff.; Pl. XIX.

³⁾ Cunningham, *The Stūpa of Bharhut*, Tafel XXVI; Hultzsch, *Bharhut Inscriptions*, Ind. Ant. XXI, 239.

⁴⁾ Das Original ist jetzt verschwunden.

der Schulter, das eigentümliche Hüftengewand und die umgebenden drei Gazellen deutlich als Einsiedler gekennzeichnet ist. In der linken Hand hält er einen Ball. Er spricht, wie durch die erhobene rechte Hand angedeutet ist, zu einem mit zusammengelegten Händen vor ihm stehenden Mädchen. Diese trägt zwar den gewöhnlichen Frauenschmuck auf der Stirn, in den Ohren, am Halse, an den Armen und Füßen, zeichnet sich aber vor allen übrigen hier, wie in anderen Reliefs, dargestellten Frauen dadurch aus, daß sie dieselbe Haartracht und dasselbe Hüftengewand hat wie der Büsser. Hinter ihr steht, ebenfalls mit gefalteten Händen, eine alte Frau. Etwas weiter zurück stehen unter einem Baume zwei junge Mädchen, von denen die eine einen kleinen, mir unbekannten Gegenstand in der linken Hand hält. Rechts von ihnen findet sich ein sonderbares viereckiges Gebäude, mit topfartigen Aufsätzen an den beiden sichtbaren Ecken, und, wie es scheint, einer Art Kuppel in der Mitte. Noch weiter nach rechts ist ein viereckiges Gebäude mit einer Tür sichtbar. Ob ein darüber befindliches Fenster, aus dem ein Frauenkopf heraus schaut, dazu gehört, vermag ich nicht zu entscheiden, wie denn überhaupt diese ganze Partie in der Zeichnung sehr undeutlich ist. Vielleicht gehört es dem Streifen an, der das Relief in zwei Teile teilt, und dessen Bedeutung aus der Zeichnung nicht klar wird.

Wie dem aber auch sein mag, der Einsiedler mit dem Balle in der Hand, das als Einsiedler verkleidete Mädchen und die alte Frau lassen meiner Ansicht nach keinen Zweifel, daß wir hier R̥ṣyaśṛṅga, die Hetäre und die Alte vor uns haben. Die beiden anderen Mädchen lassen sich ungezwungen als zwei von den übrigen, begleitenden Hetären deuten. In dem sonderbaren Gebäude erkenne ich die Einsiedelei auf dem Floße, in dem Gebäude rechts davon die Hütte des Büssers¹⁾. Wir haben demnach hier eine Darstellung der R̥ṣyaśṛṅga-Sage in der puranischen Form.

Und das wird durch die obere Szene, wie ich glaube, bestätigt. Hier sitzt ein durch seine Tracht als König gekennzeichneter Mann auf einem Throne, mit zwei Dienerinnen hinter sich, von denen die eine den Wedel, die andere den Schirm hält. Zu seiner Linken sitzt ein junges Mädchen auf einem Stuhl. Zu seiner Rechten finden wir wieder, wie in der unteren Szene, vier Frauen, drei junge und eine alte. Die Alte stellt, wie man aus der Handbewegung ersieht, eines der Mädchen, das mit gefalteten Händen dasteht, dem Könige vor. Abseits, am rechten Ende der Platte, steht ein leerer Sessel mit einem Baum dahinter. Halten wir diese Szene mit der unteren zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, daß wir in dem Könige Lomapāda, in dem jungen Mädchen auf dem Sessel Śāntā und in den vier

¹⁾ Der aus dem Fenster herausschauende Frauenkopf deutet vielleicht die Hetäre in der Hütte an. Doch läßt sich dies bei dem Mangel des Steines selbst kaum entscheiden.

Frauen wieder die Hetäre, die Alte und zwei ihrer Begleiterinnen zu sehen haben.

Es bleiben endlich noch die Figuren unten links. Hier sehen wir den König auf einem mit zwei Pferden bespannten Wagen hinter dem Wagenlenker stehen. Er trägt einen runden Gegenstand, etwa eine Schale, in den hoch erhobenen Händen. Im Hintergrunde steht wiederum ein Baum. Ich glaube, daß wir diese Gruppe von der Szene zur Rechten abtrennen müssen und hier den König vor uns haben, der mit Geschenken dem R̥ṣyaśṛṅga entgegenzieht.

Leider ist nun über die Herkunft gerade dieser Platte nichts Genaueres zu ermitteln. Sie kann, wie Fergusson bemerkt, nach ihrem Stile und ihren Größenverhältnissen weder den 'Rails' noch dem Mittelgebäude angehört haben. Allein, wenn das Relief auch einer späteren Zeit angehört — und dafür spricht namentlich die Übertreibung und ganz mechanische Anwendung des Motivs der heraustretenden Hüfte —, so gehört es doch sicherlich noch der buddhistischen Periode der südindischen Kunst an und muß daher vor dem 6. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein, wo mit der Ausbreitung der Macht der Calukyas im Dekkan die brahmanische Periode beginnt. Wenn meine Auslegung des Reliefs richtig ist, so ist damit die Existenz der puranischen Fassung der R̥ṣyaśṛṅga-Sage spätestens für das 5. Jahrhundert n. Chr. bezeugt.

Zwei indische Etymologien.

Pali *ludda*.

P. *ludda*¹⁾, 'furchtbar, böse' und 'Jäger', wurde von Fausbøll zu Sk. *lupta*, *loptra*, *lotra*, 'Beute, Raub', gestellt²⁾. Kuhn führt es auf Sk. *lubdha* zurück, hält aber auch die Fausbøllsche Ableitung für möglich³⁾. Bei Childers wird ebenfalls *lubdha* als Äquivalent gegeben. Trenckner stellt das Wort offenbar zu *rudra*; er führt unter den Wörtern, die im Pali in verschiedenen Formen erscheinen, *ludra*, *rudda*, *ludda* und *rūḷa* auf⁴⁾. Im Glossar zum Suttanipāṭa, S. 306, hat Fausbøll diese Etymologie abgelehnt und *ludda* mit *lubdha* identifiziert.

Was zunächst *ludda* in der Bedeutung furchtbar betrifft, so scheint es mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß es Sk. *raudra* ist. So haben es die Inder selbst gefaßt. G.16 des Saṃkiccajātaka (530):

icc ete atṭha nirayā akkhātā duratikkamā |
ākīṇṇā luddakammehi paccekā soḷas' ussadā ||

lautet in der Sanskritfassung, Mahāvastu I, 9:

ity ete aṣṭau nirayā ākhyātā duratikramā |
ākīṇṇā raudrakarmebhiḥ pratyekaṣoḍaśotsadā ||

¹⁾ Gelegentlich *ludda* geschrieben; z. B. Jāt. V, 270, 4.

²⁾ Five Jātakas, S. 38.

³⁾ Beiträge zur Pali-Grammatik, S. 41.

⁴⁾ Pali Miscellany, I, S. 63, Note 19.

So lassen sich auch allein die gelegentlich erscheinenden Nebenformen erklären. Einen Beleg für *ludra* liefert Jāt. VI, 306, 26: *accāhitam kammam karosi ludram*¹⁾. *rudda* finde ich Jāt. IV, 416, 25: *ayam so luddako eti rud-darūpo sahāvudho*. Vielleicht beruht das anlautende *r* hier auf Assimilation an das folgende *r* von *rūpa*; B^d liest *luddarūpo. rūḷa*²⁾ (aus **rūḍa*, **ruḍḍa*, *raudra*) in Milindap. 275 (*tassa rūḷarūḷassa bhīmabhīmassa*) scheint wegen der Lingualisierung aus einem anderen Dialekte zu stammen.

Andererseits scheint es mir aber unmöglich, p. *ludda*, *luddaka* in der Bedeutung Jäger von sk. *ludha*, *ludhaka* zu trennen. Die zu erwartende Form würde natürlich *luddha* sein. Diese Form kommt aber in den birmanischen Handschriften des Jātaka tatsächlich vor, z. B. Jāt. III, 331, 12 *luddha*; II, 120, 15 *luddham*; IV, 178, 1; 179, 9 *luddho*; VI, 306, 26 *luddham*. In den drei letzten Fällen steht *luddha* sogar fälschlich für das Adjektiv *ludda*³⁾. *luddho* wird ferner ausdrücklich, neben *luddo*, in der Bedeutung Jäger in der Abhidhānappadīpikā gelehrt (s. Childers s. v.). In der Spiegelischen Ausgabe der Rasavāhinī ist ebenfalls überall *luddhako* usw. gedruckt (z. B. S. 25. 26. 29). Angesichts dieser Tatsachen dürfte es schwer sein, das Bestehen der Form *luddha* im Pali zu leugnen⁴⁾. Die beiden ähnlich klingenden Wörter sind aber offenbar schon früh miteinander verwechselt worden. Für den Inder lag es sehr nahe, in dem *luddha* einen *ludda* zu sehen. Der Jäger ist ein *ruddarūpo* (s. o.), ein *raudraḥ puruṣaḥ* (Kathās. 61, 59); er heißt *ghoraḥ* (Mbh. XII, 143, 10), *ugraḥ* (Mbh. XVI, 4, 22); sein Handwerk ist *raudram* (Mbh. XII, 143, 12), *ghoram* (Mbh. III, 207, 19) usw. Hemacandra gibt dem synonymen *vyādha* geradezu die Bedeutung *duṣṭa* (Anek. II, 244), und Bhāgavatap. III, 14, 35: *vyādhasyāpy anukampyānām strīnām devaḥ Satīpatih* gibt Śrīdharasvāmin *vyādhasya* durch *nirdayasya* wieder⁵⁾. Ich halte daher p. *ludda*, Jäger, für eine volksetymologische Umgestaltung eines ursprünglichen *luddha*.

Sanskrit *dohada*.

Dohada, im vedischen Sanskrit nicht belegt, ist ein in der klassischen Literatur überaus häufiges Wort. Es bezeichnet das seltsame Gelüste einer Schwangeren und wird daher oft auch in bezug auf die Bäume gebraucht, die nach der Sage Blüten treiben, wenn sie mit einem jungen Mädchen in Berührung kommen⁶⁾. Bisweilen wird es von den Kommentatoren geradezu durch *garbha* wiedergegeben; z. B. Raghuv. XIV, 71 *dohadalingadarśi*; Mall.

¹⁾ B^d liest *luddham*.

²⁾ In zwei Handschriften *rūḷa*.

³⁾ Andererseits findet sich in singhalesischen und zum Teil auch in birmanischen Handschriften auch *ludda* für den Adjektiv *luddha*, gierig; vgl. die Lesarten zu *issariyaluddho*, Jāt. III, 161, 23.

⁴⁾ Auch im Prakrit haben wir *loddhaa*, s. Vararuci I, 20; III, 3; Hemacandra I, 116; II, 79. ⁵⁾ Nach dem P.W.

⁶⁾ Siehe die Stellen im P.W. und die von Mallinātha zu Meghadūta II, 15 angeführten Strophen.

garbhacihnadarśi. Eine Nebenform ist *dohala*. Sie erscheint z. B. Mālavikāgn. (ed. Shankar P. Pandit) 45, 3; 54, 5; 56, 8. Ferner begegnet uns ein *daurhṛda* in derselben Bedeutung; siehe Halāyudha, Abhidh. II, 343; Hemacandra, Abhidhānac. 541; Raghuv. (ed. Shankar P. Pandit) III, 1: *Sudakṣiṇā daurhṛdalakṣaṇam* (Mall. *garbhacihnām*) *dadhau*; XIV, 26 *mukhena* . . . *anakṣaravyaṅṅitadaurhṛdena* (Mall. *daurhṛdam garbhaḥ*). Endlich erscheint auch noch ein *daurhṛda*; siehe Vaijayanṭi (ed. Oppert) 98, 360; Yājñ. III, 79 v. l. (nach P. W.), Suśruta I, 322; 323 usw.; Bhāvaprakāśa I, 71.

Im Pali lautet das Wort *dohaḷa*¹⁾. Reichliche Beispiele liefern Jātakas 57. 208. 292. 545. Ich möchte hier nur G. 2 des letzten Jātaka anführen:

Dhammo manujesu mātinam dohaḷo nāma janinda vuccati |
dhammāhaṭam nāgakuṇṭjara Vidhurassa haday' ābhipatthaye ||

Häufig ist auch die Ableitung *dohaḷinī*; z. B. Jāt. VI, 270, 1; 326, 13; und *dohaḷāyati*. Jāt. VI, 263, 11. In dem Sanskrit-Dialekte der nördlichen Buddhisten entspricht *dohala*; z. B. Mahāvastu II, 249, 9.

Was das Prākrit betrifft, so lehrt Vararuci (II, 12) und Hemacandra (I, 221) *dohala* für Sk. *dohada*. Belege aus Hāla und Mālavikāgn. gibt Pischel zu Hemacandra²⁾. Hemacandra lehrt I, 217 ferner den fakultativen Übergang des anlautenden Dentals in den Lingual. In Jainatexten finden sich denn auch tatsächlich beide Formen nebeneinander, wie man aus dem Glossar zu Jacobis Ausgewählten Erzählungen ersehen kann.

Von einheimischen Erklärungen des Wortes ist mir, abgesehen von der nachher zu erwähnenden Erklärung bei Suśruta, nur eine bekannt. Hemacandra leitet es im Kommentar zu Uṇādig. 244 von *duh* 'kṣaraṇe' mit dem Suffix *ada* für *uda* ab. Das beweist nur, daß er über die Entstehung des Wortes nichts mehr wußte. Im P. W. wird *daurhṛda* (s. v.) als ursprüngliche Form angesetzt, und diese Erklärung findet sich darnach auch bei Wackernagel, Altind. Gramm. § 194³⁾. Die Bedeutung könnte nach von Böhtlingk vielleicht ursprünglich nur 'Widerwille der Schwangeren gegen bestimmte Dinge' gewesen sein. Allein, wo das Wort vorkommt, bedeutet es stets im Gegenteil gerade das Verlangen der Schwangeren nach gewissen Dingen. Die Ableitung von *daurhṛda*, das im Mbh. in der Bedeutung Feindschaft belegt ist, wird daher meiner Ansicht nach durch die Bedeutung ausgeschlossen.

Die richtige Erklärung glaube ich bei Suśruta zu finden. Er spricht I, 322 über die Entwicklung des *garbha*: *caturthe (māsi) sarvāṅgapratyaṅgavibhāgaḥ pravvyaktataro bhavati | garbhahṛdayaprayaktabhāvāc cetanādhātur abhivyakto bhavati | kasmāt | tatsthānatvāt | tasmād garbhaś caturthe māsy*

¹⁾ Handschriftlich erscheint gelegentlich auch *dohala*; z. B. Jāt. II, 159, 1.

²⁾ In älteren Ausgaben findet sich fälschlich auch *dohaa*, z. B. Ratnāvali S. 21, 29 (Calcutta 1832), und *dohada*, z. B. Uttararāmac. S. 15 (Calcutta 1831).

³⁾ Nur Aufrecht hat, soweit ich sehe, diese Etymologie abgelehnt. Er bemerkt Halāyudha, S. 241, zu *daurhṛda*: This word was invented by some crazy etymologer.

abhiprāyam indriyārtheṣu karoti | dvihṛdayām ca nārīm dauhṛdinīm ācakṣate |
 'Im vierten Monat wird die Teilung aller Glieder und Nebenglieder deutlicher. Infolge der Ausbildung des Herzens des *garbha* entwickelt sich das Organ des Bewußtseins. Warum? Weil es sich im Herzen befindet. Daher zeigt der *garbha* im vierten Monat ein Verlangen nach Sinnesobjekten. Und eine Frau mit doppeltem Herzen nennt man *dauhṛdinī*.' Die gleiche Auseinandersetzung findet sich im Bhāvaprakāśa I. 71:

sarvāṅy aṅgāṅy upāṅgāni caturthe syuḥ sphuṭāni hi |
hṛdayavyaktabhāvena vyajyate cetanāpi ca ||
tasmāc caturthe garbhas tu nānāvastūni rāñchati |
tato dvihṛdayā yat syān nārī dauhṛdinī matā ||

Und ebenso bemerkt Mallinātha zu Raghuv. III. 1: *svahṛdayena garbhahṛdayena ca dvihṛdayā garbhīṇī | yathāha Vāhaṭah |*
mātrjām hy asya hṛdayam mātus ca hṛdayena tat |
sambaddham tena garbhīṇyāḥ śreṣṭham śraddhābhīmānanam ||

iti | tatsambandhitvād garbho dauhṛdam ity ucyate | sū ca tad-yogād dauhṛdinīti | tad uktam Saṁgrāhe | dvihṛdayām nārīm dauhṛdinīm ācakṣata iti ||

Diese Etymologie ist sprachlich wie sachlich befriedigend. Wir haben von einem **dvihṛd*, doppelherzig, schwanger, auszugehen, das in der Pali-form etwa **duhaḷī* lauten würde; vgl. *dutiya* für *dvitīya*, *duvidha* für *dvidvidha*, *duratta* für *dvirātra*, *dumatta* für *dvimātra*, *dujihva* für *dvijihva*, *duka* für *dvika*, *su* für *svi*¹⁾, und Kuhn, Beitr. S. 36. Dazu wurde, einem Sk. **dvaiṛḥda* entsprechend, ein Adjektiv *dohala* gebildet, das dann auch als maskulines Substantiv²⁾, mit stillschweigender Ergänzung von *kāmaḥ*, gebraucht wurde. Dieses Wort wurde in mittelindischer Zeit aus der Volkssprache ins Sanskrit übernommen, und zwar entweder ohne weiteres als *dohala* oder, da man sich des Zusammenhanges des zweiten Teiles mit *hṛd* offenbar noch bewußt war, als *dohada*; *dauṛḥda* und *daurhṛda* sind falsche Sanskritisierungen, die sich den bei Wackernagel S. LIII angeführten zur Seite stellen.

Daß die Erklärungen in den medizinischen Werken nicht etwa der Etymologie zuliebe zurecht gemacht worden sind, sondern die volkstüm-

¹⁾ Ich möchte hierher noch ein anderes Wort stellen, den Namen des Königs *Dilīpa*. In der Bengali-Rezension des Padmapurāṇa findet sich dafür überall die Form *Dvilīpa*. In G. 10 des Nimijātaka (541) finden wir einen König *Dudīpo*; handschriftliche Lesarten sind *Dutīpo*, *Dudīpo*. Im Bhūridattaj. (543), G. 129 lesen wir *Dujīpo*, allein die Lesarten *Dujīpo*, *Dūdīpo*, *Dudīpo*, *Dutīpo* und die Ähnlichkeit des ganzen Zusammenhanges lassen kaum einen Zweifel darüber, daß wir auch hier, wie schon Fausbøll angedeutet hat, *Dudīpo* zu lesen haben. Die Sanskrit- und Pali-Formen zusammengenommen führen also auf eine Form *Dvidīpa*, die dann weiter wohl auf *Dvidvīpa* zurückgeht. Zu dem Übergang von *d* in *l* vgl. Wackernagel, Altind. Gr. § 194. Ich bemerke übrigens, daß Ludwig *Dilīpa* aus *dili-ap* ableitet, Der doppelte Stammbaum des Somavanṣa, S.A., S. 3.

²⁾ Als Neutrum finde ich *dohada* nur bei Lexikographen und Kommentatoren wie Mallinātha.

liche Anschauung wiedergeben, ergibt sich teils aus Parallelstellen in der übrigen Literatur, teils aus allgemeinen Erwägungen. *Hṛdisthaś cetanā-dhātuḥ* heißt es Mbh. XIV, 43, 34; von den *kāmā ye hṛdi sthitāḥ*, den Wünschen, die im Herzen sitzen, wird im Śatapathabr. (XIV, 7, 2, 9) gesprochen. Es ist ferner aus den Kāvya's und der Erzählliteratur zur Genüge bekannt, daß nach indischem Glauben die Wünsche einer Schwangeren unbedingt erfüllt werden müssen, damit das Kind keinen Schaden leide¹⁾. Auch wird die Natur des Wunsches als Vorbedeutung für den Charakter des Kindes betrachtet²⁾. Beides ist aber nur verständlich, wenn diese *dohadas* als wirklich aus zwei Herzen kommend gefaßt werden, nicht nur aus dem der Mutter, sondern auch aus dem des Kindes. Der Name ist also nicht umsonst gewählt.

Zur Sage von R̥ṣyaśṛṅga.

Im Jahre 1897 habe ich in diesen Nachrichten einen Aufsatz über die R̥ṣyaśṛṅga-Sage veröffentlicht, in dem ich unter anderem auch den Nachweis zu führen versuchte, daß der Text der Sage in der Form, wie er heute im Mahābhārata steht, nicht ursprünglich sei, sondern eine Überarbeitung erfahren habe. In dem 1899 erschienenen ersten Bande seiner Mahābhārata-Studien hat Dahlmann diesen Versuch einer Kritik unterzogen und ist dabei zu dem Resultat gelangt, daß meine Methode 'unhaltbar und willkürlich' sei³⁾. Handelte es sich hier lediglich darum, ob Dahlmann ein paar Verse für echt hält, die meiner Ansicht nach interpoliert sind, so könnte die Sache füglich auf sich beruhen. Allein wir haben es hier mit einer Frage von prinzipieller Bedeutung zu tun, mit der Frage, ob wir an das Mahābhārata denselben Maßstab philologischer Kritik legen dürfen, mit dem wir jedes andere literarische Werk zu messen gewöhnt sind, oder ob tatsächlich dem indischen Epos gegenüber die Kritik keine Berechtigung hat, und so verlohnt es sich wohl der Mühe, noch einmal auf die Sache zurückzukommen.

Ich hatte in jenem Aufsätze auf gewisse innere Widersprüche in der Darstellung der Sage hingewiesen und war bei genauerer Untersuchung zu dem Resultate gelangt, daß sie ihren Ursprung nachträglicher Überarbeitung verdanken. Dahlmann erklärt (S. 283), daß meiner ganzen Argumentation die kritische Grundlage fehle, und begründet dies Urteil in folgender Weise:

'Das Epos nahm viele Sagen auf, unbekümmert darum, ob in den Einzelheiten der Darstellung Übereinstimmung waltete oder nicht. Die Zykliker hatten die Sammlungen dieser Art vorbereitet. Die verschiedensten

¹⁾ Siehe auch Yājñ. III, 79: *dohadasyāpradānena garbho doṣam avāpnuyāt*.

²⁾ Siehe Suśruta und Bhāvaṇṇaśā a. a. O.

³⁾ S. XXXIV.

Sagenstoffe oder verschiedene Redaktionen einer und derselben Legende waren von ihnen ineinander verarbeitet, verknüpft und verflochten worden, so daß wir tatsächlich Fragmente unterschiedener Darstellungen, Produkte verschiedener Paurāṇika vor uns haben. Aber darin lag eben das Wesen der zyklischen Rhapsodie, daß sie bestrebt war, den immensen Legenden-schatz der einzelnen Schulen und Familien immer enger und systematischer zu vereinigen. Sammlung der verschiedenen Sagenstoffe war das Hauptziel, nicht Ausgleich der unterschiedenen und wohl widersprechenden Züge der verschiedenen Redaktionen. Die einheitliche Sammlung, d. h. die von einer Hand bewerkstelligte Diaskeuase des im Mahābhārata vereinigten Stoffes bedingt deswegen keinesfalls Ausschluß aller widersprechenden Sagenzüge. Und es ist kritisch ganz unzulässig, verschiedene und — sagen wir einmal — widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes darum von einheitlicher und gleichzeitiger Sammlung innerhalb des Mahābhārata auszuschließen, weil sie diese Verschiedenheiten zeigen. Die letzteren bezeugen das Vorhandensein verschiedener Redaktionen, widerstreben aber nicht der gleichzeitigen Aufnahme in ein Mahāgrantha.'

Bestimmt genug klingen diese Aussprüche über die Tätigkeit der 'Zykliker', über das Wesen und die Ziele der zyklischen Rhapsodie und die Art der epischen Diaskeuase. Wenn uns Dahlmann nur auch die Beweise dafür liefern wollte! So stellt er uns allerlei Möglichkeiten als gesicherte Tatsachen hin. Denn daß es zum Beispiel möglich ist, daß verschiedene oder gar widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes in einer Sammlung erscheinen, wird niemand bestreiten wollen; ist es doch in späteren, zweifellos von einer Hand herrührenden Sammelwerken tatsächlich der Fall. So erscheint zum Beispiel in Somadevas Kathāsarit-sāgara die Sage von Unmādinī an drei verschiedenen Stellen (III, 1, 63ff.; VI, 7, 62ff.; XII, 24, 3ff.) in drei verschiedenen Fassungen. Die Möglichkeit einer Annahme ist aber noch kein Beweis für ihre Richtigkeit, und den Beweis, daß das Mahābhārata den Charakter eines Sammelwerkes von Anfang an besessen habe, hat Herr Dahlmann meines Erachtens bisher nicht erbracht.

Indessen, diese Frage kommt in unserem speziellen Falle gar nicht in Betracht, denn die R̥syaśṛṅga-Sage wird im Mahābhārata nicht mehrere Male in abweichender Form erzählt, sondern nur einmal, in III, 110—113, hier aber mit inneren Widersprüchen. Nach Dahlmann erklären sie sich so, daß der Diaskeuast verschiedene Redaktionen der Sage ineinander verarbeitete: 'Was Lüders Umarbeitung nennt, kann ebensogut von dem einen Diaskeuasten des Mahābhārata ausgegangen sein, der für seine Zwecke verschiedene Redaktionen ergänzend vereinigte' (S. 286). Gewiß, an und für sich 'könnte' es von dem Diaskeuasten ausgegangen sein. Glaubt denn Dahlmann wirklich, daß andere Leute nicht auch schon an diese Möglichkeit gedacht haben? Ich wenigstens habe mir an jener Stelle (S. 5f.)

ausdrücklich die Frage vorgelegt, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufgenommen habe oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase geändert wurde. Und die Antwort auf diese Frage lautet meiner Ansicht nach so klar und deutlich, wie man es nur wünschen kann.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller buddhistischen Fassungen, des Harivaṁśa und des Buddhacarita, spielte in der alten Fassung die Königstochter Śāntā die Rolle der Entführerin. Nach dem heutigen Texte des Mahābhārata wird R̥ṣyaśṛṅga von einer Hetäre entführt, allein in der Rahmenerzählung, die von keinem anderen als dem Diaskeuasten herrühren kann¹⁾, wird gefragt: 'Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königstochter, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte?' Daraus folgere ich, daß der Diaskeuast die Sage in der alten Fassung mit der Śāntā als Entführerin aufnahm, und daß ein Späterer in der Erzählung die Śāntā in eine Hetäre verwandelte — was sich, nebenbei bemerkt, durch geringfügige Textänderungen bewerkstelligen ließ —, dabei aber vergaß, auch die Frage der Rahmenerzählung in diesem Sinne abzuändern. Ich weiß nicht, wie man sich dieser Schlußfolgerung entziehen will. Dahlmann freilich wird vielleicht sagen: 'Nein; der Dichter-Diaskeuast kannte beide Fassungen. Die Fassung mit der Hetäre legte er seiner Darstellung zugrunde; daß ihm auch noch eine andere mit der Königstochter als Entführerin bekannt sei, hat er eben durch jenen Satz in der Rahmenerzählung andeuten wollen.' Solcher Argumentation würde man allerdings machtlos gegenüberstehen. Aber damit wäre auch dem Mahābhārata das Urteil gesprochen. Es wäre in dem Falle nicht das Werk einer 'genialen Kraft', sondern das eines Idioten und stände als solches allerdings außerhalb des Bereiches einer vernünftigen Kritik. Indessen tue ich Herrn Dahlmann vielleicht Unrecht, wenn ich ihm derartige Anschauungen zuschreibe. Denn über diese Änderung des ursprünglichen Textes, die wichtigste von allen, da durch die Einführung der Hetäre ein ganz neuer Zug in die Sage kommt, — über diese Änderung schweigt Herr Dahlmann vollständig. Und doch trägt er kein Bedenken, die von mir angewandte Methode in Bausch und Bogen als unhaltbar und willkürlich zu verwerfen!

Ausführlich verbreitet sich Dahlmann dagegen über die von mir angenommenen Änderungen im Anfang des Textes. Ich kann ihm indessen den Vorwurf nicht ersparen, daß er meine Bemerkungen offenbar nur sehr flüchtig gelesen hat. Er schreibt mir Ansichten zu, die ich nie gehabt habe. Er sagt (S. 284): 'Nach Lüders gehört die Erzählung vom Zorne der Brahmanen und von der als Strafe folgenden Dürre überhaupt nicht zur ältesten Fassung.' Ich habe nirgends eine derartige törichte Behauptung aufgestellt. Sämtliche Fassungen der Sage mit Ausnahme der des Mahāvastu²⁾ berichten,

¹⁾ Siehe die Bemerkungen S. 6.

²⁾ Natürlich fehlt die Dürre auch bei Kṣemendra, der die Erzählung des Mahā-

daß im Lande des Königs eine Dürre ausbrach, der nur dadurch abgeholfen werden konnte, daß man den Ṛṣyaśṛṅga ins Land holte. Die Dürre ist als Begründung der Expedition der Königstochter ein ganz unerläßlicher Zug der Sage; wie abgeschmackt, ja unbegreiflich die Erzählung ohne ihn wird, das läßt sich am deutlichsten gerade aus dem Mahāvastu erschen. Wenn daher Dahlmann gewissermaßen als eine Konzession an mich versichert: 'Gewiß ist die Verführung Ṛṣyaśṛṅgas in sich nicht abhängig von der Dürre, ebensowenig hat in sich die Dürre etwas mit Ṛṣyaśṛṅgas Erlebnissen zu tun', so ist das ein Geschenk, das ich energisch zurückweisen muß. Dahlmann bringt hier wieder einmal ganz verschiedene Dinge durcheinander. Was ich tatsächlich behauptet habe und noch behaupte, ist, daß in der ursprünglichen Fassung die Entstehung der Dürre nur kurz durch 'ein Versehen des Purohita des Königs' motiviert war, wie sie in ähnlicher neben-sächlicher Weise in den Fassungen des Padmapurāṇa, des Rāmāyaṇa usw. begründet ist. Erst nachträglich wurde die ausführliche Motivierung der Entstehung der Dürre hinzugefügt, die Geschichte von der Beleidigung des Brahmanen durch den König usw., die allerdings mit der eigentlichen Ṛṣyaśṛṅga-Sage gar nichts zu tun hat¹⁾. Ich kann es mir unter diesen Umständen wohl ersparen, auf die Ausführungen Dahlmanns hier näher einzugehen, um so mehr, als er neues Material, das zur Lösung der Frage beitragen könnte, nicht beibringt. Er kämpft nur mit den Waffen einer Dialektik, die vielleicht für einen Augenblick blendet, von der ich mir aber keinen dauernden Nutzen für die Wissenschaft zu versprechen vermag²⁾.

vastu einfach versifiziert hat; siehe unten S. 69. Von der ganz umgestalteten Erzählung bei Hemacandra sehe ich hier überhaupt ab.

¹⁾ Ein Mißverständnis hätte eigentlich ausgeschlossen sein sollen, da ich auf S. 4 den Sanskrittext mit Hervorhebung der meiner Ansicht nach unechten Zeilen abgedruckt habe.

²⁾ Als eine Probe möge das Folgende dienen. Auf S. 286 schreibt Dahlmann: 'Oder will Lüders behaupten, daß dem Diaskeuasten nur eine Fassung zu Gebote gestanden habe. Wenn er das aber nicht beweisen kann, wenn es vielmehr feststeht, daß der Diaskeuase die Itihāsa-Literatur in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorlag, dann läßt sich auch nicht von Umarbeitung des Mahābhārata sprechen, weil sich Elemente verschiedener Quellen zeigen, die sich hier dem Purāṇa, dort dem Rāmāyaṇa, an dritter Stelle der buddhistischen Literatur nähern. Lüders möge einmal das ganze zyklische 'Vāṣiṣṭham ākhyānam' des dritten Buches oder den Nahusha-Zyklus untersuchen; er wird finden, wie das Bestreben obwaltet, eine Legende an die andere zu reihen, Szenen verschiedener Textredaktionen in ein Ganzes zu bringen, lediglich um den gleichen Stoff zu einem engeren Ganzen als Zyklus zu vereinigen. Wieviele Über- und Umarbeitungen wären da anzunehmen!' Das ist nichts als Rhetorik. Was soll der Hinweis auf das Vāṣiṣṭham ākhyānam und den Nahusha-Zyklus? Ganz abgesehen davon, daß sie ein recht schlechtes Analogon bilden, da ja von einer Sammlung von Sagen über Ṛṣyaśṛṅga, von einem 'Ṛṣyaśṛṅga-Zyklus' gar nicht die Rede sein kann, was nötigt denn zu der Annahme, daß die Verhältnisse bei der Ṛṣyaśṛṅga-Sage genau so liegen wie dort? Angenommen, Dahlmann hätte recht, eine Spezialuntersuchung ergäbe, daß der Diaskeuast verschiedene Sagen über Vāṣiṣṭha

Anstatt hier die Gründe zu wiederholen, warum meiner Ansicht nach der Text verändert und zwar nach der Diaskeuase verändert worden ist, will ich daher lieber auf einige Tatsachen hinweisen, die sich aus einer Vergleichung des Textes der Sage in der Grantha-Rezension mit dem der Vulgata ergeben. Der neue Text wird auch über das Verhältnis des Padmapurāṇa zum Mahābhārata Klarheit schaffen und zeigen, daß die ablehnende Haltung Dahlmanns gegenüber meiner Annahme einer Beeinflussung des Epos durch das Purāṇa nicht gerechtfertigt ist.

Der folgende Text ist der Grantha-Handschrift der Royal Asiatic Society, Whish No. 62 (1), entnommen. Die R̥ṣyaśṛṅga-Sage füllt in G¹⁾ die adhyāyas 111—114 = N 110, 22—113²⁾. Die Handschrift ist sehr nachlässig geschrieben, und es läßt sich unmöglich bestimmen, wie weit man berechtigt ist, die richtigen Lesarten von N einzusetzen. Ich ziehe es daher vor, den Text genau in der Gestalt zu geben, wie er in der Handschrift vorliegt³⁾.

Lomaśaḥ |

- 1 *ṣā devanadī puṇyā Kauṣikī Bharatarṣabha* |
Viśvāmītrāśramo ramya ṣa tāta prakāśate || [110, 22]
- 2 *āśramas caiva puṇyākhyāḥ Kāśyapasya mahātmanaḥ* |
R̥ṣyaśṛṅgas suto yasya tapasvī samyatendriyaḥ || [23]
- 3 *tapaso yaḥ prabhāvcna varṣayām āsa Vāsavaṁ* |
anāvṛṣṭya bhayād yasya vararṣa ValaVṛtrahā || [24]
- 4 *mṛṣāṁ jātāsa tejasvī Kāśyapasya sutaḥ prabho* |
ṛṣayo Romapādasya yaś cakārātbhutam mahat || [25]
- 5 *nivṛttiteṣu sasyeṣu yasmai Śāntān dadau nṛpaḥ* |
Romapādo duhitaraṁ Sāvitṛm Savitā yathā || [26]

Yudhi |

- 6 *R̥ṣyaśṛṅgaḥ katham mṛṣām utpannaḥ Kāśyapā dvijaḥ* |
viruddhayanisaṁsargaṁ kathaṁ ca tapasā vṛtaḥ || [27]

und Nahuṣa gesammelt und in das Epos aufgenommen habe, inwiefern würde denn dies Ergebnis den Nachweis entkräften, daß der Text der R̥ṣyaśṛṅga-Sage interpoliert worden ist? Und was soll die Behauptung beweisen, die Itihāsa-Literatur habe der Diaskeuase in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorgelegen? Ich bezweifle keinen Augenblick, daß das eine oder andere Itihāsa schon zur Zeit der Diaskeuase des Mahābhārata in verschiedenen Fassungen existierte; daraus folgt aber doch nicht, daß es nun auch von der R̥ṣyaśṛṅga-Sage damals schon mehrere Fassungen gegeben haben muß? Es läßt sich im Gegenteil mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten, daß zur Zeit der Diaskeuase nur die ältere Fassung der Sage bestand. Und dies durch eine eingehende Prüfung eines beträchtlichen Materiales gewonnene Ergebnis glaubt Dahlmann mit ein paar allgemeinen Phrasen umstoßen zu können.

¹⁾ Mit G bezeichne ich den Text der Grantha-Handschrift, mit N die in Nāgarī gedruckten Ausgaben, wobei durch N^b und N^c zwischen den in Bombay und Calcutta erschienenen Ausgaben unterschieden wird.

²⁾ Adhyāya 110 schließt in G mit der Geschichte von dem wunderbaren Berg R̥ṣabhakūṭa (in G Vṛṣabhakūṭa). Die Einteilung von G ist sicherlich die bessere.

³⁾ Die Zahlen rechts in eckigen Klammern beziehen sich auf die entsprechenden Strophen in N^b.

- 7 kimartthañ ca bhayāt tasya Śakro bālasya dhīmataḥ |
anāvṛṣṭyāṁ pravṛttāyāṁ vavarṣa Vala Vṛttrahā || [28]
- 8 kathanirūpā ca Śāntābhūd rājaputrī pativrata |
lobhayām āsa yā celo mṛgībhūtasya tasya vai || [29]
- 9 Romapādaś ca rājarsir yjathāśrūyata dhārmika |
katham vai viṣaye tasya navarṣat Pākaśāsanah || [30]
- 10 etan me bhagavān sarvaṁ viśtāreṇa yathātatham |
vaktum arhasi śuśrūṣod R̥ṣyaśṛṅgasya ceṣṭitam || [31]

Lomaśaḥ |

- 11 Vibhaṇḍakasya brahmarṣes tapasū bhāvitātmanah |
amoghavīryasya sata Prajūpatisamadhyutiḥ || [32]
- 12 śruṇu putro yathā jāto R̥ṣyaśṛṅgaḥ pratāpavān |
mahādhyutiḥ mahātejā bāla sthāvirasammataḥ || [33]
- 13 mahāhrataṁ samāsūdyā Kāśyapas tapasi sthitaḥ |
dīrghakālapariśrūnto ṛṣir devarṣisammataḥ || [34]
- 14 tasya relah pracaskanda dṛṣṭrūpsurasam Urvaśim |
apsupasparśato rājan mṛgī tac cāpibat tadā || [35]
- 15 saha toyena tṛṣitā sā garbhany abhavat punaḥ || [36a]
amoghatvād vidheś caiva bhāvitvād eva nirmmitāt || [37b]
- 16 tasyām mṛgyām samabhavat tasya putro mahān ṛṣiḥ ||
tasyaśṛṅgas taponityo vana eva vyavaraddhata || [38]
- 17 tasya ṛṣyaśṛṅgaṁ śirasi rājann āsīn mahātmanah |
te R̥ṣyaśṛṅga ity uktas sa tadā Pāṇḍavarṣabha || [39]
- 18 vasate dṛṣṭapūrvonyah pitur anyatra mānuṣaḥ |
tasmāt tasya mano nityaṁ brahmacaryyebhavan nṛpa || [40]
- 19 etasminn eva kāle tu sakhā Darśathasya vai |
Romapāda iti khyāto hy Amgānām īśvarobhavat || [41]
- 20 tena kāmāḥ kṛtā mithyā brāhmaṇebhya iti śrutiḥ | [42a]
daivopahatasatvena dharmmajñenāpi Bhārata |
- 21 sa brāhmaṇoparityaktas tathā Bhāratasattama || [42b]
purohitāpacāreṇa tasya rājño yadṛchṣayā |
- 22 na vavarṣa sahasrākṣas tatopīḍyanta vai prajāḥ || [43]
sa brāhmaṇān paryyapṛchśat tapoyuktān manīṣiṇaḥ |
- 23 pravārṣaṇe surendrasya samartthaḥ pṛthivīpatiḥ | [44]
katham pravārṣe Parjanya upāyah parimṛśyatām ||
- 24 tam ūcuś coditās tena svamatāni manīṣiṇaḥ | [45]
tatras tv eko munivaras taṁ rājānam uvāca ha ||
- 25 kopitās tava rājendra brāhmaṇā nistutiṇi caraḥ | [46]
R̥ṣyaśṛṅgam munivaram ānayasvādya pārtthiva |
- 26 aiṇeyam anabhijñāñ ca nārīṇām ārjave rataṁ || [47]
sa ced avatared rājan viṣayan te mahātapaḥ |
- 27 sadyaḥ pravārṣe Parjanya iti me nāsti saṁśayaḥ || [48]
etach śrutvā vanaṁ rājā gatvā niṣkṛtim ātmanah |

- 28 *sa kṛtvā punar āgachśat prasanneṣu mahātmasu || [49]*
rājānam āgataṁ jñātvā pratisañjajṛhuḥ prajāḥ | [50a]
- 29 *sa ca tāḥ pratiṣagrāha piteva hitakṛt sadā ||*
tatoṁgapatir āhūya sacivān mantrakovidāḥ | [50b]
- 30 *R̥ṣyaśṛṅgāgame yatnam akaron mantraniścaye ||*
nāddhyagachśad upāyan tu tair amātyais sahācyutaḥ | [51]
- 31 *śāstrajñais sacivair nnityaṁ nityaṁ ca paratiṣṭhataṁ ||*
tata ānāyayām āsa vāramukhya māhīpatiḥ | [52]
- 32 *veśyās sarvatra niṣkrāntās tā uvāca sa pārtthivaḥ ||*
R̥ṣyaśṛṅgam ṛṣeḥ putram ānayaaddhvam upāyataḥ | [53]
- 33 *lobhayitvā hi mā viśvaṁ viṣayam mama śobhanāḥ ||*
tā rāyabhayabhītās ca śāpabhītās ca yoṣitaḥ | [54]
- 34 *aśakyam ūcus tat kāryyaṁ viṣaṇṇā gatacetasāḥ ||*
tatra tv ekā jaradyoṣā rājānam idam abravīt | [55]
- 35 *prayatiṣye mahārāja tam ānetun tapodhanam ||*
abhipretāṁs tu me kāmān samanujñātum arhasi | [56]
- 36 *tataś śakṣye lobhayitum R̥ṣyaśṛṅgam ṛṣes sutam ||*
tasyās sarvam abhiprāyam anvarjānas sa pārtthivaḥ | [57]
- 37 *dhanaṁ ca pradadau bhūri ratnāni vividhāni ca ||*
tato rūpeṇa sampannā vayasā ca mahīpate |
- 38 *striya ādāya kāścīt sū jagāma vanam añjasā || [58]*
- || ity Āraṇyaparvaṇi R̥ṣyaśṛṅgopākhyāne ekādaśasatataṁ moddhyāyāḥ ||*

Lomaśaḥ |

- 1 *sū tu nāryy āśramaṁ cakre rājakāryyārtthasiddhaye |*
sandeśāc caiva nṛpate svasāddhyāc caiva Bhārata || [111,1]
- 2 *nānāpuṣpaphalair vṛkṣaiḥ kṛtrimair upaśobhitam |*
nānāpuṣpaphalopetai svādukāmaphalapradaiḥ || [2]
- 3 *atīva ramaṇīyan tad atīva ca manoharam |*
cakre nāryy āśramam ramyaṁ atbhutopamadarsanam || [3]
- 4 *tato nibaddhya tān nāvam mām api Kāśyapāśramāt |*
cārayām āsa puruṣair vihāraṇ tasya vai muneḥ || [4]
- 5 *tato duhitarāṁ veśyāṁ tvamādhāyetikṛtyatām |*
dr̥ṣṭvāśramam Kāśyapasya prāhiṇot buddhisamṃyutām || [5]
- 6 *sū tatrāgatya kuśalā taponityasya sannidhau |*
āśramam tam samāsādya dadarśa tam ṛṣes sutam || [6]

veśyā |

- 7 *kaccin nu te kuśalan tapasvi*
pitā ca te kaccid ahitatejāḥ |
kaccit bhāvan nṛpa te cāśramesmin
tvām vai draṣṭum sāmpratam āgatāsmi || [7]
- 8 *kaccit tapodharmma te tāpasānām*
kaccic ca vo mūlaphalam prabhūtam |

ṅga |

9 mugdho bhavān jyotir iva prakāśate
manye cāham tvām abhivūdantiyyam |
pādyan teham sanipradāsyāmi kāmān
yathādharmmamūlaphalāni caiva || [9]

10 kāśyān bṛsyām āsve yathopajōṣaṁ
kṛṣṇājinenāvṛtāyanam sabhāṇyām |
kva cāśramas tūvaka nūma cedam
vada brahman carase devatatvam || [10]

11 mamāśramam Kāśyapaputra ramyas
triyojanaś śailam imam pareṇa |
tatrā svadharmmonapivādhanaṁ no
na codakam pādyaṁ upasprśāmaḥ || [11]

12 phalāni pakvāni dadāni teṣām
bhallātakāny āmalakāni caiva |
bilvāni caiveṁgudadhanvakāni
priyālakānām kāmakānām kuruṣva || [13]

13 sā tāni sarvāṇi visarjjayitvā
bhakṣyān mahārhan pradadau ca tasmai |
tānn Ṛṣyaśṛṅgāya mahārasāni
bhṛṣam svarūpāni ca modakāni || [14]

14 dadau ca mālyāni sugandhavanti
citrāṇi vāsāṁsi ca bhānumanti |
pānāni cāgrāṇi tato maimoda
ca krīḍac caiva prajahāsa caiva || [15]

15 sā kantukenāramatāsya māte
vibhajyamānā phalitām lateva |
gātraiś ca gātrāṇi niśicyamānā
samāśliṣac cāsakṛd Ṛṣyaśṛṅgam || [16]

16 cūtān asokāṁs tilakāś ca vṛkṣān
prapuspātāny avanamyāvibhajya |
vilajjamāneva madābhibhūtā
pralobhayām āsa sutam maharṣeḥ || [17]

17 athā Ṛṣyaśṛṅgas tu tat samīkṣya
punaḥ punaḥ pīḍyā ca kāyam asyā |
hy apekṣamāṇo śanakair jagāma
kṛtvāgnihotrasya tathā videśam || [18]

7 MS. Interpunktionszeichen hinter punaḥ punaḥ. Interp. fehlt hinter asyā.
hinter jagāma. Interp. fehlt hinter videśam.

- 18 *tasyām gatāyām madanena matto*
vicetasāś cābhavad Ṛṣyaśṛṅgaḥ
tām eva bhāvena gatena śūnyo
vinīśvasann ārttarūpo babhūva || [19]
- 19 *tato muhūrttād dharipīṅgalākṣa*
praveṣṭito romabhir ānakhaṁ sa |
svāddhyāyavān vṛttasamādhiyukto
Vibhaṇḍakāt Kāśyapaḥ prādur āsit || [20]
- 20 *sopaśyad āśīnam upetya putraṁ*
ddhyāyantam ekaṁ viparītacittam |
vinīśvasantam muhur ūrddhavadṛṣṭim
Vibhaṇḍakaḥ putram uvāca dīnam || [21]
- 21 *na kalpitā samidhaḥ kin nu tāta*
kaccid dhutañ cāgnihotran tvayādya |
sunirmuktam sruksruvaṁ homapātram
kaccit savatsā ca kṛtā kṛtvayādya || [22]
- 22 *na vai yathāpūrvam ivāsi putra*
cintāparaś cāsi vicetanaś ca |
vinotimantraḥ kim ihādya khinnah
prchśāmi tvām ka ihāgatobhūt || [23]
- || *ity Āraṇyaparovani dvādaśaśatatamoddhyāyaḥ ||*

Ṛṣyaśṛṅgaḥ |

- 1 *ihāgato jaṭilo brahmacārī*
na vai dīrgho nātihrasvo manasvin |
suvarṇavarṇaḥ kamalāyatākṣo
sutas surāṇām iva śobhamānaḥ || [112, 1]
- 2 *samṛddharūpas saviteva dīptas*
sudhakṣṇakṣṇākṣataraś cakorāt |
nīlāḥ prasannāś ca jaṭās sugandhār
hiraṇyaraṅgajugrathitās sudīrghāḥ || [2]
- 3 *ārādharūpaḥ punar asya karṇe*
vibhrājate vidyud ivāntarikṣam |
drav cāsya piṇḍāv adadhareṇa kaṇṭham
ajātalomau sumanoharau me || [3]
- 4 *vilagnamaddhyaś ca sunāpideśe*
kaṇṭhe ca tasyātīkṛtapramāṇam |
taddhāsya cirāntarītāv iti
hiraṇmayī mekhalā me yatheyam || [4]
- 5 *viceṣṭamānasya ca tasya tāni*
kūjanti mattās saraśīva haṁsāḥ |

- cīrāṇi tasyālbhutatadarśanāni*
nemāni tadvan mama rūparanti || [6]
 6 *vastraṇ ca tasyālbhutatadarśanīyyam*
samāhṛtaṁ hrādayatīva cetah |
puṁskokilasyeva ca tasya vāṇīm
tām śruṇvato mentaritoyam ātmā || [7]
 7 *yathā vanaṁ mādharavamāsamaddhye*
samīritaṁ śvasanēnābhibhāti |
tathā sa cūpy uttamagandhapuṇya-
niṣevyamāṇaḥ parane tāta || [8]
 8 *susamīyatāś cāpi jāṭā viriktā*
dvaidhīkṛtā bhānti lalātadeśe |
karnaṁ ca citraṁ varacakravākais
samāṛṇtau tasya surūparatbhīḥ || [9]
 9 *tathā phalaṁ vṛttam atho vicitraṁ*
samāharat pāṇinā dakṣiṇena |
tat bhūmim āsādy punaḥ punaś ca
samutpapady albhutarūpam uccaiḥ || [10]
 10 *tac cāpi hitvā parivarttate sā*
vāteritā vṛkṣa ivāvaghūrṇaḥ |
taṁ prekṣya me putra ivāmarāṇām
pratīḥ paran taṁta ratiś ca jātāḥ || [11]
 11 *sa me samāśliṣya punaś śarīraṁ*
jāṭasu grhya savanamya vaktraḥ |
vaktre ca vaktraṁ praṇidhāya śabdaṁ
cakāra yan mejanayat praharṣaṁ || [12]
 12 *na cāpi pādyaṁ bahu manyatesau*
phalāni cemāni mayā kṛtāni |
evamvratosmīti ca mām avocaḥ
phalāni cānyāni navāny adān me || [13]
 13 *mayopayuktāni phalāni tāni*
nemāni tulayāni rasāni teṣāṁ |
na cāpi teṣā tvag iyaṁ yatheṣāṁ
sārāṇi naiṣāṁ iva santi teṣāṁ || [14]
 14 *toyāni caivātirasāni mahyaṁ*
prādāt sa vai pātum udārarūpaḥ |
pītraiṣa tāny abhidhikaṁ praharṣo
mamābhavat bhūś caliteva cāsīt || [15]
 15 *imāni citrāni sagandhavanti*
mūlāni tasya grathitāni pāṇaḥ |
yāni prakīryyaiva gatas tvam eva
sa āśraman tapasā dyotamānaḥ || [16]

16 *gatena tenāsmi kṛte vicetano*
gātrañ ca te saṁprati tapyatīva |
ichśāmi tasyāntikam āśu gantum
tañ caiva nityaṁ parivarttamānam || [17]

17 *ichśāmi tasyāntikam eva tāta*
kā nāma sā vratacaryyā ca tasya |
ichśāmy ahaṁ caritum tena sārddham
yathā tapas sañcarity ugradharmam || [18]

|| *ity Āraṇyaparvaṇi R̥ṣyaśṛṅgopākhyāne pituḥ putrasaṁvādo*
nāma trayodaśasatatas sargaḥ ||

Vibhaṇḍakaḥ |

1 *rakṣāṁsi caitāni caranti putra*
rūpeṇa tenātbhutadarśanena |
atulyarūpāṇy atighoravanti
vighnan tathā tapasaś cintayanti || [113, 1]

2 *satūparūpāṇi tu tāta bhūtvā*
vilobhya bhūpo vividhair upāyair |
sukhāc ca lokāc ca nipātayanti
tāny ugrarūpāṇi murīn vaneṣu || [2]

3 *na tāni seveta munir yyatātma*
satān lokān prārthayānaḥ kathañcit |
kṛtvā vighnan tapasas tādāsanti
tapodhanān tapasaḥ patanti || [3]

4 *asajjanenācaritāni putrā*
pāpāṇy ameyāni mādhuṇi tāta |
mālyāni caitāni na vai munīnām
vratāni citrovalagandhavanti || [4]

5 *rakṣāṁsi tānīti nivāryya putram*
Vibhaṇḍakas tān mṛgayām babhūva |
nāsādayām āsa yathā tryahīna
tathā sa paryyāpavṛtośramāya || [5]

6 *yathā punaḥ Kāśyapo vai jagāma*
phalāny āharttum vidhinā saśrameṇa |
tathā puṇar llopayitum jagāma
sā veśyā yoṣin munim R̥ṣyāśramam || [6]

7 *prahaṣtas*
saṁbhrāntarūpopy abhavat tadānīm |
provāca cainām bhavadāśramāya
gachśāva cāsi na pitā mameti || [7]

8 *tato rājan Kāśyapasyaikaputram*
praveśya nāgena vimucya nādam |

- pramodayantyo vividhair upāyair*
ājagmur Amgādhipates samīpani || [8]
 9 *saṁsthāpya tam āśramadarśanāya*
santāritā navam atīva śubhram |
tīrāpādūya tathaiiva cakre
rājā gūḍho nāma vanam vicitram || [9]
 10 *antaḥpure tan tu niveśya rājā*
Vibhaṇḍakasyātmajam ekaputram |
dadarśa meghais suhasū prahr̥ṣtam
āpūryyamāṇaṁ ca jagar jalena || [10]
 11 *sa Ropadūdaḥ paripūrṇakūmas*
sutān dadāv R̥ṣyaśṛṅgāya Śāntān |
kopapratīkāraratan te cakre
gobhiś ca mārgeṣv atha karṣaṇaṁ ca || [11]
 12 *Vibhaṇḍakāśyāvrajaś ca rājā*
paśūn prabhūn paśurūpīmś ca vīrān |
samāviśat putragṛddhnur mmaharṣi
Vibhaṇḍakaḥ paripṛchśed yathāvat || [12]
 13 *na vaktavyaḥ prām̐śalibhir bhavatbhiḥ*
putra te paśavaḥ karṣaṇaṁ ca |
kin te priyam kin priyatā maharṣe
tadā sma sarve tava vāci baddhaḥ || [13]
 14 *athopāyān sa munis̐ śāntakopa*
svam āśramam mūlaphalam pragṛhya |
anveṣamāṇas̐ ca na tatra putram
dadarśa cukrodha tataḥ param saḥ || [14]
 15 *tatas sa kopena vidāryyamāṇas*
tach śamkamānoṁgapater viyānam |
jagāma yaṁ vā prati dhakṣyamāṇas
tam āharājaṁ viṣayaṁ ca tasya || [15]
 16 *sa vai śrāntaḥ kṣudhitaḥ Kāśyapas tām*
ghoṣān samāsāditavān samṛddhān |
gopaiś ca tair vividhaiḥ pūjyamāno
rājendra tān rātrim uvāsa tatra || [16]
 17 *saṁprāpya satkāram atīva hr̥ṣtaḥ*
provāca kasya prakṛtās sa saumyāḥ |
ūcus tatas te mabhigamya sarve
dhanan tapo vihitam sutasya || [17]
 18 *evam sa deśeṣv avasarjyamānās*
tāms tāms̐ ca gr̥hṇan vibudhan pralāpān |
praśāntabhūyiṣṭharaajāḥ prahr̥ṣtās
samāsasādāṁgapatiṁ purastham || [18]

- 19 *saṁpūjitas tena nararṣabheṇa*
dadarśa putram tridive yathendram |
tata snuṣāṇ caiva dadarśa Śāntāṁ
saudāminīm dyaus caratīm yathaiiva || [19]
- 20 *grāmāṁś ca ghoṣāṁś ca sutaṁ ca dṛṣtvā*
Śāntāṁ ca śāntaḥ paramosya kopah |
cakāra tasmai paritaḥ prasādam
Vibhaṇḍako bhūmipater narendra || [20]
- 21 *sa tatra nikṣipyā sutam maharṣir*
uvāca sūryyāgnisamaprabhāvaḥ |
jāte putre vanam eva vrajethā
rājñah priyāṇy asya sarvāṇi kṛtvā || [21]
- 22 *sa tad vacaḥ kṛtavān R̥ṣyaśṛṅgo*
yathā ca yatṛāsya pitā babhūva |
Śāntā cainaṁ paryyacarad yathā vai
khe Rohiṇīm Somam ivānuraktā || [22]
- 23 *Arundhatīva subhagā Vasiṣṭham*
Lopāmudrā cāpi yathā hy Agastyam |
Naḷasya vā Damayantī yathābhūd
yathā Śacī vajradharasya caiva || [23]
- 24 *Nālāyanī cendrasenaṁ yathaiiva*
vaśyā nityam Mautgalyasyājamīdha | [24a]
yathā Sītā Dāśarather mmahātmano
yathā tava Draupadīva |
- 25 *tathā ca R̥ṣyaśṛṅgaṁ vanastham*
prītyā yuktā paryyacaran narendra || [24b]
tasyāśramaḥ pūrṇa yeṣo vibhūti
mahāhradaṁ śobhanayat puṇyakīrttiḥ |
- 26 *tatra snātaḥ kṛtakṛtyopi śuddhes*
tīrtthāny anyānyam prasamīyāhi rājan || [25]
- || ity Āraṇyaparvaṇi Śāntādānan nāma caturdaśasatata-*
ddhyāyah ||

Ein Vergleich dieses Textes mit dem von N ergibt zunächst, daß G drei Zeilen mehr hat als N. N 110, 42:

tena kāmāt kṛtam mithyā brāhmaṇasyeti naḥ śrutiḥ |
sa brāhmaṇaiḥ parityaktas tato vai jagataḥ patiḥ ||

ist hier (111, 20) erweitert durch den Einschub einer dritten Zeile:

daivopahatasattvena dharmajñenāpi Bhārata |

Im Anschluß an N 110, 50a:

rājānam āgataṁ śrutvā pratisaṁjahṛṣuḥ prajāḥ |

findet sich hier noch die Zeile (111, 29):

sa ca tāḥ pratijagrāha piteva hitakṛt sadā |

Den Vergleichen in N 113, 22f. wird endlich in G noch am Schlusse (114, 24) der erbärmliche Vers hinzugefügt:

yathā Sītā Dāśarather mahātmano

yathā tava Draupadīva (?) |

Müssen wir diese Zeilen als ursprünglich ansehen, oder sind es erst nach der Spaltung der Rezensionen in G gemachte Zusätze? Ähnliche Textverschiedenheiten finden sich ja auch zwischen N^b und N^c, und Hopkins hat bekanntlich darauf hingewiesen¹⁾, daß sie durchaus nicht zufällig seien, daß vielmehr Verse zugunsten der Pāṇḍavas hinzugefügt, andere fortgelassen seien, weil sie zu ihren Ungunsten sprächen oder um den Text mit der veränderten Erzählung in Einklang zu bringen, usw. Dahlmann wendet sich (S. 21ff.) scharf gegen diese Auffassung. Er hat die beiden Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin mit N^b kollationiert und ist 'dabei auf viele ‚omissions‘ der verschiedensten Art gestoßen', allein es sind ‚omissions‘, 'die ihren Grund lediglich in der Lässigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten haben'. Allerdings gibt er ein paar Zeilen später die Möglichkeit der Interpolation zu: 'Damit leugne ich keineswegs, daß das Mahābhārata interpoliert werden konnte und ganz gewiß tatsächlich interpoliert ist. Es ist ihm in dieser Beziehung sicherlich kein besseres Los zuteil geworden als allen anderen Werken dieser Art und dieses Umfanges.' 'Aber', fährt er fort, 'um im einzelnen die Interpolation festzustellen, genügt es nicht, daß die einen Texte einen Vers oder eine Gruppe von Versen haben, welche anderen fehlen, und daß dann nach irgendeinem allgemeinen Grunde gesucht wird, der die Einfügung veranlaßt haben könnte.' Allein, mehr als allgemeine Gründe lassen sich in vielen, ja in den meisten Fällen kaum erwarten. Und wenn sich eine Reihe von Auslassungen oder Zusätzen aus demselben Bestreben erklären lassen, so glaube ich allerdings, daß man berechtigt ist, absichtliche Änderungen anzunehmen. Allein, wie man über die Erklärung solcher Verschiedenheiten innerhalb der Nāgarī-Rezension auch denken mag, soweit es sich um die Verschiedenheiten zwischen N und G handelt, halte ich es für ein durchaus richtiges Prinzip, in den Abschnitten, die im allgemeinen Vers für Vers übereinstimmen, wie z. B. der Text der R̥ṣyaśṛṅga-Sage, einen Vers, der entweder in N oder in G fehlt, als verdächtig, und wenn sich ein einleuchtender Grund für seine Einfügung darbietet, als interpoliert zu betrachten. Wer solche Verse für echt hält, muß erklären, wie es kam, daß sie in der einen Rezension fortgelassen wurden²⁾.

¹⁾ A. J. Phil. XIX, 7ff.

²⁾ Natürlich kann gelegentlich auch einmal ein echter Vers absichtlich fortgelassen sein.

Sehen wir uns nun einmal die drei in N fehlenden Zeilen von G genauer an. G 111, 20 ist offenbar in der Absicht hinzugefügt, das rätselhaft scheinende Benehmen des sonst als fromm geltenden Königs verständlicher zu machen. Die Zeile verrät sich auch sprachlich als Einschub; der Instrumental hinkt hinter dem mit *iti naḥ śrutih* schließenden Satze drein. G 114, 24 gibt sich schon rein äußerlich als das Machwerk eines Stümpers zu erkennen; die Zeile verstößt gegen Metrik und Sprache, wenn auch das Fehlen des Schlusses vielleicht nur der Überlieferung zur Last fällt. Auch der Grund des Einschubes ist leicht ersichtlich: in der Reihe der treuen Gattinnen durften doch Sītā und Draupadī nicht fehlen! G 111, 29 endlich ist offenbar überhaupt erst hinzugefügt, als *pratisaṁjagr̥ṣuḥ* in G zu *pratisaṁjagr̥huḥ* verderbt worden war. Ich glaube nicht, daß jemand im Ernste die Echtheit dieser drei Zeilen behaupten wird. Es sind spätere Zusätze, und es zeigt sich hier, wie leicht solche Zusätze gemacht werden konnten. Wenn aber die Grantha-Rezension Zusätze erfuhr, warum sollen wir denn annehmen, daß die Nāgarī-Rezension von ihnen verschont geblieben sei?

Nun hat aber N tatsächlich vier Strophen, die in G fehlen: 110, 36b 37a; 111, 12; 112, 5 und die Halbzeile 112, 19. Was zunächst Strophe 112, 5 betrifft, so wird sie allerdings nicht notwendig durch den Zusammenhang gefordert. Allein, es ist mir doch sehr wahrscheinlich, daß sie nur durch ein Versehen des Schreibers in unserer Handschrift weggefallen ist. Die Strophe schließt ebenso wie die vorausgehende mit *yatheyam*, und der Schreiber übersprang sie daher, ein Versehen, das besonders in Grantha-Handschriften nicht selten ist. Auch N 112, 19 mag erst sekundär geschwunden sein. Für den Sinn erforderlich ist die Zeile allerdings nicht; sie ist vielmehr inhaltlich nur eine Wiederholung von Strophe 17 und 18 und macht überdies die Strophe dreizeilig. Wichtig dagegen ist das Fehlen von N 110, 36b, 37a:

*sā puroktā bhagavatā Brahmaṇā lokakarṇṇā |
devakanyā mṛgī bhūtvā munim sūya vimokṣyase ||*

und N 111, 12:

*bhavatā nābhivādyo 'ham abhivādyo bhavān mayā |
vratam elādr̥ṣaṁ brahman pariṣvajyo bhavān mayā ||*

Ich hatte (S. 12 f.) zu zeigen versucht, daß diese beiden Verse nicht ursprünglich sein könnten, daß sie vielmehr später mit Benutzung zweier Verse des Padmapurāṇa, Pātālakh. 13, 6:

mṛgībhūya vane tiṣṭha munim sūya vimokṣyase |

und 13, 36:

*sāha taṁ nābhivādyo 'smi abhivādyo bhavān mama |
evam eva vratam mahyam nāsanam samśraye kvacit ||*

verfaßt und in den Text eingeschoben seien. In G fehlen die beiden Strophen tatsächlich. Ich meine, eine Methode kann doch nicht so

‘unhaltbar’ und ‘willkürlich’ sein, wenn sich die mit ihrer Hilfe gewonnenen Ergebnisse in dieser Weise bestätigen.

Der neue Grantha-Text lehrt uns aber noch mehr. Ich war in jenem früheren Artikel von der Ansicht ausgegangen, daß die Veränderungen, die mit dem Texte des Mahābhārata vorgenommen sind, alle von einem und demselben Überarbeiter herrührten. Jetzt sehen wir, daß die dem Purāṇa entnommenen Verse erst in N eingefügt worden sind, während die übrigen, oben S. 3ff. besprochenen Änderungen, da sie sich auch in G finden, schon in dem G und N gemeinsamen Urtexte gestanden haben müssen. Daß diese ältere Schicht von Interpolationen unter dem Einflusse des Padmapurāṇa gemacht worden sei, läßt sich nun nicht mehr beweisen, da sich wörtliche Anklänge an das Purāṇa, die allein einen direkten Zusammenhang beweisen können, in ihnen nicht finden. Ausgeschlossen ist natürlich eine Anlehnung an das Purāṇa nicht. Wie es absolut sicher ist, daß ein Späterer die Vorgeschichte der Gazelle dem Purāṇa entlehnt und in das Epos eingefügt hat, so mag ein anderer auch zum Beispiel die Anregung zu der Ersetzung der Königstochter durch die Hetäre aus dem Purāṇa empfangen haben. Jedenfalls ist das Padmapurāṇa der älteste brahmanische Text, in dem von Anfang an die Hetäre als Verführerin auftritt¹⁾, und an und für sich wäre eine Umgestaltung des epischen Textes unter dem Einflusse eines Purāṇa wohl begreiflich²⁾. Allein der positive Nachweis dafür läßt sich nicht erbringen, und in dieser Hinsicht müssen meine früheren Ausführungen modifiziert werden. An der Annahme, daß der Text schon vor der Spaltung in die Rezensionen G und N Veränderungen erfahren habe, halte ich aber fest, und zum Teil wird diese Annahme durch G direkt bestätigt. In N lautet der Anfang der Erzählung von Lomapāda:

etasmīn eva kāle tu sakhā Daśarathasya vai
Lomapāda iti khyāto hy Aṅgānām īśvaro 'bhavarat 110, 41
tena kāmāt kṛtām mīthyā brāhmaṇasyeti naḥ śrutiḥ
sa brāhmaṇaiḥ parityakṣas tato vai jagataḥ patiḥ 42
purohitāpacārāc ca tasya rājño yadyeṣṭhaya
na ravarṣa sahasrākṣas tato 'pīḍyanta vai prajāḥ 43

Streicht man, wie ich oben S. 4 vorgeschlagen habe, Vers 42, so stört das *ca* in Vers 43. Nun finden wir aber in G die Lesart *purohitāpacārāṇa*. Es scheint mir unmöglich, daß sie aus der von N gemacht sein sollte; der Satz ohne das *ca* ist im Zusammenhange des Textes, hinter dem unechten Verse 42, völlig unklar, da die beiden Gründe für das Eintreten der Dürre nun ganz unvermittelt nebeneinander stehen. Es ergibt sich

¹⁾ Auch in der Begründung der Dürre, in der Erzählung von dem Benehmen des Vaters nach der Entführung und in der Geschichte von seiner Versöhnung scheint mir das Purāṇa älter zu sein als die jetzige Fassung des Mahābhārata.

²⁾ Vgl. Winternitz, Notes on the Mahābhārata, JRAS. 1897, S. 747ff.

vielmehr, daß *purohitāpacāreṇa* die ursprüngliche Lesart ist, die sich auch nach Einschub des unechten Verses zunächst noch erhielt, und daß erst in N der Text verändert wurde, um die Fuge zwischen den beiden Versen zu verwischen.

Dasselbe geht aus einem zweiten Falle hervor. Ich habe schon oben S. 4 bemerkt, daß in dem echten Verse 110, 47:

R̥ṣyaśṛṅgaṃ munisutam ānayasva ca pārthiva |

der Schluß leicht verändert worden sein müsse, wie das *ca* zeige. Das *ca* steht aber tatsächlich in G nicht; hier finden wir *ānayasvādya*. Auch hier ist also der Text in N nachträglich geglättet worden, während G die ursprüngliche Lesart bewahrt hat.

Allein auch jene älteren Interpolationen brauchen durchaus nicht alle von einer Hand herzurühren. Die Erzählung von dem Zorne der Brahmanen und ihrer Versöhnung mag z. B. von einem anderen stammen als die Einführung der Hetäre. Von einer systematischen Bearbeitung ist nichts zu spüren. Offenbar hat vielmehr der eine Rezitator hier, der andere dort etwas eingeflickt oder nach seinem Gutdünken verändert. Nur so läßt sich die Entstehung der verschiedenen Rezensionen begreifen. Handschriftliche Verderbnisse, 'Lässigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten' reichen hier zur Erklärung nicht aus. Das zeigt schon ein Blick auf die von Winternitz im *Indian Antiquary*¹⁾ veröffentlichten Proben aus dem Ādiparvan von G. Und bei besonders beliebten und oft vorgetragenen Büchern wie zum Beispiel dem Virāṭaparvan zeigen N und G noch viel größere Verschiedenheiten. Die Rezensionen gehen hier so weit auseinander wie die des Rāmāyaṇa, und wenn G auch keineswegs durchgängig als die bessere zu bezeichnen ist, so hat sie doch in vielen Fällen das Ursprüngliche treuer bewahrt als N. Es steht somit fest, daß sowohl N als auch G allmählich im Munde der Rezipienten Umgestaltungen erfuhren; warum sollte es dem Texte vor der Spaltung in die Rezensionen besser ergangen sein?

Daß wir aber auch, abgesehen von größeren Interpolationen, durchaus keinen Grund haben, den Vulgata-Text des Epos als ein treues Abbild des Urtextes zu betrachten, lehrt ein Vergleich der Lesarten von G. Trotz des verwahrlosten Zustandes der Handschrift erweisen sich die Lesarten von G vielfach als die besseren. So finden sich in G stets die älteren vedischen Namensformen *Vibhaṇḍaka* und *R̥ṣyaśṛṅga*. Die letztere Form findet sich allerdings auch in N^b, ist hier aber, wie ich glaube, mit Unrecht von dem Herausgeber eingesetzt worden. Denn in N heißt es zur Begründung seines Namens (110, 39):

tasyarṣeḥ śṛṅgaṃ śirasi rājann āsīn mahātmanaḥ |

Das führt darauf, daß der Name *R̥ṣyaśṛṅga*²⁾ etymologisiert werden sollte. In G aber haben wir die zweifellos ältere Lesart *tasyar̥ṣyaśṛṅgaṃ*. In N

¹⁾ Vol. XXVII, S. 67 ff., 92 ff., 122 ff.

²⁾ Später wirklich *R̥ṣiśṛṅga*; siehe unten S. 73.

ist also der jüngeren Namensform zuliebe auch der Text in 110, 39 geändert worden. Andere, entschieden bessere, Lesarten von G sind: 110, 27 *Kāśyapād dvijaḥ* anstatt *Kāśyapātmaḥ*; 110, 29 *mṛgābhūtasya* anstatt *mṛgabūtasya*; 110, 42 *tena kāmāḥ kṛtā mithyā* anstatt *tena kāmāt kṛtām mithyā*; 110, 47 *aiṇeyam* anstatt *vāṇeyam*; 110, 49 *etac chrutvā vanaṁ rājā gatvā niṣkṛtim ātmanaḥ | sa kṛtvā punar āgacchat* anstatt *etac chrutvā vaco rājan kṛtvā niṣkṛtim ātmanaḥ | sa gatvā punar āgacchat*; 110, 51 *nādhyaḥ* anstatt *nādhyaḥ*; 111, 2 *upaśobhitam* anstatt *upaśobhitaiḥ*; 111, 5 *buddhisamīyutām* anstatt *buddhisammatām*; 111, 9 *mūlaphalāni* anstatt *phalamūlani*; 112, 1 *manasvin* anstatt *manasvī*; 112, 1 *sutaḥ surāṇām* anstatt *svataḥ surāṇām*¹⁾; 113, 9 *saudaminīm dyucarantīm*²⁾ anstatt *saudāminīm uccarantīm*. Weitere bessere Handschriften werden in dieser Hinsicht sicherlich noch mehr ergeben.

Ich kann nach alledem Dahlmanns Anschauung, daß der Text des Epos von Anfang an so gelautet habe, wie er heute in N gedruckt dasteht, nicht beipflichten. Die Ṛṣyaśṛṅga-Sage scheint mir ein schlagendes Beispiel dafür zu liefern, daß der Text nach der Diaskeuase Veränderungen erfuhr. Doch behaupte ich damit keineswegs, daß nachträgliche Interpolation nun das einzige Mittel zur Erklärung aller Schwierigkeiten sei. Ob Interpolation auch in anderen Fällen und überhaupt in größerem Umfange stattgefunden hat, das können nur genaue Einzeluntersuchungen lehren. Nur von solchen, ohne vorgefaßte Meinung unternommenen Untersuchungen läßt sich ein Fortschritt in der Erkenntnis der Genesis des Epos erwarten³⁾. Erst wenn uns eine größere Zahl von Einzelergebnissen vorliegt, können wir hoffen, durch eine Zusammenfassung derselben auch ein richtiges allgemeines Bild von der Entstehung des Epos zu gewinnen. Das ist freilich genau der entgegengesetzte Weg als der, den Dahlmann einschlägt und in der Einleitung zu seinen Mahābhārata-Studien zu begründen versucht hat. Allein seine Ausführungen können mich nicht überzeugen. Ich glaube nicht, daß sich annehmbare Resultate ergeben werden, wenn man an das Mahābhārata mit einer a priori gebildeten Theorie herantritt. Ob das die Dahlmannsche Einheitstheorie oder die Holtzmannsche Bearbeitungstheorie ist, bleibt sich gleich; an und für sich ist die eine nicht besser und nicht schlechter als die andere.

Für Einzeluntersuchungen fehlt es aber augenblicklich noch an dem wichtigsten Hilfsmittel, an einem zuverlässigen Texte. Ich hoffe, auch dieser kleine Aufsatz wird gezeigt haben, daß wir uns auf die gedruckten Ausgaben nicht verlassen können, daß vielmehr die Heranziehung von Handschriften unerläßlich ist, und daß wir mit ihrer Hilfe manche Schwierigkeit gewissermaßen auf mechanischem Wege und mit größerer Sicherheit

¹⁾ Siehe S. 30, Anm. 2.

²⁾ Aus *dyauścarantīm* zu erschließen.

³⁾ Vgl. die Bemerkungen von Winternitz, WZKM. 14, 76f.

lösen können, als es der inneren Kritik allein möglich ist. Möge daher der von Winternitz ausgesprochene Wunsch nach einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata bald Verwirklichung finden.

Ich möchte diese Gelegenheit zugleich benutzen, um einige Nachträge zu jenem früheren Aufsätze über die R̥ṣyaśṛṅga-Sage zu geben.

Was die buddhistischen Sanskritfassungen betrifft, so lag schon vor Erscheinen meines Aufsatzes der Text der R̥ṣyaśṛṅga-Sage in Kṣemendras Bodhisattvāvadānakalpalatā (Kapitel 65) nebst einer englischen Übersetzung im Journal and Text of the Buddhist Text Society of India, Vol. I, Part 2 (1893), S. 1—20, vor¹⁾. Inzwischen ist auch die Ausgabe in der Bibliotheca Indica so weit fortgeschritten. Ebenso ist inzwischen der dritte Band der Senartschen Ausgabe des Mahāvastu erschienen, der auf S. 143 bis 152 die R̥ṣyaśṛṅga-Sage enthält.

Im Mahāvastu wird die Sage als das Jātaka von der Prinzessin Nalinī bezeichnet. Der Buddha erzählt es selber den Bhikṣus bei seinem Aufenthalte in Kapilavastu, um ihnen zu zeigen, daß Yaśodharā, die ihn damals gerade mit Kuchen (*modaka*) in Versuchung geführt hatte, den gleichen Versuch schon in einer früheren Geburt gemacht habe. Der Inhalt ist kurz folgender:

In der Einsiedelei Sāhañjanī nördlich von Vārāṇasī lebt der R̥ṣi Kāśyapa. Einst trinkt eine durstige Gazelle von dem *saśukra prasrāva* des Büßers; *ṛtumatīye tāye mṛgīye aśucimrakṣiteṇa mukhatuṇḍena saśukraṇ yonimukhaṃ jihvāya pralīḍhaṃ*. Sie wird schwanger und bringt nach einiger Zeit einen Knaben zur Welt, und zwar dicht bei der Einsiedelei, denn die wilden Tiere haben keine Furcht vor dem Büßer und pflegen sich in seiner Nähe aufzuhalten. Der R̥ṣi erkennt, daß das Knäblein sein eigener Sohn sei. Er nimmt es mit sich in die Einsiedelei; die Gazelle folgt ihm und säugt es. Weil der Knabe ein Horn hat, erhält er den Namen Ekaśṛṅga. In der Gesellschaft des Büßers und der Tiere des Waldes heranwachsend, erwirbt er sich unter Anleitung seines Vaters die vier dhyānas und die fünf abhijñās.

Unterdessen beschließt der König von Vārāṇasī, der keinen Sohn, sondern nur eine Tochter namens Nalinī hat, den Ekaśṛṅga zu seinem Schwiegersohn zu machen. Auf Befehl des Königs läßt der Purohita die Prinzessin mit einigen Gefährtinnen auf Wagen in die Nähe der Einsiedelei schaffen. Als Ekaśṛṅga sie erblickt, hält er sie für Büßer. Er bewundert ihre Gewänder und ihren Schmuck und genießt mit Behagen die Kuchen, die sie ihm anbieten. Nalinī zeigt ihm ihre 'rollenden Einsiedlerhütten',

¹⁾ Für den Hinweis auf diese Stelle, auf die unten angeführte japanische Oper, sowie auf die Erzählung bei Hemacandra und im Barlaam und Joasaph bin ich den Herren Professoren Jacobi, Kielhorn, Kuhn, Pischel und Zachariae zu Dank verpflichtet.

man darin etwa ein Zeichen höheren Alters erkennen. Ohne die Dürre bleibt die Entführung fast unbegreiflich. Der Entschluß des Königs, seine Tochter dem Ekaśṛṅga zu geben, ist durch nichts motiviert. Sekundär ist ferner die ziemlich alberne Geschichte von der Weigerung des Ekaśṛṅga, den Wagen zu besteigen. Sie ist erfunden, um das Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn zu ermöglichen, das bekanntlich einen der ältesten Bestandteile der Sage bildet. In der ursprünglichen Fassung wurde dies dadurch erreicht, daß sich die Prinzessin nach dem ersten Versuche, den R̥ṣyaśṛṅga zu betören, aus Furcht vor der Rückkunft des Alten zunächst wieder entfernt. Auch was das Mahāvastu von den Erlebnissen des arglosen Jünglings nach seiner Verheiratung zu berichten weiß, kann auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch machen. In der alten Sage lernte R̥ṣyaśṛṅga den Unterschied der Geschlechter auf viel weniger zarte Weise kennen, wie ein Blick in die Gāthās zeigt. Überhaupt ist die Erzählung gerade hier sehr mangelhaft; vor allem bleibt es unklar, weshalb denn der König das junge Paar wieder nach Sāhaṅjanī ziehen läßt.

Auch die Form der Sage ist nicht die alte. Abgesehen von den drei beiläufig angeführten Versen auf S. 148 und 152, die mit der eigentlichen Geschichte nichts zu tun haben, erscheint nur eine einzige Gāthā in der Erzählung; alles übrige ist in Prosa. Jene Gāthā lautet (S. 149, 1f.):

na te kāṣṭhāni bhinnāni na te udakam āhṛtaṁ |
agnihotraṁ na juhitaṁ kin tuvaṁ dhyānaṁ dhyāyasi¹⁾ ||

Sie findet sich auch im Pali-Jātaka (G. 25):

na te kaṭṭhāni bhinnāni na te udakam ābhataṁ |
aggi pi te na hāpito kin nu mando va jhāyasi ||

Aber es ist eine jener stereotypen Gāthās, die bei passenden Gelegenheiten immer wieder verwendet werden; siehe z. B. Jāt. 477, 1; 547, 594.

Trotz alledem ist die Version des Mahāvastu von großem Wert. Sie hat einige alte Züge bewahrt, die in der Prosaerzählung des Pali-Jātaka geschwunden sind. R̥ṣyaśṛṅga wird hier nicht nur in der Buße gestört, wie im Pali-Jātaka, sondern tatsächlich entführt, und die Entführung findet zu Wasser statt. Das beweist, daß es nicht etwa eine besondere absichtlich veränderte 'buddhistische' Fassung der R̥ṣyaśṛṅga-Sage gab, wie man nach dem Pali-Jātaka allein annehmen könnte. Es zeigt vielmehr, daß die buddhistischen Erzähler die alte Sage wiederzugeben suchten, so gut es ein jeder konnte, und daß wir somit das Recht haben, wenn die spätere Prosaerzählung des Pali-Jātaka mit den alten Gāthās nicht in Einklang steht, das Bestehen einer älteren, schriftlich wahrscheinlich nie fixierten Prosaerzählung anzunehmen.

¹⁾ Senart, S. 484, schlägt vor, den Schluß der Strophe zu *kin tuvaṁ abhidhyāyasi* zu verändern, allein die Lesarten von M (*kin tu vadhyā va dhyāyati*) und B (*kin tu . . . vyā va dhyāyati*) deuten, zusammen mit der Pali-Lesart, eher auf ein ursprüngliches *kin nu vadhyo va dhyāyasi*.

Ich hatte in meinem früheren Aufsätze die Notwendigkeit einer solchen Scheidung zwischen den Gāthās und der Prosa auch für das Dasarathajātaka (461) zu erweisen versucht und möchte daher hier auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen, der zugunsten meiner Auffassung spricht. Nach der Prosaerzählung des Dasarathajātaka ist Sītā die Schwester des Rāma, allein in G. 541 des Vessantarajātaka (547) sagt die Prinzessin Maddi:

avaruddhass' ahaṃ bhariyā rājaputtassa sirīmato |
tañ cāhaṃ nātimaññāmi Rāmaṃ Sītā v' anubbatā ||

‘Des verbannten¹⁾ herrlichen Königssohnes Gattin bin ich, und nicht hab ich aufgehört ihn zu ehren, treu ihm ergeben wie Sītā dem Rāma.’

Für den Dichter der Gāthā war also Sītā wie im Rāmāyaṇa die Gattin des Rāma, ja, sie gilt ihm ganz wie in späterer Zeit als ein Muster ehelicher Treue. Die Sache liegt hier genau so wie in dem S. 35f. angeführten Falle; die Gāthās enthalten die alte Sage, die Prosa eine junge verschlechterte Version.

Unter diesen Umständen dürfte vielleicht die Frage nicht ganz unberechtigt sein, ob etwa auch die Verlegung des Schauplatzes der Handlung von den Aṅgas nach Benares und die Ersetzung des Lomapāda durch einen namenlosen König im Nalinījātaka erst dem Verfasser der Prosa zur Last fällt. Jedenfalls steht es fest, daß Lomapāda, der König der Aṅgas, zur Zeit der Abfassung der Gāthās eine bekannte Figur der Sage war, daß aber der Verfasser des Pali-Kommentars nichts mehr von ihm wußte. Gāthā 131 des Bhūridattajātaka (543) lautet nach Fausbøll:

yassānubhāvena subhoga Gaṅgā
pavattatha dadhisannaṃ samuddaṃ |
sa lomapādo paricariya-m-aggim
Aṅgo saḥassakkhapur' ajjhagañchi ||

Natürlich ist Lomapāda der Name des Königs²⁾ und Aṅga bezeichnet seine

¹⁾ *avaruddha* entspricht sk. *aparuddha*, worüber vgl. Ep. Ind. VI, 9, N. 2.

²⁾ Es ist also *Lomapādo* zu schreiben und ebenso *Subhoga*, denn dies ist der Name des Nāga. Die Form *Subhoga* findet sich in den Gāthās fünfmal (G. 123: *yaññū ca vedū ca Subhoga loke*; G. 127; 130; 132: *Subhoga devaññātaro ahosi*; G. 131: *yassānubhāvena Subhoga Gaṅgā*), während in der Prosaerzählung, wie aus dem Andersen'schen Index zu erschen, stets die Form *Subhaga* gebraucht wird. Doch findet sich auch hier einmal (201, 6) *Subhoga* als Variante in B^dC^s. In dem grammatischen Kommentar und im Samodhāna steht *Subhoga* (201, 1: *bhoga* für *bho Subhoga*?; 204, 3; 17; 219, 26), nur 203, 18; 19 weisen C^{ks} daneben die Variante *Subhaga* auf. Zweimal findet sich nun die Form *Subhaga* auch in den Gāthās (G. 81: *Ariṭṭho ca Subhago ca upadhāviṃsu anantarā*; G. 112: *Subhago ti maṃ brūhmaṇa vedayanti*). Es ist klar, daß der Verfasser der Gāthās nicht einmal die eine Form, das andere Mal die andere gebraucht haben kann. *Subhoga* wird aber schon durch das Metrum als die ältere Form erwiesen und ist überdies ein viel passenderer Name für eine Schlange als das farblose *Subhaga*. Es ist also auch in G. 81 *Subhogo* und in G. 112 wohl *Subhogaṃ maṃ* wiederherzustellen. Wir haben hier wieder einen Fall, wo Gāthās und Prosa, wenn auch nur in einer Kleinigkeit, nicht übereinstimmen. Vielleicht beruht die Form *Subhaga* aber

Herkunft. Der Kommentator aber betrachtet Aṅga als Namen des Königs, faßt Lomapāda offenbar als Adjektiv und macht die so neu erfundene Sagen-gestalt nach der Schablone zu einem König von Benares (*Aṅga nāma lomapāda Bārāṇasirājā*). Unerklärt bliebe indessen bei der obigen Annahme die Tatsache, daß auch die übrigen buddhistischen Erzählungen, trotz aller sonstigen Abweichungen, einen König von Benares an Stelle des Lomapāda nennen. So lange wir über das Verhältnis der buddhistischen Texte zueinander nicht genauer unterrichtet sind, läßt sich daher diese Frage kaum entscheiden.

Die ganze Sage wird im Mahāvastu mutatis mutandis noch einmal wiederholt in der Geschichte von Padmāvatī (III. 153—161). Padmāvatī, die ihren Namen daher führt, daß unter jedem ihrer Tritte ein Lotus aufblüht, ist ein weiblicher R̥ṣyaśṛṅga¹⁾. Sie ist unter genau denselben Umständen von dem R̥ṣi Māṇḍavya erzeugt wie R̥ṣyaśṛṅga von Kāśyapa. Und wie R̥ṣyaśṛṅga, so wächst auch sie unter den Tieren des Waldes auf, ohne je einen Menschen außer ihrem Vater erblickt zu haben. Eines Tages begegnet ihr der König Brahmadaṭṭa von Kāmpilya auf der Jagd. Die Begegnung verläuft ähnlich wie die des R̥ṣyaśṛṅga mit der Nalinī. Der König verliebt sich in das Mädchen und beschließt, sie zu seiner Gemahlin zu machen. Padmāvatī aber hält in ihrer Naivität den König für einen Asketen. Sie bewundert seine feinen Kleider, und entzückt genießt sie von den Kuchen, die er ihr gibt und die er als Früchte, wie sie in seiner Einsiedelei wüchsen, bezeichnet. Sie ist auch bereit, ihm in seine Einsiedelei zu folgen. Er aber schickt sie zunächst mit ein paar Kuchen zu ihrem Vater; sie solle ihm sagen, sie würde die Gattin des R̥ṣi werden, in dessen Einsiedelei solche Früchte wüchsen. Der alte Māṇḍavya errät natürlich sofort den wahren Sachverhalt. Er gibt seine Einwilligung zur Vermählung, und mit seiner Braut, deren Benehmen beim Anblick der ihr fremden Dinge ganz dem des R̥ṣyaśṛṅga gleicht, kehrt Brahmadaṭṭa nach Kāmpilya zurück. Die Schicksale, die Padmāvatī hier später als Gattin des Königs erfährt, haben mit unserer Sage nichts mehr zu tun. Die Erzählung ist deutlich eine Nachbildung der R̥ṣyaśṛṅga-Sage; besonders im Anfange stimmen ganze Abschnitte zum Teil wörtlich überein.

Auf Kṣemendras Fassung der Sage in der Avadānakalpalatā brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Sie stimmt genau, bis in alle Einzelheiten hinein, mit der Erzählung des Mahāvastu überein. Auch die Rahmen-erzählung kehrt hier in der gleichen Form wieder. Wir können demnach wohl mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß Kṣemendra direkt nach dem Mahāvastu gearbeitet hat.

nur auf handschriftlicher Verderbnis; in der von R. F. St. Andrew St. John im JRAS. 1892, S. 77 ff. veröffentlichten Übersetzung des Jātaka aus dem Birmanischen steht überall richtig *Subhoga*, einmal (S. 111) *Bhoga*.

¹⁾ Offenbar ist Padmāvatī identisch mit der chinesischen 'Lady Hind-born, and Lady Lotus', die Takakusu im Hansei Zasshi, Bd. XIII, S. 12, erwähnt.

Eine neue buddhistische Fassung der Sage aus dem Chinesischen hat Takakusu im Hansei Zasshi, Bd. XIII, S. 10ff., in englischer Übersetzung veröffentlicht. Sie findet sich im Ta-chi-tu-lun, einem 402—405 verfertigten Auszug aus Nāgārjunas Mahāprajñāpāramitāsāstra¹⁾. Das genaue Verhältnis dieser Fassung zu den übrigen buddhistischen Erzählungen läßt sich zur Zeit nicht bestimmen. Die Rahmenerzählung und der Name des Helden (Ekaśṛṅga) sind die gleichen wie im Mahāvastu. Das Floß wird hier ebensowenig erwähnt wie in der Prosa des Pali-Jātaka. Mit der tibetischen Erzählung teilt die chinesische Version die auffallende Begründung der Dürre und die Nichterwähnung des Vaters in der Entführungsgeschichte. Ganz selbständig ist die Erzählung, abgesehen von einigen unbedeutenden Zügen in der Geburtssage, darin, daß sie die Entführerin auf den Schultern des Ekaśṛṅga reitend in die Stadt zurückkehren läßt. Das Eigentümlichste aber ist, daß diese Entführerin allerdings den Namen Śāntā trägt, aber doch als Hetäre bezeichnet wird. Geht das letztere tatsächlich auf das indische Original zurück, so würde hier wohl das früheste Anzeichen für die Existenz der sekundären Fassung der Sage vorliegen.

Auf dieser chinesischen Erzählung beruht ohne Zweifel die a. a. O. S. 114 angeführte Notiz bei Hüen-tsang. Sie ist ferner wahrscheinlich, wie schon Takakusu bemerkt hat, die Quelle für die japanische Oper, Ikkaku sennin²⁾. Doch ist zu beachten, daß in der Oper der 'Zauberer Einhorn' nur verführt, nicht aber in die Stadt des Königs gelockt wird. Diesen Teil der chinesischen Erzählung müßte also der japanische Bearbeiter selbständig fortgelassen haben³⁾.

Die R̥ṣyaśṛṅga-Sage findet sich auch in den Schriften der Jainas. Schon Jacobi hat in seiner Inhaltsangabe von Hemacandras Sthavirāvalīcarita darauf hingewiesen, daß die in jenem Werke, I, 90—258, erzählte Geschichte von Valkalacīrin eine Nachahmung der R̥ṣyaśṛṅga-Sage sei. Die Grundzüge der R̥ṣyaśṛṅga-Sage sind allerdings deutlich erkennbar. Valkalacīrin wächst im Walde in der Gesellschaft seines Vaters und einiger

¹⁾ Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka, Nr. 1169. Ein Zitat daraus, das aber einen etwas abweichenden Text aufweist, findet sich nach Takakusu in dem 516 verfaßten King-lü-i-siang (Nanjio, Nr. 1473).

²⁾ Herausgegeben mit Übersetzung und Bemerkungen über ihr Verhältnis zu den übrigen Fassungen von F. W. K. Müller in der Festschrift für Bastian, S. 513ff. Eine englische Übersetzung hat K. Wadagaki im Hansei Zasshi, Bd. XIII, S. 19ff. veröffentlicht. Takakusu führt auch noch eine andere dramatische Bearbeitung der Sage unter dem Titel Narukami an; siehe a. a. O. S. 11; 17. Müllers Aufsatz übersehen zu haben, bedaure ich vor allem deshalb, weil der Nachweis, daß die Erzählung des Physiologus vom Fange des Einhorns auf die R̥ṣyaśṛṅga-Sage zurückgeht, hier schon geliefert worden war.

³⁾ Über einen anderen Punkt kann ich nicht entscheiden. Müller nennt in seiner Übersetzung die Senda (= Śāntā) eine Fürstin, was natürlich gegen die Herleitung aus dem Ta-chi-tu-lun sprechen würde. Wadagaki spricht aber an den betreffenden Stellen nur von 'a lady, a matchless beauty, the fair enchantress' usw.

Büßer auf, ohne je ein Weib gesehen zu haben. Der König wünscht ihn bei sich zu haben; er sendet daher Hetären, als R̥ṣis verkleidet, in den Wald, um ihn in die Stadt zu locken, und den Hetären gelingt es besonders durch ihre Lockereien den unerfahrenen Jüngling zu betören. Als der alte Asket zurückkehrt, fliehen sie aus Furcht vor seinem Fluche davon. Lange sucht Valkalacīrin im Walde nach ihnen. Endlich gelangt er in die Stadt und erhält dort vom Könige einige Prinzessinnen als Gemahlinnen.

Soweit stimmt die Geschichte mit der R̥ṣyaśṛṅga-Sage überein. Das Auftreten von mehreren Hetären im Verein mit der Nichterwähnung des Flosses weisen auf einen näheren Zusammenhang dieser Fassung mit der der Vulgata des Rāmāyaṇa hin. Allein im übrigen ist die Jaina-Erzählung, wie sich aus Jacobis Inhaltsangabe leicht erschen läßt, ganz abweichend. Die R̥ṣyaśṛṅga-Sage ist hier mit einer Reihe von anderen Sagen zu einem größeren Ganzen verflochten. Daß die Geburtsgeschichte ganz fehlt, ist begreiflich. Mit Aufgabe des Namens R̥ṣyaśṛṅga mußte auch die etymologische Legende, die sich an ihn knüpft, schwinden. Valkalacīrin ist der im Walde geborene Sohn des Königs Somacandra von Potana und seiner Gemahlin Dhārīṇī, die sich dem Einsiedlerleben ergeben haben, als die Königin das erste graue Haar auf dem Haupte ihres Gatten entdeckt hatte. Es fehlt ferner das alte Motiv der Dürre. Prasannacandra, der regierende König von Potana, ist der Bruder des Valkalacīrin, und nur der Wunsch, seinen Bruder bei sich zu haben, bestimmt ihn zu seinem Vorgehen. Man könnte versucht sein, daraus auf einen Zusammenhang mit der Erzählung im Mahāvastu zu schließen. Auch in dem Umstande, daß Valkalacīrin die Pferde des Fuhrmanns, in dessen Begleitung er nach Potana fährt, für Gazellen hält (1, 168f.), könnte man einen Anklang an die Mahāvastu-Geschichte finden, nach der Ekaśṛṅga sich weigert, den Wagen der Nalinī zu besteigen, weil er die vorgespannten Pferde für Gazellen hält. Allein diese Übereinstimmungen sind doch nicht derart, als daß sie nicht rein zufällig sein könnten. Der unerfahrene Valkalacīrin muß natürlich alle ihm neuen Erscheinungen aus den gewohnten Anschauungen heraus deuten; die Erfindung, daß er Pferde für Gazellen hält, lag also nahe genug und kann sehr wohl von dem Jaina-Erzähler selbständig gemacht sein. Und das Fehlen der Dürre ist um so weniger beweisend, als die Übereinstimmung eben nur im Negativen liegt. Die positive Begründung des Herbeiholens des Büßers ist im Mahāvastu ganz anders als bei Hemacandra.

Die Valkalacīrin-Sage ist übrigens weit älter als Hemacandra. Sie findet sich, wie mir Herr Professor Leumann freundlichst mitteilt, in der uns erhaltenen Jaina-Literatur zum ersten Male in der Vasudevahiṇḍī, einer in Prakrit geschriebenen Sammlung von Erzählungen, die etwa im 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr. zusammengestellt wurde. Von dort wurde die Geschichte auch in die Āvaśyaka-Erzählungen herübergenommen. Der ganze große Abschnitt der Vasudevahiṇḍī, in dem die Valkalacīrin-Sage vorkommt,

ist von Hemacandra in Sanskrit Ślokas übertragen und bildet bei ihm Sthav. I, 7ff.*

Was das Fortleben der Sage im Abendlande betrifft, so sei hier bemerkt, daß schon Liebrecht, im Anschluß an Du Meril, die im Barlaam und Joasaph erscheinende Parabel von der Macht der Liebe zu den Frauen mit der R̥ṣyaśṛṅga-Sage in Verbindung gebracht hat¹⁾. Dort wird von einem Königssohne erzählt, den sein Vater bis zu seinem dreizehnten Jahre in einer dunklen Höhle eingeschlossen hielt, weil die Ärzte gesagt hatten, der Knabe würde erblinden, wenn er während der ersten zwölf Jahre seines Lebens irgendwelches Licht erblicken würde. Nach Ablauf dieser Zeit führt ihn der Vater heraus und läßt ihm alles, was es auf Erden gibt, Männer, Frauen, Gold und Silber, Perlen und Edelsteine usw., nach Gattungen aufgestellt, vorführen. Nach nichts von allem aber entbrennt das Herz des Knaben in solchem Verlangen als nach den Frauen. 'Und es wunderte sich jener König über die Rede des Knaben und wie allgewaltig die Liebe zu den Frauen sei.'

So sehr auch diese Parabel von der R̥ṣyaśṛṅga-Sage abweicht, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß sie im Grunde auf die alte Sage zurückgeht. Zwei Punkte scheinen mir auf einen solchen Zusammenhang hinzuweisen. Auf den einen hat schon Kuhn a. a. O. S. 30 aufmerksam gemacht. Im Barlaam und Joasaph wird die Parabel dem Theudas in den Mund gelegt, der den König überreden will, den Prinzen durch schöne Frauen zu betören. Theudas aber entspricht dem Udāyin der Buddha-Legende, der in der Darstellung des Buddhacarita (IV, 19) und des darauf zurückgehenden chinesischen Abhiniṣkramaṇasūtra (Beal, S. 124) in ganz ähnlicher Weise die Mädchen durch den Hinweis auf die Geschichte von R̥ṣyaśṛṅga zur Fortsetzung ihrer Verführungskünste anspornt. Eine Reminiszenz an die alte Sage scheint mir ferner die Antwort zu enthalten, die der Schwerträger des Königs dem Knaben auf seine Frage nach dem Namen der Frauen erteilt. Nach dem griechischen Texte (Boissonade, S. 269) sagt er ihm: *δαίμονας αὐτὰς καλεῖσθαι, αἱ τοὺς ἀνθρώπους πλανῶσιν*. Ebenso bezeichnet aber auch der alte R̥ṣi im Anfang seiner Ermahnungsrede an den Sohn die Weiber als Dämonen, die den Büsser zu verwirren streben; Jāt. G. 56: *bhūtāni etāni caranti tāta*; Mbh. 113, 1f.: *rakṣāṃsi caitāni caranti putra . . . vighnaṃ sadā tapasaś cintayānti*; *surūparūpāṇi caitāni tāta pralobhayante vividhair upāyaiḥ*; Padmapur. Pāt. 13, 56f.: *rakṣāṃsi balavanti vai*; *tapovighnaṃ caranti hi*.

Endlich möge hier noch eine Notiz Platz finden, die ich der Freundlichkeit Prof. Jollys verdanke. Dieser macht mich darauf aufmerksam, daß R̥ṣyaśṛṅga die Ehre hat, von den Seṅgar oder Śṛṅgivara Rajputen in den Nordwestlichen Provinzen als ihr Vorfahr betrachtet zu werden.

¹⁾ Die Literatur darüber ist verzeichnet bei E. Kuhn, Barlaam und Joasaph. Abh. d. bayer. Ak. d. Wiss., Philos.-philol. Kl., Bd. XX, 1, S. 80f.

Nähere Angaben über sie finden sich in dem mir hier nicht zugänglichen Gazetteer of the North-Western Provinces und bei Elliot-Beames, Memoirs on the History, etc., of the Races of the North-Western Provinces of India, Vol. I, p. 331f. An der letzteren Stelle wird der gehörnte Weise 'Singhī' oder 'Siringhī Rish' als ihr Ahnherr bezeichnet. Dies 'Siringhī Rish' beruht natürlich auf einem Mißverständnis der verderbten Namensform Ṛṣiśṛṅga, die z. B. im Śivapurāṇa erscheint. In der für die ältere Stammesgeschichte der Śṛṅgivaras wichtigen Einleitung zum Nītimayūkha¹⁾ werden Kaśyapa, Vibhāṇḍaka, Ṛṣyaśṛṅga als die Begründer des Geschlechtes genannt.

Ārya-Śūras Jātakamālā und die Fresken von Ajaṇṭā.

Die achtundzwanzigste Erzählung der Jātakamālā, das Kṣāntijātaka, ist eine Bearbeitung der Legende von Kṣāntivādin, die sich schon in der Pali-Sammlung der Jātakas (Nr. 313) und im Mahāvastu (III, 357ff.) vorfindet. Der Inhalt des Jātaka ist nach der Darstellung Ārya-Śūras kurz folgender:

Der Bodhisattva lebt als frommer Asket in einem Walde. Da er mit Vorliebe die Geduld zum Thema seiner Predigten zu machen pflegt, so nennen ihn die Leute Kṣāntivādin, den Geduldslehrer. Nun ergeht sich einmal an einem heißen Sommertage der König des Landes mit seinem Harem in jenem Walde. Von dem Spaziergang und reichlichem Wein-genusse müde geworden, legt er sich zum Schlummer nieder. Als die Frauen sehen, daß ihr Gebieter eingeschlafen ist, schweifen sie nach eigenem Gefallen im Walde umher und gelangen so zur Einsiedelei des Kṣāntivādin, der sofort die Gelegenheit benutzt, ihnen eine erbauliche Predigt über die Geduld zu halten. Inzwischen erwacht der König; er sucht die Frauen, und als er sie findet, wie sie im Kreise um den Einsiedler herumsitzen und seiner Rede lauschen, gerät er in furchtbare Wut. Die Frauen suchen ihn zu beruhigen, aber ihre Bitten sind vergebens, und angsterfüllt ziehen sie sich zurück. Kṣāntivādin bleibt indessen ganz ruhig; er warnt den König vor übereilter Tat und ermahnt ihn zur Geduld. Da zieht der König in rasendem Zorne sein Schwert und schlägt ihm die rechte Hand ab, aber seine Geduld wird dadurch nicht erschüttert; selbst als ihm der König ein Glied nach dem anderen abhackt, hat er nur das Gefühl des Mitleids mit dem Wüterich. Diesen ereilt die verdiente Strafe; als er im Begriffe steht, den Wald zu verlassen, tut sich die Erde auf und verschlingt ihn. Die Bewohner des Landes fürchten ein ähnliches Schicksal für sich selber, allein Kṣāntivādin zerstreut ihre Besorgnisse und, seinem Grundsatz bis in den Tod getreu, segnet er noch sterbend seinen Mörder.

¹⁾ Eggeling, Catalogue of the Sanskrit MSS. in the India Office, Part. III, p. 429, wo weitere Literatur verzeichnet steht; vgl. auch Jollys Bemerkungen in Trübner's Record, III. Series, Vol. I, p. 53.

Diese Geschichte ist in den Fresken der linken Außenkammer der Höhle II zu Ajaṇṭā bildlich dargestellt. In den Inscriptions from the Cave-Temples of Western India, S. 81¹⁾, gibt Burgess an, daß auf der Rückwand rechts von der Tür ein Mann in der einfachen Tracht eines Sādhu oder Brāhmaṇa auf einem Schemel (*bhadrāsana*) sitzend dargestellt ist. Der Kopf ist zerstört. Unter seinem Sitze steht ein Wort, das Bhagvanlal Indrajī *Kṣāntivādīḥ* las. In einer Note wird bemerkt, daß *Kṣāntivādī* zu lesen sei, und daß dies der Name Gautama Buddhas in einer seiner früheren Existenzen sei. Um so überraschender ist es, daß das Wort im Texte mit 'a discourse on forbearance' übersetzt wird. Es ist natürlich der Name der darüber abgebildeten Person, wie ja auch z. B. in Höhle XVII die einzelnen Figuren durch hinzugefügte Inschriften als der Śibi-König oder Indra gekennzeichnet sind.

Kṣāntivādin gegenüber ist nach Burgess eine andere sitzende Figur dargestellt, und darunter ist ein grüner Streifen mit einer zweireihigen, zum Teil verstümmelten Inschrift. Schon S. F. Oldenburg²⁾ hat die Vermutung ausgesprochen, daß diese Inschrift Verse aus einer Version des Jātaka enthalte. Ich glaube den Nachweis führen zu können, daß die Inschrift aus den Strophen 4, 15 und 19 des Kṣāntijātaka der Jātaka-mālā besteht. Ich drucke im folgenden die betreffenden Strophen, indem ich den Text der Inschrift in Bhagvanlal Indrajīs Lesung unmittelbar darunter setze.

nivasanti hi yatraiva
 *na yatrava*
 santas sadguṇabhūṣaṇāḥ |
 rānta saṁku...dheṣaṇā
tan maṅgalyaṁ manoḥjñāṁ ca
tan ma nājñā na
 tat tīrthaṁ tat tapovanam || 4 ||

agarhitāṁ jātīm avāpya mānuṣīm
sutahi . . . nītim avāpya mānuṣa
 anūnabhāvaṁ paṭubhis tathendriyaiḥ |
 pādra...s tacendriyai
avaśyamṛtyur nna karoti yaḥ śubhaṁ
surākyaṁ utpa nnaṁ karoti yaḥ śubhaṁ
 pramāḍabhāk pratyaham eṣa vaṁcyate || 15 ||
 cā kyaham ema daṁnyate

¹⁾ In dem schönen Werke von Griffith, *The Paintings of the Buddhist Cave-Temples of Ajanta*, sind die hier in Betracht kommenden Malereien nicht enthalten. Ich bin daher durchaus auf die Angaben von Burgess und Bhagvanlal Indrajī beschränkt.

²⁾ Journ. Am. Or. Soc. Vol. XVIII. p. 196 Note 3.

alamkriyante kusumair mahīruhās
.... sāyanta kusumair mahitahā
taḍidguṇais toyavilambino ghanāḥ |
....dāgusentitā yanā
sarāṁsi mattabhramarais saroruhair
parāsi mantāgremates sa..ta....
guṇair vviṣeṣādhigatais tu dehinah || 19 ||
..... nvācāva kṣā hiṇa...

Es bedarf wohl kaum noch eines weiteren Beweises, daß die beiden Texte identisch sind, und daß überall, wo die Inschrift von der Jātakamālā abweicht, fehlerhafte Lesungen vorliegen. In einer Reihe von Fällen zeigt auch das beigegebene Faksimile deutlich die richtige Lesart: 4a Faks. *ha* anstatt *na*; 4b *dgu* anstatt *mku*; *bhū* anstatt *dhe*; 15a *aga* anstatt *suta*; 15b *fu* anstatt *dra*; 15c *ava* anstatt *suwā*; *mṛtyu* anstatt *mutpa*; 15d *pram[ā]da* hinter *śubham*; 19a *ruhās ta* anstatt *tahā* . .; 19b *n[o]* anstatt *tā*; *gha* anstatt *ya*; 19c *sa* anstatt *pa*; *bhra* anstatt *gre*; *rai* anstatt *te*; *saroru* anstatt *sa . . ta*; 19d *rvvi* anstatt *nvā*, usw. In den anderen Fällen, wo das Faksimile mit den Lesungen des Pandit übereinzustimmen scheint, handelt es sich um Buchstaben, die einander mehr oder weniger ähnlich sehen, und hier liegt die Schuld natürlich an dem Zeichner, der seine Vorlage ungenau kopierte. Wie jeder, der sich mit Inschriften beschäftigt hat, weiß, sind solche Versehen bei allen nicht rein mechanischen Reproduktionen fast unvermeidlich.

Der Inhalt der drei Strophen zeigt deutlich, was der Gegenstand des darüber befindlichen Bildes war. Die erste Strophe preist den Ort im Walde, wo Kṣāntivādin sich niedergelassen hat; die beiden anderen Strophen sind der Predigt entnommen, die er den Frauen des Königs hält. Das Bild stellte also offenbar diese Predigt im Walde dar, und die dem Asketen gegenüberstehende Figur, von der Burgess spricht, ist höchst wahrscheinlich eine der königlichen Frauen.

Unter diesem Bilde befindet sich ein anderes, das Burgess folgendermaßen beschreibt: 'Darunter ist ein Brāhmaṇa oder Pāsūpata, in einfacher Kleidung auf einem Schemel sitzend, mit einem Rudrākṣa-Rosenkranz um den Hals. Ihm gegenüber steht eine andere männliche Figur, und zwischen ihnen sitzt ein Weib, das die Hände vor der ersten Person faltet, während sie zu der zweiten spricht.' Unter diesen Figuren ist wiederum eine Inschrift, die sich als eine Wiedergabe der Strophe 56 des Kṣāntijātaka erweist. Sie lautet in Bhagvanlal Indrajis Lesung mit Darüberstellung des richtigen Textes:

gātracchedepy akṣataksāntidhīraṁ
nātracchedity akṣataksānticira
cittam tasya prekṣamāṇasya sādhoḥ |
nirvr tasya ksepa

nāsīd duḥkhamṁ prītiyogān nṛpaṁ tu
 *patisaṁnyāna maha tāṁ*
bhraṣṭaṁ dharmād vīkṣya santāpam āpa || 56 ||
nasa nātra nādevādh āra

Auch hier zeigt das Faksimile zum Teil die richtigen Lesarten, so *raṁ* anstatt *ra* in a, *cit[t]a* anstatt *nirvṛ* und *prekṣa* anstatt *kṣepa*¹⁾ in b, *prī* anstatt *pa* in c.

Welchen Punkt der Erzählung das zu dieser Strophe gehörige Bild darstellte, läßt sich ohne eine Prüfung des Fresko selbst kaum genau feststellen. Die Strophe verherrlicht die Seelenruhe, die den Kṣāntivādin auch unter den entsetzlichen Martern des Königs nicht verläßt, und das läßt darauf schließen, daß die Verstümmelungsszene abgebildet war. Burgess' Beschreibung der Personen, in denen wir unschwer Kṣāntivādin, den König und eine der um Schonung für den Asketen flehenden Frauen erkennen, spricht andererseits mehr dafür, daß die der eigentlichen Verstümmelung vorausgehende Szene dargestellt war.

Das Kṣāntijātaka ist nicht die einzige Erzählung der Jātakamālā, die den Künstlern von Ajaṇṭā als Vorwurf gedient hat. Auf der rechten Seitenwand derselben Kammer der Höhle II findet sich nach Burgess²⁾ das Bild eines Königs, der auf einem Throne sitzt. Auf dem Throne steht eine Inschrift, die Bhagvanlal Indraji zweifelnd *Caitrivalorkīrājā* las und als 'King Chaitri of Valorka' deutete. Die richtige Lesung ist aber sicherlich *Maitrībalo . . . rājā*³⁾, und das Bild stellt den Bodhisattva in seiner früheren Geburt als König Maitrībala dar. Die Geschichte dieses Königs bildet den Inhalt der achten Erzählung der Jātakamālā. Maitrībala wird dort als ein Muster von Menschenliebe gefeiert; er geht in seiner Güte so weit, daß er einst fünf Yakṣas, die ihn um Nahrung bitten, mit seinem eigenen Fleisch und Blute sättigt.

Die Richtigkeit meiner Erklärung wird durch die Inschrift bestätigt, die sich nach Burgess über dem Bilde des Königs befindet. Sie ist stark verstümmelt, aber das Vorhandene genügt, um sie mit Sicherheit mit Strophe 44 des Maitrībalajātaka zu identifizieren. Die Strophe und Bhagvanlal Indrajis Text der Inschrift lauten:

hriyamāṇāvakāśaṁ tu

dānaprītyā punaḥ punaḥ |
 *nā*

¹⁾ Dies ist wohl nur Druckfehler, denn *prekṣa* ist so deutlich, wie man es nur wünschen kann.

²⁾ A. a. O. S. 82.

³⁾ Das zwischen den beiden Wörtern stehende *rkī*, das in dem Faksimile mehr wie *kī* aussieht, kann natürlich nicht richtig sein; eine befriedigende Verbesserung vermag ich indessen nicht vorzuschlagen.

na prasehe manas tasya
 na prasehe manaḥs vasyā
 cchedaduḥkham viḡāhitum ||
 traivaduḥkhā dīḡāhi . . .

In dem Faksimile fehlt der Visarga in *manas*, und deutlich steht im letzten Pāda *da* anstatt *va da*, sowie *tum* am Schlusse.

Itsing erzählt uns, wie verbreitet und beliebt die Jātakamālā im Ausgang des 7. Jahrhunderts in Indien war. Die Inschriften zu Ajaṇṭā, die den Charakteren nach etwa aus dem 6. Jahrhundert stammen, bezeugen, daß sich das Werk schon mehr als hundert Jahre früher hoher Anerkennung erfreute.

Sanskrit ālāna.

Sk. *ālāna* ist ein verhältnismäßig spät erscheinendes Wort. Aus dem Rām. führt das P. Wtb. nur einen Beleg an; im Mbh. scheint es gar nicht vorzukommen. Dagegen ist es bei späteren Kunstdichtern, von Kālidāsa an, nicht selten. Es bedeutet, wie aus den im P. Wtb. angeführten Stellen zu ersehen ist, gewöhnlich den Pfosten, an den der Elefant an einem Hinterfuße angekettet wird. So braucht es auch Kālidāsa in Raghuv. 4, 81; in Raghuv. 1, 71¹⁾ und 4, 69²⁾ aber verwendet er es im Sinne von 'Kette, mit der der Elefant an den Pfosten gebunden wird', und diese Bedeutung erwähnt nach dem P. Wtb. auch Nīlakaṇṭha im Kommentar zum Amarakośa. Nach Med. (P. Wtb.) bedeutet es auch 'Strick' überhaupt, nach Rājan. im Śabdakalpadrūma (P. Wtb.) 'binden'.

Ālāna kommt somit in der Bedeutung *nīdāna* und *saṁdāna* nahe. *nīdāna* wird insbesondere von dem Stricke gebraucht, mit dem man Rinder am Fuße anbindet: Rv. VI, 32, 2 (*úd usrīyāṇām asrjan nīdānam*); Āpastamba, Śrautas. 1, 11, 5 (*nīdāne*; Komm. *nīdāne goḥ pādabandhinyau*); Mbh. 13, 4587 (*bālajena nīdānena*); Hemacandra, Anekārthas. 3, 379 (*vatśa-dāmni*; *nīdānasaṁdānitabālavatsam*). *saṁdāna* wird ebenfalls hauptsächlich von der Fessel gebraucht, mit der man Tiere am Fuße anbindet: Amarakośa 2, 9, 73; Halāyudha 2, 122 (*paśūnām bandhanam*). Von der Fußfessel der Pferde³⁾ steht es Rv. I, 162, 8 (*yád vājīno dāma saṁdānam ārrataḥ*); 16 (*saṁdānam ārvantaṁ pādībīsam . . . ā yāmayanti*); Taittirīyas. 2, 4, 7, 2 (*vśṣṇo āśvasya saṁdānam*); von der Fußfessel der Kuh Śatapathabr. 14, 3, 1, 22 (*rajjusaṁdānām*); Kātyāyana, Śrautas. 26, 2, 10; 11 (*saṁdāna-śabdena dohanakāle gopādabandhanārthā rajjur abhidhīyate*). Im Sinne von Fußfessel für Elefanten kommt es nicht vor. doch bezeichnet es nach

¹⁾ Mallinātha erklärt auch hier das Wort als Pfosten (*gajabandhanastambakāḥ*); siehe aber Shankar P. Pandits Note in seiner Ausgabe.

²⁾ Mallinātha erklärt es hier als *bandhanam*.

³⁾ Der Inder hat schon in alter Zeit sein Pferd genau so wie heutzutage mit Stricken an den Füßen angepflockt.

Trikāṇḍas. 2, 8, 37 (412) und Śiśupālav. 18, 71, bei Elefanten die Stelle unterhalb des Knies, wo die Kette umgelegt wird. Die Übertragung des Wortes von der Kette auf das, woran sie angebunden wird, ist hier also ähnlich wie bei *ālāna*.

Die Übereinstimmung in der Bedeutung von *ālāna*, *nidāna* und *saṁdāna* zeigt meiner Ansicht nach aufs deutlichste, daß *ālāna* aus *ādāna* entstanden ist. Die alte Form ist im Atharvaveda erhalten, wo sie an zwei Stellen in Verbindung mit *saṁdāna* erscheint:

ādānena saṁdānenāmītrān ā dyāmasi | . . .
idām ādānam akaram tāpasēndreṇa sāmśitam |
amītrā yé 'tra naḥ sánti tām agna ā dyā tvām ||
ainān dyatām indrāgnī sómo rājā ca medīnau |
indro marūtvaṇ ādānam amītrebhyaḥ kṛṇotu naḥ || VI, 104, 1—3
ūt tiṣṭhatam ā rabhethām ādāna saṁdānābhyām |
amītrāṇām sēnā abhi dhattam arbude || XI, 9, 3¹).

Wir gewinnen somit einen neuen Beleg für den Übergang von *d* in *l*, der sich nicht durch die Nachbarschaft eines *r* oder *l* erklären läßt. Andere derartige Beispiele aus dem Sanskrit, *kusūla* neben *kusīdāyī*, *khola* neben av. *ḥaoda*,* *chala* neben *chada*, *chadman*, hat Wackernagel, Altind. Gr. I, § 194b, gesammelt. Es gehören ferner hierher pali *ālimpana*, *ālimpāpeti*, pk. *palīvei*, *ālīvaṇa* zu Wurzel *dīp*; pk. *kalamba* aus sk. *kadamba*; pk. *duvālasa* aus sk. *dvādaśa*, u. a. m.²). Vgl. umgekehrt sk. *udūkhala* neben ved. *ulūkhala*; Wackernagel a. a. O. § 156³). In *saṁdāna* und dem seltenen *uddāna* ist der Wechsel offenbar nicht eingetreten, weil das *d* durch den vorausgehenden Konsonanten geschützt war. Daß sich kein dem *ālāna* analoges *nīlāna* findet, hat seinen Grund wohl darin, daß *nidāna* in seiner ursprünglichen Bedeutung schon früh aus der eigentlichen Volkssprache schwand und nur in der Sprache der Gebildeten als philosophischer Ausdruck fortlebte⁴).

Ālāna ist also, wenn ich recht sehe, kein echtes Sanskritwort, sondern stammt aus der Sprache des niederen Volkes, aus dem Jargon der Elefantenträger und -treiber, was bei der Bedeutung des Wortes begreiflich genug ist. Mallinātha zu Raghuv. 4, 69 und Uhlenbeck, Etym. Wörterbuch, leiten das Wort von *lī* ab. Ich sehe keinen Weg, die Bedeutungen von *ālīyate* und *ālāna* zu vereinigen.

¹) Vgl. für den Gebrauch von *ādā* Rv. II, 13, 9; IX, 10, 8; 79, 4; Athv. XII, 5, 15.

²) E. Müller, Pali Grammar, p. 29; Pischel, Grammatik der Prakritsprachen, § 244, wo die genaueren Nachweise zu finden sind.

³) Es ist mir übrigens nicht unwahrscheinlich, daß *ālāna* durch *ālāna*, *ādāna* hindurch aus *ādāna* entstanden ist, mit der Zerebralisierung des Dentals, die auch sonst mittellindisch nicht selten ist, doch fehlen entscheidende Formen. Die Schreibung *ālāna* in singhalesischen Pali-Handschriften (z. B. Jāt. IV, 308, 4) beweist in dieser Hinsicht nicht viel; vgl. E. Müller a. a. O. p. 27.

⁴) Der Beleg aus dem Mbh. stammt aus einem '*itihāsa purātana*'.

Eine indische Glosse des Hesychios¹⁾.

Im American Journal of Philology, vol. XXII, p. 195ff. haben Louis H. Gray und Montgomery Schuyler, jr. den indischen Glossen des Hesychios eine zusammenhängende Untersuchung gewidmet, zu der auch Charles R. Lanman einige Bemerkungen beigesteuert hat. Trotz alles Scharfsinns, den die genannten Gelehrten auf die Erklärung jener indischen Wörter verwendet haben, bleibt doch der größere Teil von ihnen dunkel; nur bei *βοαχμᾶνες*, *γεροί*, *μαί* und *μωριῆς* scheint mir die Deutung zweifellos zu sein. Ich glaube diesen sicher gedeuteten Glossen noch eine andere hinzufügen zu können, nämlich *μαμάτραι* *οἱ στρατηγοί, παρ' Ἰνδοῖς*.

Gray und Schuyler führen *μαμάτραι* auf sk. *marmatra* zurück, ohne sich im übrigen zu verhehlen, daß dieser Erklärung eine Reihe von Schwierigkeiten entgegenstehen, sowohl was die Bedeutung als auch was die Form betrifft. Zunächst ist *marmatra* überhaupt ein ganz seltenes Wort; das P. Wtb. gibt nur einen einzigen Beleg aus der Serampore-Ausgabe des Rāmāyaṇa auf Benfeys Autorität. Und an dieser Stelle bedeutet das Wort 'Panzer'. Wie *marmatra*, wörtlich 'der Blößenschützer', je zu der Bedeutung 'Feldherr' kommen sollte, vermag ich nicht einzusehen. Endlich müßte *marmatra* in der griechischen Schreibung doch als *μαρμάτραι* erscheinen oder, falls die Prakritform zugrunde liegen sollte, als *μαμμάτται* oder *μαμάτται*, entsprechend pk. **mammatta* oder **māmatta*. *μαμάτραι* müßte, wie schon Gray und Schuyler bemerkt haben, eine Mischform sein; allein was soll die Entstehung einer solchen Form veranlaßt haben?

Ich kann unter diesen Umständen die Erklärung von *μαμάτραι* durch *marmatra* nicht für richtig halten. Meiner Ansicht nach kann *μαμάτραι* nur sk. *mahāmātra* sein. Sk. *mahāmātra* bezeichnet jeden hohen königlichen Beamten. Amara, Halāyudha und Hemacandra erklären es durch *pradhāna*, Medinikara durch *amātya*. Wie die Zitate im P. Wtb. zeigen, erscheint das Wort in dieser Bedeutung in den Epen, und zum Beweise, daß es auch der Umgangssprache angehörte, genügt es wohl, an die *mahāmātas* und die *dharmamahāmātas* zu erinnern, von denen Aśoka in seinen Edikten spricht. Von seiten der Bedeutung läßt sich also nichts gegen die Identifizierung von *μαμάτραι* mit *mahāmātra* einwenden, und ebensowenig sind lautliche Schwierigkeiten vorhanden. Wie schon die Glosse *μαί* *μέγα*, 'Ἰνδοί zeigt²⁾, blieb inlautendes *h* in der griechischen Schreibung unbezeichnet; daß **μαāmáτραι* dann zu *μαμάτραι* wurde, bedarf wohl keiner

¹⁾ Vgl. jetzt J. S. Speyer im American Journal of Philology, vol. XXII, p. 441.
— Anm. der Red.

²⁾ Andere Beispiele bei Wackernagel, Altind. Grammatik I, § 211a. Auch *μαίσωλος* *ζῶν τετράπουρ, γενόμερον ἐν τῇ Ἰνδιᾷ, ὅμοιον μόσχῳ*, möchte ich lieber mit sk. *mahiṣa*, Büffel, zusammenbringen als mit sk. *meṣa*, Widder, da sk. *c* kaum durch gr. *ai* wiedergegeben sein kann.

weiteren Erklärung. Eine genaue Parallele bildet der Flußname *Mánados* = sk. *Mahānada*.

Was die Glosse *δορσάνης· ὁ Ἑρακλῆς παρ' Ἰνδοῖς* betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß schon S. Lévi, JA. IX, 9. p. 37, die ansprechende Vermutung aufgestellt hat, daß *δορσάνης* aus *κορσάνης* = sk. *Kṛṣṇa* verderbt sei.

Die Jātakas und die Epik.

Die Kṛṣṇa-Sage.

In seinem Aufsätze über eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage¹⁾ bemerkt E. Hardy, daß Anspielungen auf die Geburt und das Jugendleben des Kṛṣṇa in der älteren Literatur selten seien, und daß speziell 'alte Liedstrophen buddhistischer Provenienz uns hier nicht zur Verfügung ständen'. Allerdings führt Hardy selbst Gāthā 35 des Mahāummaggajātaka (546) an:

atthi Jambāvatī nāma mātā Sibbissa rājino |
sā bhariyā Vāsudevassa Kaṇhassa mahesī piyā ||

Allein er meint, daß hier der Rest einer anderen Sage vorliege. Nun ist aber die in der Gāthā genannte Jambāvatī, wie ebenfalls schon Hardy bemerkt hat, doch sicherlich identisch mit der Jāmbavatī, der Tochter des Bärenkönigs Jāmbavat, die nach Hariv. 2072 Kṛṣṇas Gemahlin war:

lebhe Jāmbavatīm kanyām ṛkṣarājasya saṁmatām ||

Allein 'daß sie Mutter des Königs Śibi sei, weiß der Harivaṁśa nicht', bemerkt Hardy. Nun heißt aber der Sohn des Kṛṣṇa und der Jāmbavatī nach Hariv. 6773 Śāmba, und die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Sibbi der Gāthā ist doch zu groß, als daß man auch nur einen Augenblick an ihrer Identität zweifeln könnte. Wie man sich die bestehende lautliche Differenz erklären soll, ist nicht leicht zu sagen. Wer die Form *Sibbissa* für alt hält, könnte sich auf Fälle berufen wie p. *Okkāka* für sk. *Iksvāku*, p. *Akitti* (Jāt. 480, 1 usw.), *Akatti* (Cariyāp. 1) für sk. *Agastya*, p. *Erāpatha* (Jāt. 203, 1) für sk. *Airāvata*, p. *Nemi* (Jāt. VI, 96, 24) für sk. *Nimi*, p. *Kalābu* (*Kalāpu*) (Jāt. 522, 20 usw.) für sk. *Kalabha* (Mahāv. III, 357, 4), *Kaṇṇapeṇṇā* (Jāt. V, 162, 8 usw.) für sk. *Kṛṣṇavenā*, p. *Godhāvarī* (Jāt. V, 132, 3 usw.) für sk. *Godāvarī*, wo überall die Paliform des Namens mehr oder weniger stark von der des Sanskrit abweicht, ohne daß man ihren gemeinsamen Ursprung in Frage stellen könnte. Wahrscheinlicher ist es mir indessen, daß *Sibbissa* verderbt ist. Wie unsicher die Überlieferung des Namens ist, geht schon daraus hervor, daß er im Kommentar zur Gāthā als *Sivi* oder *Siva*²⁾ erscheint. Und wie nahe es für einen Abschreiber lag,

¹⁾ ZDMG. 53, 47f.

²⁾ So in den singhalesischen Handschriften.

ein ursprüngliches *Sambassa*¹⁾ oder allenfalls *Simbassa*²⁾ in *Sibbissa* zu verändern, wird begreiflich, wenn man bedenkt, wie geläufig den Buddhisten der Name des Śibikönigs war; gehörte doch die Erzählung von der selbstlosen Hingabe jenes Königs zu den beliebtesten buddhistischen Jātakas. Von einer in der indischen Heldensage verhältnismäßig so wenig hervortretenden Persönlichkeit wie Śāmba aber hatte ein singhalesischer Mönch schwerlich je etwas vernommen. Übrigens hat der Kommentator der Gāthā wohl noch gar nicht an den Śibikönig gedacht. Er bemerkt ausdrücklich, daß der Sohn der Jambāvati nach dem Tode seines Vaters in Dvāravatī geherrscht habe, während die Hauptstadt des Śibireiches nach der Prosaerzählung des Sivijāt. (499) und des Ummadantijāt. (527) Ariṭṭhapura, nach der des Vessantarajāt. (547) Jetuttara ist.

Allein es bleibt noch eine weitere Schwierigkeit. Nach dem Harivaṃśa ist Jāmbavatī die Tochter des Bärenkönigs. Der Pali-Kommentator berichtet dagegen, daß sie ein schönes Caṇḍālamädchen gewesen sei; Vāsudeva, d. i. Kṛṣṇa, sei ihr eines Tages vor dem Tore von Dvāravatī begegnet, habe sich sofort in sie verliebt und sie zu seiner Gemahlin gemacht. Müssen wir diese abweichende Auffassung schon dem Dichter der Gāthā zuschreiben?

Die Gāthā bildet einen Teil der Rede des Papageien Māṭhara, der das Starenweibchen des Pañcālakönigs überreden will, ihn zu heiraten. Die Starin macht die Einwendung (G. 33):

‘Ein Papagei liebt wohl ein Papageienweibchen, ein Star wohl eine Starin; wie paßt aber die Verbindung eines Papageien mit einer Starin?’

Darauf antwortet der Papagei (G. 34—36):

‘Wenn ein Verliebter eine Frau begehrt, und wenn es auch ein Caṇḍāla-weib wäre, so ist jede³⁾ Verbindung passend; falls Liebe vorhanden ist, ist keine unpassend.’

‘Da ist die Mutter des Königs Sibbi, Jambāvati mit Namen; sie war die Gattin des Vāsudeva, die geliebte Gemahlin des Kaṇha.’

‘Die Kimpurisafräule Rathavatī, auch die liebte den Vaccha; ein Mann schloß eine Verbindung mit einem Tierweibchen. Falls Liebe vorhanden ist, ist keine Verbindung unpassend.’

Wir haben also in G. 36 ein Beispiel für die Verbindung eines Mannes mit einem Wesen, das zwischen Mensch und Tier in der Mitte steht, ja geradezu zu den Tieren gerechnet wird. Ist es da nicht ganz wahrscheinlich, daß der Dichter auch in der vorausgehenden Strophe ein ähnliches Beispiel gegeben hat, daß er also wußte, daß Jambāvati die Tochter eines

¹⁾ Samba lautet der Name im Prakrit der Jainas, siehe ZDMG. XLII, 496, Z. 23, 27 usw.

²⁾ Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 109. Eine Parallele für die Überführung des Stammes in die *i*-Flexion bildet das handschriftlich belegte *Sambarrassa*, *Sambariṃ* für *Sambarassa*, *Sambaram* in Saṃyuttanikāya I, 227.

³⁾ Ich lese mit B^d *sabbo hi*; *sabbe hi* ist vielleicht ein stehengebliebener Magadhismus.

Bären war? Der Kommentator oder schon seine Vorgänger kannten die alte Sage nicht mehr; die ganze sehr ärmliche Erzählung von dem Caṇḍālamädchen Jambāvatī beruht offenbar auf den Worten *caṇḍālikām api* in G. 34. Wie wenig der Kommentator von der echten Sage wußte, geht schon aus den Schlußworten seiner Erläuterung hervor: *so pitu accayena Dvāravatīyaṃ rajjaṃ kāresi*. Es wäre meiner Ansicht nach ganz falsch, aus dieser Äußerung etwa zu schließen, daß der Kommentator eine Fassung der Sage gekannt habe, nach der ein Sohn des Kṛṣṇa den Untergang des Geschlechtes überlebte und seinem Vater in der Herrschaft folgte. Man darf aus jenen Worten nichts weiter folgern, als daß der Kommentator ein in der Sagenkunde ganz unbewandelter Mann war, der nicht einmal die buddhistische Prosaerzählung des Ghatajātaka kannte. Denn auch diese läßt, ebenso wie die brahmanische und die jinistische Fassung, die Söhne des Kṛṣṇa sämtlich in dem großen Kampfe umkommen.

Wir müssen uns nur klar machen, daß, wenn uns nur die Gāthā, ohne den Kommentar, erhalten wäre, kein Mensch je bezweifeln würde, daß sie genau die im Harivaṃśa berichtete Sage reflektiere. Und wenn wir bei gewissen Jātakas, wie zum Beispiel dem Nalinikā- oder dem Dasarathajātaka, den strikten Nachweis führen können, daß die Prosaerzählungen nicht die alte von den Gāthās vorausgesetzte Sage wiedergeben, sondern aus bloßer Unwissenheit verstümmelte oder verschlechterte Versionen derselben sind, was verpflichtet uns dann, in einem Falle wie dem gegenwärtigen den Angaben des Kommentators höheren Wert beizumessen? Im Gegenteil, die ganze Art der Entstehung der Jātaka-Prosa nötigt uns, in allen Fällen, wo ein Jātaka von der alten Sage abweicht, für die Gāthās die Kenntnis der alten Sage als das Wahrscheinlichere anzunehmen, wofern der Text der Gāthā selbst dem nicht deutlich widerspricht.

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen auch die übrigen Gāthās, die auf die Kṛṣṇa-Sage Bezug haben, viel schärfer von der Prosaerzählung des Ghatajātaka trennen müssen als Hardy es getan hat. Hardy meint¹⁾, daß die Prosaerzählung so alt sei wie die Gāthā-Bestandteile der Jātakasammlung, d. h. in vorchristliche Zeit, hinaufreiche. Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen.

Die Gāthās, die hier in Betracht kommen, sind schon von Hardy vollständig gesammelt. Es sind, abgesehen von der schon besprochenen G. 35 des Mahāummaggajātaka (546), die fünfzehn Gāthās des Ghatajātaka (454), G. 25 des Kumbhajātaka (512) und G. 29 des Saṃkiccejātaka (530). Die Gāthās fasse ich chronologisch zunächst als Einheit; ob es einmal gelingen wird, auch hier ältere und jüngere Strophen zu unterscheiden, muß die Zukunft lehren.

Genau genommen ist es nur ein einziger Punkt, in dem die Gāthās, die Prosa und die brahmanische Sage sämtlich übereinstimmen: der Name

¹⁾ A. a. O. S. 30.

der Stadt Devārakā, die sich übrigens auch der Verfasser der Gāthās, wie aus G. 3 des Ghatajātaka deutlich hervorgeht, als Wohnort des Kṛṣṇa und seiner Bruder dachte. Immerhin mag man aber auch die in G. 1, 2 und 6 des Ghatajātaka erscheinenden Namen Kaṇha und Kesava hierher rechnen, da sie der Verfasser der Prosa richtig auf Kṛṣṇa-Vāsudeva bezieht. Von den Erklärungen, die der Kommentator über den Ursprung dieser Namen gibt, weiß allerdings die brahmanische Sage nichts: den Namen Kesava soll Kṛṣṇa seinem schönen Haare (*kesa*) verdanken, und Kaṇha soll sein Gotraname sein, da er zu dem Gotra der Kaṇhāyanas gehört habe¹⁾. Der Kommentator faßt Kaṇha also offenbar als Äquivalent eines sk. Kārṣṇa auf. Hardy meint²⁾, man dürfe die letztere Erklärung nicht ohne Grund verwerfen. Ich glaube, er tut damit den Kenntnissen des Kommentators doch zu viel Ehre an. *Vāsudevassa Kaṇhassa* in G. 35 des Mahāummaggaj. heißt 'des Kṛṣṇa, des Sohnes des Vasudeva', und weiter nichts. Der Kommentator freilich, der ebensowenig wie der Prosaerzähler die wahre Bedeutung von Vāsudeva kennt, hält dies für den eigentlichen Namen und weiß daher mit dem Namen Kaṇha nichts weiter anzufangen, als daß er ihn für einen Gotranamen erklärt.

Wir haben ferner drei Punkte, in denen sich die Gāthās, in Übereinstimmung mit der Prosa, von der brahmanischen Sage unterscheiden³⁾. Erstens wird Jāt. 454, 1, 2, 11, 15 ein Bruder des Kṛṣṇa namens Ghata⁴⁾ erwähnt, von dem wir sonst nichts wissen. Wenigstens habe ich einen solchen Namen weder im Epos noch in den langen Listen der Brüder des Kṛṣṇa in den Purāṇas auffinden können. Zweitens ist nach G. 15 desselben Jātaka Kṛṣṇa der älteste Bruder (*jetthaṃ bhātaraṃ*). Nach der brahmanischen Sage ist er aber wenigstens jünger als Balarāma, wenn wir auch über sein Verhältnis zu seinen zahlreichen anderen Brüdern nichts bestimmtes erfahren. Drittens gehen die Angehörigen des Kṛṣṇa nach Jāt. 530, 29 dadurch zugrunde, daß sie den Ṛṣi Kaṇhadipāyana kränken⁵⁾.

¹⁾ Dieselbe Erklärung findet sich im Kommentar zu G. 35 des Mahāummaggajātaka. ²⁾ A. a. O. S. 48.

³⁾ Von der Geschichte, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, sehe ich hier zunächst ab.

⁴⁾ Im Kaṇhapetavatthu stets Ghata. Hardy (a. a. O. S. 26) möchte ihn mit Ghr̥ta, dem Sohne des Dharma, in Verbindung bringen; seine Ausführungen können mich indessen nicht überzeugen. Die buddhistischen Jātaka-Erzähler besaßen meines Erachtens weder solche Kenntnisse in der brahmanischen Mythologie noch solche Neigungen zu spitzfindigen Klügeleien, wie Hardy sie ihnen zutraut. Dagegen halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß unser Ghata identisch ist mit dem in Jāt. 355 auftretenden Ghata oder Ghaṭa, der den König Vaṅka über die Nutzlosigkeit des Trauerns in unglücklichen Lebenslagen belehrt, obwohl die Prosaerzählung diesen Ghata zu einem Sohne des Brahmadata von Bārāṇasī macht.

⁵⁾ Die Worte *Kaṇhadipāyan' āsajja* sind nicht bestimmt genug, als daß man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob in der dem Verfasser der Gāthā vorliegenden Sage tatsächlich schon wie in der Prosa des Ghatajātaka von einer Vergewaltigung

Nach Mbh. XVI, 15ff. besteht ihre Schuld vielmehr in der Verspottung der Büßer Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada¹⁾. Wir dürfen hier unbedenklich mit Hardy annehmen, daß die Gāthā die ältere Fassung wiedergibt, da sie durch die sonst ganz unabhängige Jaina-Version der Kṛṣṇa-Sage²⁾ gestützt wird. Auch in der Jaina-Erzählung ist es der Muni Dvīpāyana, der von den Prinzen mißhandelt wird. Daß man bei der Aufnahme der Sage in das Mahābhārata den Kṛṣṇa Dvaipāyana durch ein paar andere Ṛṣis ersetzte, ist begreiflich genug. Galt er doch als der Verfasser des Werkes; er hätte also selbst erzählen müssen, wie er von den Söhnen des Kṛṣṇa verspottet wurde und wie er selber das Geschlecht des von ihm vergötterten Helden verfluchte.

Andererseits haben wir aber doch auch einen Punkt, in dem die Gāthās genauer zu der epischen Darstellung stimmen als die Prosaerzählung, und ein paar andere, wo es nach dem oben Gesagten viel wahrscheinlicher ist, daß die Strophen die brahmanische Fassung und nicht die des Prosatextes reflektieren. Jāt. 512, 25 und 530, 29 lauten:

*yañ ce pivitvā Andhakaveṇhuputtā
samuddatīre paricārayantā |
upakkamuṃ musalehi aññamaññaṃ
tassā punṇaṃ kumbhaṃ imaṃ kiñātha³⁾ ||*

des Ṛṣi im Anschluß an die Verspottung die Rede war. Immerhin könnte dieser Zug alt sein; dafür spricht, daß die Jainafassung überhaupt nur von einer Verprügelung des Ṛṣi zu erzählen weiß. Die alte Sage fand noch nicht etwas so Ungeheuerliches in der körperlichen Mißhandlung oder selbst Tötung eines Brahmanen. In den Gāthās wird uns von einer ganzen Reihe von Königen berichtet, die sich an Brahmanen tötlich vergriffen; ich brauche nur an den tausendarmigen Ajjuna (Jāt. 522, 23; 530, 26), an Daṇḍakin (522, 21; 530, 27), Nālikira (522, 22) und Kalābu (522, 24; 313) zu erinnern. Einer späteren Zeit erschien der Brahmanenmord als ein so unerhörtes Verbrechen, daß sie kaum davon zu reden wagte. In den Sagen der Epen und der Purāṇas sind es meist wahre Lappalien, um derentwillen Fürstengeschlechter und Königreiche dem Fluche der Brahmanen verfallen. Es wäre demnach recht wohl denkbar, daß der epische Erzähler die ursprüngliche Erzählung von der Mißhandlung als allzu anstößig unterdrückte, doch ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung, da die Verspottung durch den verkleideten Sāmba jedenfalls auch in der alten Sage schon den Kernpunkt der Beleidigung bildete.

¹⁾ Die späteren Purāṇas stimmen teils mit dem Epos überein, teils lassen sie Namen fort oder fügen neue hinzu. So hat z. B. das Viṣṇup. (V, 37, 6) dieselben Namen; das Padmap. (VI, 279, 61) nennt nur den Kaṇva, das Bhāgavatap. (XI, 1, 12) dagegen außer den drei genannten noch den Asita, Durvāsas, Bhṛṅgu, Aṅgiras, Kaśyapa, Vāmadeva, Atri, Vasiṣṭha u. a.

²⁾ H. Jacobi, Die Jaina-Legende von dem Untergange Dvāravatī und von dem Tode Kṛṣṇas; ZDMG. XLII, 496f.

³⁾ Ārya Śūra hat die Strophe in der Jātakamālā (XVII, 18) nachgebildet:
*yāṃ pitavanto madaluptasaṃjñā Vṛṣṇyandhakā viśṃṛtabandhubhāvāḥ |
parasparaṃ niṣpipiṣur gadābhīr unmādanī sā nihiteha kumbhe ||*

Āśvaghoṣa spielt auf die Sage an im Buddhacarita (XI, 31):

*vināśam iyaṃ Kuravo yadārthaṃ Vṛṣṇyandhakā Maithiladaṇḍakās ca |
śūlāsikāṣṭhapratīmeṣu teṣu kāmeṣu kaśyātmaṃvato ratīḥ syāt ||*

‘Kauft mir den Krug ab voll des Weines, wie ihn die Andhakaveṇhuputtas getrunken hatten, als sie, am Meeresufer sich aufwarten lassend¹⁾, mit Keulen einander angriffen.’

Kaṇhadīpāyaṇ’ āsajja isiṃ Andhakaveṇhuyo |
aññaññaṃ musale hantvā sampattā Yamasādanaṃ ||

‘Weil die Andhakaveṇhus den Rṣi Kaṇhadīpāyana gekränkt hatten, gelangten sie in des Yama Haus, indem sie sich gegenseitig mit Keulen töteten.’

Das Bild, das wir uns nach diesen beiden Gāthās von dem großen Vernichtungskampfe der Yādavas entwerfen können, stimmt in allen Zügen mit dem des Mausalaparvan überein. Nach dem Epos findet das Fest bei Prabhāsa statt, am Meeresufer (*samudrānte*), wie es XVI, 67 ausdrücklich heißt. Die Yādavas betrinken sich, und in der Trunkenheit entspinnt sich der Zank zwischen Yuyudhāna und Kṛtavarmaṇ, der zum Kampfe führt (71. 72. 88):

tatas tūryaśatākīrṇaṃ nātanartakasaṃkulam |
āvartata mahāpānaṃ Prabhāse tigmatejasām ||
Kṛṣṇasya saṃnidhau Rāmaḥ sahitaḥ Kṛtavarmaṇā |
apibad Yuyudhānaś ca Gado Babhrus tathaiva ca ||
te tu pānamadāviṣṭāś coditāḥ kāladharmānā |
Yuyudhānam athābhyaghnann ucchiṣṭair bhājanais tadā ||

Daß auch im Epos (XVI, 13. 94. 133) Keulen (*musala*) die Waffen sind, mit denen sich die Geschlechtsgenossen töten, hat schon Hardy betont.

Nun findet der Kampf allerdings auch nach der Prosa des Ghatajātaka am Meeresstrande (*samuddakīlikāṃ kilissāmāti mukhadvāraṃ gantvā*) und mit Keulen (*musala*) statt, allein daß Trunkenheit die Ursache war, wird nicht erwähnt. Es heißt nur, daß die Fürsten eine große Halle errichteten, sie schmückten, aßen und tranken, im Spiel einander bei den Händen und Füßen packten und dabei in Streit gerieten. Und doch war die Trunkenheit ein wesentlicher Zug der alten Sage. Das geht schon aus der Art der Anführung in der Gāthā hervor; so kann man nur auf etwas Wohlbekanntes anspielen. Es wird weiter aber auch durch die Jaina-Version bezeugt, nach der die Trunkenheit die eigentliche Quelle alles Unheils ist, das die Yādavas trifft. Der ehrwürdige Ariṣṭanemi hat prophezeit, daß Śāmba und die anderen Prinzen im Rausche den Dvīpāyana verhöhnen würden. Um das Unglück abzuwenden, befiehlt Vāsudeva alle geistigen Getränke aus der Stadt herauszuschaffen; sie werden in einer Höhle des Kadambahaines in steinerne Behälter gegossen, wovon der Wein den Namen Kādambarī erhält. Allein nach einem halben Jahre entdecken die Prinzen die Höhle, berauschen sich an dem trefflich herangereiften und geklärten Getränke und begehen in der Betrunkenheit die verhängnisvolle Tat. Allerdings läßt sich nicht bestreiten, daß diese Geschichte von dem Kādambarīweine in allen Einzelheiten sekundär ist; daß sich aber die Trunkenheit in der Jaina-

¹⁾ Vgl. Jāt. 483, 17: *nārīgaṇehi paricārayanto*.

Erzählung überhaupt zu einem Grundmotiv entwickeln konnte, zeigt doch, daß sie auch schon in der alten Sage eine Rolle spielte.

In der Gāthā 512, 25 ferner werden die Yādavas als *Andhakaveṇhuputtā* bezeichnet. Nach der Prosa des Ghatajātaka führen sie diesen Namen, weil sie, obwohl von Upasāgara erzeugt, als die Söhne des Sklaven (*dāsa*) Andhakaveṇhu gelten. Müssen wir annehmen, daß schon der Dichter der Gāthā den Namen in diesem Sinne auffaßte? Keineswegs. In der Gāthā 530, 29 werden die Brüder *Andhakaveṇhuyo*, die Andhaka-Vṛṣṇis, genannt, und wenn an der ersteren Stelle dem Namen *putta* hinzugefügt wird, so ist es nur, um die Zugehörigkeit zu dem Stamme zu bezeichnen. So redet im Saṃkhapārajātaka (524, 5; 6) Ālāra die Jäger an, die eine Riesenschlange erbeutet haben:

*kuhiṃ ayaṃ nīyati bhīmakāyo
nāgena kiṃ kāhatha Bhojaputtā ||*

und erhält die Antwort:

*nāgo ayaṃ nīyati bhojanattham
pavaṭṭakāyo urago mahanto |
sāduṇ ca thūlaṇ ca muduṇ ca maṃsam
na tvaṃ ras' amñāsi Videhaputta ||*

Die Anrede *Videhaputta* kehrt in G. 9 wieder. Die Jäger werden auch in G. 12 und Nidānak. G. 260 als *Bhojaputta* und in G. 4 als *Milācaputta* bezeichnet. Hierher gehört auch der *Satiyaputra* und der *Keralaputra* in Aśokas zweitem Felsenedikte. *Putra* hat in diesen Namen die Funktion eines Taddhitasuffixes; *Satiyaputra* und *Keralaputra* stehen mit Namen wie *Pāñcāla*, *Vaideha* usw. (Pāṇ. 4, 1, 168) auf gleicher Stufe. Dieselbe abgeschwächte Bedeutung hat *putra* im Sanskrit oft in dem Worte *rājaputra*. Wenn in Rām. I, 61 Śunaḥśepa zu König Ambarīṣa von Ayodhyā, der sonst in dem ganzen Gesange stets *rājan*, *nareśvara*, *pārthiva*, *mahīpati*, *rājarṣi* usw. genannt wird, in V. 21 sagt:

*pitā jyeṣṭham avikreyaṃ mātā cāha kanīyasam |
vikreyaṃ madhyamaṃ manye rājaputra nayasva mām ||*

so will er ihn mit der Anrede *rājaputra* nicht als den Sohn eines Königs, sondern einfach als *kṣatriya*, als Angehörigen der zweiten Kaste bezeichnen. *Rājaputra* ist hier der Vorläufer des heutigen Rajputen. Einen analogen Fall bildet im Pali das so überaus häufige *devaputta*. *Devaputta* bezeichnet, wie schon Childers gesehen hat¹⁾, den einzelnen Gott als Mitglied des Devageschlechtes. Der Begriff des Sohnes ist völlig verblaßt; im Bhaddasāla-jātaka (465) wird zum Beispiel für eine und dieselbe Person bald der Ausdruck *devarājan*, bald *devaputta* gebraucht (IV, 154, 4. 22; 155, 25; 157, 11. 23).

Über die wahre Bedeutung des Wortes *Andhakaveṇhuputtā* kann also kein Zweifel herrschen. Andererseits halte ich es aber gar nicht für aus-

¹⁾ Dictionary of the Pali Language, s. v. Nach *devaputta* ist dann auch das Wort *devadhītā* für Göttin gebildet.

geschlossen, daß der Verfasser der Prosa gerade durch das Mißverstehen dieses Ausdruckes zu dem als Personennamen absurden Namen Andhaka-venhu kam. Er hatte aber offenbar auch etwas von dem wahren Namen jenes Sklaven, Nandagopa, gehört, und so half er sich denn aus der Schwierigkeit, indem er die Frau des Sklaven Nandagopā benannte.

Ähnlich liegt die Sache bei G. 2 des Ghatajātaka, die einen Rohiṇeyya in der Umgebung des Kṛṣṇa erwähnt:

*tassa taṃ vacanaṃ sutvā Rohiṇeyyassa Kesavo |
taramānarūpo vuṭṭhāsi bhātu sokena aṭṭito ||*

Nach der Prosaerzählung ist dieser Rohiṇeyya ein Minister (*Rohiṇeyyo nāma amacco*). Allein, was verpflichtet uns, diese Ansicht auch dem Verfasser der Gāthā zuzuschreiben? Rohiṇeyya heißt 'der Sohn der Rohiṇī', und wenn der Rohiṇī auch noch andere Söhne zugeschrieben werden, so hat doch sicherlich jeder mit der Sage seiner Heimat auch nur einigermaßen vertraute Hindu gewußt, daß mit dem Sohne der Rohiṇī *νατ' ἐξοχῆν* Balarāma gemeint sei. Fast alle Lexikographen, Amara, Puruṣottama, Hemacandra, Halāyudha, Medinikara, führen Rauhiṇeya als Synonym von Balarāma auf. Auch im Epos wird Rauhiṇeya ohne weiteren Zusatz in diesem Sinne gebraucht; z. B. Mbh. I, 7148f.:

*Vṛṣṇipravīras tu Kurupravīrān
āśamsamānaḥ saha Rauhiṇeyaḥ |
jagāma tāṃ Bhārgavakarmaśālāṃ
yatrāsate te puruṣapravīrāḥ ||
tatropaviṣṭaṃ pṛthudīrghabāhuṃ
dadarśa Kṛṣṇaḥ saha Rauhiṇeyaḥ |
Ajātaśatruṃ parivārya tāṃś cāpy
upopaviṣṭāṇ jvalanaprakāśān ||
tato 'bravīd Vāsudevo 'bhigamya
Kuntīsutaṃ dharmabhṛtāṃ variṣṭham |
Kṛṣṇo 'ham asmīti nipīḍya pādau
Yudhiṣṭhirasyājāmīdhasya rājñāḥ ||
tathaiva tasyāpy anu Rauhiṇeyas
tau cāpi dṛṣṭāḥ Kuravo 'bhyanandan |*

Mbh. V, 4:

*Pāñcālarājasya samīpatas tu
Śinipravīraḥ saha Rauhiṇeyaḥ |*

Mbh. VII, 8220:

Jarāsandho 'tirusīto Rauhiṇeyapradharṣitaḥ |

Har. 4419:

*Akrūrasya kathābhis tu saha Kṛṣṇena jāgrataḥ |
Rauhiṇeyatrīyasya niśā sā vyatyavartata ||*

So kommt Rauhiṇeya noch in Inschriften aus dem 14. Jahrhundert vor; z. B. Journ. Bombay As. Soc. Vol. XII, p. 353:

HarīharanṛpaBukkabhūmipālāv
iti bhuvī tasya sutāv ubhāv abhūtām |
punar api bhuvanābhīrakṣaṇārtham
samupagatāv iva RauhiṇeyaKṛṣṇau¹⁾ ||

Der Verfasser der Prosa freilich weiß von der Identität des Rauhiṇeya mit dem Balarāma und von der Rohiṇī überhaupt nichts mehr. Er macht den Baladeva zum Sohne der Devagabbhā und sieht in dem Rohiṇeya irgendeinen gleichgültigen Minister. Mir scheint daraus deutlich hervorzugehen, daß uns die Kṛṣṇa-Sage in der Prosaerzählung in verwildertem Zustande vorliegt, so, wie eine so komplizierte Sage, losgelöst von der Heimat, allmählich werden mußte. Die Namen der Sage kehren wieder, aber alles ist in heilloser Verwirrung. Eine vollständige Vergleichung der Jātaka-Prosa mit der Erzählung des Mahābhārata hat schon Hardy geliefert; hier seien daher nur ein paar Punkte hervorgehoben, die auf die Arbeitsweise des Verfassers Licht werfen.

Im Harivaṃśa haben wir Kaṃsa nebst acht Brüdern, die alle die Söhne des Ugrasena sind. Im Jātaka wird daraus ein Kaṃsa und ein Upakaṃsa, die Söhne des Mahākaṃsa. Die Namen sind nach bekanntem Muster gebildet; in der Prosa des Bhisajātaka (488) finden wir ebenso einen Mahākañcanakumāra und seinen jüngeren Bruder Upakañcanakumāra, im Kommentar des Mahāummaggajātaka (VI, 470, 29) einen Cūlani und seinen Vater Mahācūlani usw. Nach diesem Muster wird im Ghatajātaka denn auch gleich noch eine andere Familie konstruiert, ein Mahāsāgara mit zwei Söhnen, Sāgara und Upasāgara. Wir haben hier das gleiche, einfacher Unwissenheit entspringende schematische Verfahren, auf das ich schon bei früherer Gelegenheit hingewiesen habe²⁾. Die Verhältnisse sind genau so zu beurteilen wie beim Dasarathajātaka (461), wo in der Prosaerzählung Rāma nach der Schablone in den Himavat zieht, während die Gāthā 513, 17 in Übereinstimmung mit der echten Sage den Daṇḍakawald als seinen Verbannungsort bezeichnet.

Der eben erwähnte Upasāgara wird nach der Prosa der Vater des Vāsudeva. Der Verfasser kannte also noch diesen Beinamen des Kṛṣṇa, wußte aber, wie schon oben bemerkt, nicht mehr, daß er einfach 'der Sohn des Vasudeva' bedeute.

Die Sāgara-Familie lebt im 'nördlichen' Madhurā, während dies in der echten Sage die Hauptstadt des Kaṃsa ist; dagegen wird Kaṃsa nach Asitañjana versetzt. Der Ausdruck Uttaramadhurā verrät deutlich, daß der Verfasser der Prosa ein Singhalese war oder wenigstens in Ceylon schrieb. Ein Schriftsteller in dem Heimatlande des Buddhismus wäre sicherlich nicht auf den Gedanken gekommen, jene nähere Bestimmung hinzuzufügen, denn wie hätte einer seiner Leser dazu kommen sollen, wenn er von Madhurā

¹⁾ Ich habe die zum Teil fehlerhafte Schreibung verbessert.

²⁾ Gött. Nachr., Phil.-hist. Kl. 1897, S. 127; siehe oben S. 36.

hörte, an die ferne Residenz der Pāṇḍya-Könige zu denken. Anders der Singhalese. Für seine Leser war Madhurā ohne weiteren Zusatz natürlich das Madhurā auf dem gegenüberliegenden Festlande; für sie mußte das Mathurā an der Yamunā besonders als solches gekennzeichnet werden.

In bezug auf den seltsamen Namen Asitañjana möchte ich eine Erklärung vorschlagen, die allerdings nicht mehr zu sein beansprucht als eine Vermutung und bei der ganzen Sachlage auch kaum mehr als das sein kann. Im Harivaṃśa 6428ff. wird uns über die Geburt des Kālayavana berichtet. Der Guru der Vṛṣṇyandhakas, Gārgya, gab sich strenger Buße hin, um einen Sohn zu erhalten, und zwar in der Stadt Ajitañjaya (6430: *nagare tv Ajitañjaye*). Rudra verheißt ihm zur Belohnung die Erfüllung seines Wunsches. Gārgya erzeugt mit einer als Hirtenmädchen auftretenden Apsaras den Kālayavana, den der kinderlose König der Yavanas als Sohn annimmt. Sollte nicht dies, soweit ich weiß, nur hier belegte Ajitañjaya¹⁾ mit dem Asitañjana des Jātaka identisch sein? Natürlich müßte in dem Falle der Name in einem der Texte oder vielleicht gar in beiden verderbt sein²⁾; allein man braucht nur einmal die Listen der historischen Dynastien in den verschiedenen Purāṇas miteinander zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß eine solche Annahme nichts Auffälliges hat, zumal bei einem so vereinzelt stehenden Namen. Zugunsten meiner Vermutung spricht auch der Umstand, daß der Prosaerzähler sicherlich von der mit der Kṛṣṇa-Sage aufs engste verbundenen Kālayavana-Sage etwas wußte. Schon Hardy hat darauf hingewiesen, daß in dem Kālasena oder Kālayāna, wie B^d liest, dessen Reich die Brüder erobern, eine Reminiszenz an den Kālayavana vorliege³⁾. Daß er im Jātaka König von Ayojjhā ist und daß er von den Brüdern gefangen genommen wird, während er im Epos durch Śivas Gnade für Kṛṣṇa unbesieglich ist und nur dem Zorne des Mucukunda erliegt, spricht bei der ganzen Art der Erzählung durchaus nicht gegen die Identifizierung.

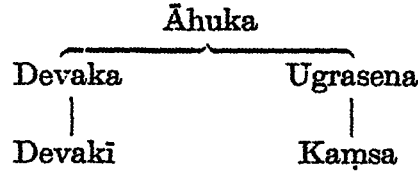
Die Mutter des Kṛṣṇa heißt im Jātaka Devagabbhā und ist die Schwester des Kāṃsa. Was den Namen betrifft, so könnte man versucht sein, in Devagarbhā den alten Vollnamen zu erkennen, dessen Koseform in Devakī vorliegen würde; allein die zahllosen Ungenauigkeiten, deren sich der Verfasser schuldig macht, legen doch die Annahme näher, daß er auch hierin nur seiner eigenen Phantasie gefolgt sei. Eher wäre es möglich, daß die Darstellung des Verwandtschaftsverhältnisses der Mutter des Kṛṣṇa zu Kāṃsa auf wirklicher Überlieferung beruhte. Nach dem Harivaṃśa (2024ff.), dem sich das Vāyupurāṇa (II, 34, 118ff.), das Viṣṇupurāṇa (IV, 14, 5) und

¹⁾ In den Wörterbüchern finde ich den Namen überhaupt nicht.

²⁾ Vielleicht durch künstliche Ausdeutung: Ajitañjaya bedeutet 'den Unbesiegten besiegend', Asitañjana 'schwarze Augensalbe'.

³⁾ A. a. O. S. 36. Vielleicht sind, wie ebenfalls schon Hardy vermutet hat, Kālasena und Kālayāna in einem ursprünglichen Kālayona zu vereinigen.

das Bhāgavatapurāṇa (IX, 24, 21ff.) anschließen, ist allerdings Devakī die Kusine des Kāṃsa von Vaters Seite, wie sich aus dem folgenden Stammbaum ergibt:



Eine Reihe puranischer Werke stimmen indessen mit dem Jātaka überein, indem sie Devakī ausdrücklich die Tochter des Ugrasena und die Schwester des Kāṃsa nennen. Im Padmapurāṇa (VI, 272, 5) wird von Vasudeva gesagt, daß er heiratete:

Ugrasenasya duhitām Devakīm devavarṇinīm |

und ein paar Zeilen später (V. 9) von Kāṃsa:

tac chrutvā hantum ārebhe Kāṃso 'pi bhaginīm tadā |

Und im Vāyupurāṇa, das bei der Aufstellung der Genealogie, wie oben erwähnt, dem Harivaṃśa folgt, heißt es trotzdem nachher (II, 34, 201f.):

Ugrasenātmaajāyāṃ ca kanyām Ānakadundubheḥ |

nivedayāmāsa tadā kanyeti śubhalakṣaṇā |

svasāyāṃ tanayaṃ Kāṃso jātam naivāvadhārayat ||

Auch in zwei angeblich dem Bhaviṣyottara- und dem Viṣṇupurāṇa entnommenen Texten, die die Kṛṣṇajanmāṣṭamī behandeln, erscheint nach Webers Angaben die Devakī als Schwester des Kāṃsa¹⁾.

Hardy²⁾ meint nun, daß dieselbe Anschauung auch im Harivaṃśa an einer Stelle zutage trete, nämlich in der Verkündigung des Nārada (II, 1, 16 = 3195), wo von Devakī als der 'jüngeren Schwester' des Kāṃsa gesprochen wird:

tatraiṣā Devakī yā te Mathurāyāṃ laghusvasā³⁾ |

yo 'syā garbho 'ṣṭamaḥ Kāṃsa sa te mṛtyur bhaviṣyati ||

Ich möchte demgegenüber aber doch darauf hinweisen, daß der Ausdruck *laghusvasā* nicht beweiskräftig ist. Nach einem Sprachgebrauche, der sich in einzelnen Teilen Indiens, wie zum Beispiel in den kanaresischen Distrikten, bis auf den heutigen Tag erhalten hat, können die Wörter für Bruder und Schwester auch zur Bezeichnung der Kinder des Oheims und der Tante und sogar der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters verwendet werden. Diese Erscheinung ist in Inschriften festgestellt, und unter

¹⁾ Über die Kṛṣṇajanmāṣṭamī, Phil. u. histor. Abh. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin aus dem Jahre 1867, S. 250 Anm.; 257 Anm.

²⁾ A. a. O. S. 32.

³⁾ N^c liest an der betreffenden Stelle *pitṛvasā*, eine Lesart, mit der ich nichts anzufangen weiß, da Devakī, soviel ich weiß, nirgends als die Schwester des Ugrasena bezeichnet wird. Nilakaṇṭha erwähnt die Lesart und führt eine ziemlich künstliche Erklärung an: *anye tu pitṛvaseti pāṭham prakalpya pitṛsaṃbandhinī svasā vyavahita-bhaginīti ryācakhyuḥ*.

den von Fleet¹⁾ und Kielhorn²⁾ verzeichneten Fällen sind zwei, die dem unsrigen genau parallel sind. In einer Inschrift zu Ālūr aus dem Jahre 1010/11 heißt die Tochter des Irivabedaṅga-Satyāśraya die jüngere Schwester des Westlichen Cālukya Vikramāditya V., der in Wahrheit ihr Vetter väterlicherseits war. Und in den im Britischen Museum befindlichen Kupferplatten des Sadāśivarāya von Vijayanagara aus dem Jahre 1556 wird die Tochter des Kṛṣṇarāya als die Schwester (*bhaginī*) des Sadāśiva, des Sohnes ihres väterlichen Oheims Raṅga, bezeichnet. Das Wort *laghusvaṣṭ* könnte also auch hier im uneigentlichen Sinne gebraucht sein, und es wäre sehr wohl denkbar, daß gerade eine derartige ungenaue Ausdrucksweise dazu geführt hätte, in Devakī allmählich die wirkliche Schwester des Kāṁsa zu sehen.

Einen kurzen Blick müssen wir auch noch auf die Namen der Brüder im Ghatajātaka werfen. Abgesehen natürlich von den beiden richtigen, Vāsudeva und Baladeva, und dem durch die Gāthā gebotenen Ghata, machen sie durchaus den Eindruck, als ob sie von dem um so viel Namen verlegenen Verfasser teils frei erfunden, teils aus der übrigen Heldensage entlehnt seien. Eine Anzahl ließ sich bequem bilden, indem man nach dem Muster von Baladeva und Vāsudeva das Wort *deva* mit den Namen der Hauptgottheiten zusammensetzte; so entstanden Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varuṇadeva. Irgendwelche Traditionen sind hier sicherlich nicht benutzt. Pajjuna geht, wie Hardy richtig gesehen hat³⁾, auf Pradyumna zurück, den Namen eines Sohnes des Kṛṣṇa. Wenn er hier als Bruder des Kṛṣṇa erscheint, so entspricht das durchaus der in dem übrigen Teile der Erzählung herrschenden Verwirrung. Und wohl hauptsächlich durch den Anklang an Pajjuna veranlaßt, scheint auch der Name des Ajjuna hierher geraten zu sein; tiefere Absichten vermag ich hier nicht zu erkennen.

Es bleibt der Name Aṅkura. Über Aṅkura werden wir ausführlich in den Gāthās des Aṅkurapetavatthu (II, 9) unterrichtet⁴⁾. Der Zweck dieser 'Totengeschichte' ist die Verherrlichung der Tugend des *dāna*, als deren Vertreter eben Aṅkura erscheint, ein Kṣatriya (G. 55), der in Dvārakā lebt (G. 24, 33, 35) und dort mit großartiger Freigebigkeit die Opferbrahmanen und Bettler beschenkt:

saṭṭhivāhasahassāni Aṅkurassa nivesane |
bhojanam dīyate niccam puñṇāpekkhassa jantuno || 50
janā tisahassā sūdā āmuttamanikundalā |
Aṅkuraṃ upajīvanti dāne yañṇassa vyāvaṭā || 51

¹⁾ Gazetteer of the Bombay Presidency, Vol. I, Part II, p. 458.

²⁾ Ep. Ind., Vol. IV, p. 4.

³⁾ A. a. O. S. 33, Anm.

⁴⁾ Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß auch in Schriften wie dem Petavatthu die Gāthās allein kanonisch sind und daher bei kritischen Untersuchungen von der Prosaerzählung gesondert werden müssen. Übrigens stimme ich durchaus mit Hardy überein, wenn er meint (a. a. O. S. 37), daß Dhammapāla die Einleitung zum Aṅkurapetavatthu aus der Prosaerzählung des Ghatajātaka abgeschrieben habe.

saṭṭhipurisasahassāni āmuttamanikunḍalā |
Aṅkurassa mahādāne kaṭṭham phārenti māṇavā || 52
solasitthisahassāni sabbālaṅkārabhūsitā |
Aṅkurassa mahādāne vidhā pindenti nāriyo || 53
solasitthisahassāni sabbālaṅkārabhūsitā |
Aṅkurassa mahādāne dabbigāhā upaṭṭhitā || 54
bahum bahūnaṃ pādāsi ciraṃ pādāsi khattiyo |
sakkaccaṇ ca sahatthā ca cittiṃ katvā punappunaṃ || 55
bahumāse ca pakkhe ca utusaṃvaccharāni ca |
mahādānaṃ pavattesi Aṅkuro dīgham antaraṃ || 56

In den brahmanischen Sagen gilt als Muster der Freigebigkeit in Dvārakā Akrūra, der Verwandte und Freund des Kṛṣṇa. Er heißt wegen dieser Tugend *dānapati*, der 'Gabenherr'; mit diesem Namen wird er von Kṛṣṇa und Kāṃsa angeredet (Viṣṇup. IV, 13, 60; V, 15, 13. 20; 18, 7); so wird er wiederholt in der Erzählung ohne weiteren Zusatz bezeichnet, z. B. Har. 2123 = Vāyupurāṇa II, 34, 90:

punar Dvāravatīṃ prāpte tasmīn dānapatau tataḥ |
pravavarṣa Sahasrākṣaḥ kakṣe jalanidhes tataḥ ||

Har. 4208:

gacchatv ayaṃ dānapatiḥ kṣipram ānayitum vrajāt |
Nandagopaṃ ca gopāṃś ca karadān mama śāsanāt ||

Har. 4232:

tasmīn eva muhūrte tu Mathurāyāḥ sa niryayaṃ |
prītimān Puṇḍarikākṣaṃ draṣṭum dānapatiḥ svayam ||

Har. 4269:

sa hi dānapatir dhanyo yo draṅkṣyati vane gatam |
puṇḍarikapalāsākṣaṃ Kṛṣṇam akliṣṭakāriṇam ||

Har. 4361:

saṃsadbhiḥ syandanenāśu prāpto dānapatir vrajam |
praviśann eva papraccha sāmṇidhyam Keśavasya saḥ ||¹⁾

Har. 1916 wird er durch das Beiwort *bhūridakṣiṇa* charakterisiert, und seine Opfer waren sprichwörtlich wegen der verschwenderischen Wohltätigkeit, die er dabei entfaltete; siehe Har. 2116f. = Vāyup. II, 34, 82f.:

atha ratnāni cānyāni dhanāni vividhāni ca |
ṣaṣṭiṃ varṣāni dharmātmā yajñeṣu eva nyayojayat ||
Akrūrayajñā iti te khyātās tasya mahātmanaḥ |
bahvannadakṣiṇāḥ sarve sarvakāmapradāyinaḥ ||

Zu diesen sachlichen Übereinstimmungen²⁾ kommt die Gleichheit des

¹⁾ Es ist zu beachten, daß Aṅkura in der Prosaerzählung des Petavatthu ebenfalls das Beiwort *dānapati* erhält; siehe S. 125.

²⁾ Vielleicht käme hier noch ein weiterer Punkt in Betracht. Nach der Prosaerzählung des Petavatthu (S. 123) versiegen Aṅkuras Schätze niemals, da er sich des Beistandes eines übermenschlichen Wesens, eines Yakṣa, erfreut. In ähnlicher

Namens. Da das Negativpräfix *a* in einem Tatpuruṣa den Akzent zu erhalten pflegt, so dürfen wir die Betonung *Ākrūra* als die wahrscheinlichste ansetzen. Die Kürzung des *ū* in *Ānkura* wäre dann zu beurteilen wie die Vokalkürzungen in den von Pischel, Gramm. der Prakritspr. § 80, zusammengestellten Fällen. In betreff der Nasalierung des anlautenden *a* verweise ich auf Kuhn, Beiträge zur Pali-Grammatik, S. 34; E. Müller, Grammar of the Pali Language, S. 22; Pischel a. a. O. § 74; aus den dort aus dem Pali und dem Prakrit angeführten Beispielen erhellt, daß die Nasalierung des Vokals besonders häufig ist, wenn die ursprünglich folgende Konsonantengruppe ein *r* enthält, was auch für unseren Fall zutrifft. Die Identität von *Akrūra* und *Ānkura* ist also kaum zu bezweifeln; wir haben hier wieder die schon mehrfach beobachtete Erscheinung, daß eine Gestalt der alten Sage in der Prosa an der falschen Stelle auftritt. Fraglich bleibt in diesem Falle nur, wie der Verfasser zu dem Namen gelangte; ob hier eine Entlehnung aus den Gāthās des Āṅkurapetavatthu oder eine direkte Reminiscenz aus der Kṛṣṇa-Sage vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden.

Die Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse der Personen der Sage ist entschieden die schwächste Partie der ganzen Prosaerzählung des Ghatajātaka. Gewiß kein bloßer Zufall, denn solche Abschnitte stellen begreiflicherweise die größten Anforderungen an die Gedächtniskraft der Erzähler und sind bei längerer mündlicher Überlieferung am ehesten dem Zerfall ausgesetzt. Von der übrigen Erzählung stimmen verhältnismäßig am besten mit der alten Sage die beiden Abschnitte von der Tötung des Kāṁsa und von dem Untergange der Yādavas überein. Hier treten zum Teil auch unbedeutende Züge der epischen Darstellung im Jātaka wieder hervor. Nach dem Harivaṁśa (Adhy. 84) verschaffen sich Kṛṣṇa und Saṁkarṣaṇa, als sie in die Stadt gekommen sind, teils durch Gewalt, teils auf gütlichem Wege, farbige Gewänder, Kränze und Salben. Ebenso heißt es im Jātaka, daß die Brüder in bunte Gewänder gekleidet, mit gesalbten Körpern und mit Kränzen auf dem Haupte in die Arena traten, da sie vorher die Färbergasse und die Salben- und Kranzläden geplündert hatten. Die beiden Ringer des Kāṁsa heißen im Har. (Adhy. 85) Cāpūra und Muṣṭika; das Jātaka gibt die Namen richtig durch Cānura und Muṭṭhika wieder. Aus der zweiten Episode hebe ich hier nur die Verspottung durch den verkleideten Prinzen hervor, die wunderbare Geburt des Knüppels, der nachher zu Pulver zerrieben und ins Wasser geworfen wird, den Kampf mit den Schilfdornen, die sich in Keulen verwandeln, die Verwundung des Kṛṣṇa am Fuße, den Namen des unglücklichen Schützen, Jaras, alles Punkte, in denen die

Weise verdankt auch *Akrūra* seinen uraltergeschaffenen Reichtum, er erbt ihn von seinem Vater; er ist durch Śatadhanvan in den Besitz des Syamantaka-Steines gekommen, der seinem Eigentümer alle irdischen Güter verleiht. Die Überlieferung des Jātaka, dass er seinen Reichtum durch die Tötung des Kāṁsa erworben habe, ist vielleicht nur zufällig, zumal da der Ghatajātaka-Poet, wie wir aus der Bedeutung jenes Verhältnisses zu dem Yājña- und Jñā-

und Epos sich decken. Ich glaube, daß auch dies nicht auf bloßem Zufall beruht, denn die genannten beiden Episoden sind gerade diejenigen Teile der Kṛṣṇa-Sage, die am kräftigsten im Geiste des indischen Volkes lebten. Daß die Geschichte von dem Vernichtungskampfe der Yādavas allgemein bekannt war, läßt schon die Art und Weise, wie in den Gāthās 512, 25 und 530, 29 darauf angespielt wird, erkennen. Und für die Geschichte von der Tötung des Kāṃsa tritt das Zeugnis des Mahābhāṣya ein; nach Patañjali¹⁾ pflegte sie sowohl auf der Bühne und im Bilde dargestellt als auch von den Granthikas vorgetragen zu werden; sie war also sicherlich in den weitesten Kreisen bekannt.

Mir scheint gerade diese Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der verschiedenen Teile der Sage, größere Genauigkeit in den bekannteren und vollkommene Verwirrung in den unbekannten Abschnitten, dafür zu sprechen, daß der Erzähler mündlicher Tradition folgte, und daß ihm keine geschriebene Quelle wie etwa das Mausalaparvan oder der Harivaṃśa vorlag. Was Hardy a. a. O. S. 48 für die Benutzung des Harivaṃśa geltend macht, beweist meines Erachtens nichts. Hardy betont nur die Übereinstimmungen zwischen der Jātaka-Prosa und dem Harivaṃśa, die sich auch bei meiner Auffassung leicht und natürlich erklären. Unberücksichtigt und unerklärt läßt er dagegen die gewaltigen Unterschiede, die zwischen den beiden Erzählungen bestehen. Wer annimmt, daß der Prosaverfasser den Harivaṃśa als direkte Quelle benutzte, der muß auch annehmen, daß er bewußt von seiner Vorlage abwich, und dann auch erklären, warum er dies tat²⁾. Ebensowenig erscheinen mir die Gründe stichhaltig, die Hardy, S. 45f., für die Benutzung des Mausalaparvans anführt. Er beruft sich hier auf wörtliche Übereinstimmungen, allein die von ihm beigebrachten Fälle stammen nicht aus der Prosa, sondern aus den ganz anders zu beurteilenden Gāthās. Die einzige Ausnahme bildet das Wort *eraka*, das in Mbh. XVI, 206 und ebenso in Jāt. IV, 88, 4. 9 für das Schilfrohr gebraucht wird, das sich bei dem Kampfe der Yādavas in Keulen verwandelt. Ich vermag aus dieser Tatsache nichts weiter zu folgern, als daß schon in der alten Sage an der betreffenden Stelle diese bestimmte Schilfart genannt war. Daß sich das Wort in der Pali-Literatur bis jetzt nur noch an einer einzigen anderen Stelle nachweisen läßt, rührt doch wohl einfach daher, daß überhaupt von Schilf nicht gerade häufig die Rede zu sein pflegt³⁾.

Ich kann also Hardys Behauptung, daß der Prosaerzähler den Harivaṃśa und das Mausalaparvan benutzt habe, nicht als bewiesen ansehen.

¹⁾ Zu Pāṇ. 3, 1, 26, Vārtt. 15; vgl. auch die Bemerkung zu 3, 2, 111, Vārtt. 2.

²⁾ Damit will ich aber natürlich nicht behaupten, daß der Harivaṃśa zur Zeit der Entstehung der Prosa noch nicht existierte. Ich sehe auch vorläufig gar keinen Grund ein, warum Hardy es für unwahrscheinlich hält, daß das Werk schon damals seine heutige Gestalt besaß.

³⁾ Übrigens nimmt Hardy a. a. O. S. 46f. selbst an, daß der Prosaverfasser andere und sogar ältere Quellen benutzt habe als das Mausalaparvan.

Ich muß aber gestehen, daß meiner Ansicht nach dieser Punkt an und für sich ziemlich nebensächlich ist und erst dann Bedeutung gewinnen würde, wenn nachgewiesen wäre, daß der Jātaka-Prosa ein ebenso hohes Alter zukäme wie den Gāthās. Ich glaube gezeigt zu haben, daß das nicht der Fall ist, daß vielmehr zwischen den Gāthās und der Prosa eine längere Zeit verfließen sein muß, während welcher das Verständnis der in den Versen enthaltenen Andeutungen von Personen und Verhältnissen zum großen Teile verloren ging.

Wir müssen endlich noch der Frage nach dem Ursprung der Erzählung, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, etwas näher treten. Die Geschichte läßt sich kurz wiedergeben wie folgt:

Kaṇha hat einen geliebten Sohn durch den Tod verloren und versinkt darüber in so tiefe Trauer, daß er alle seine Pflichten vernachlässigt. Da beschließt sein Bruder Ghata, ihn von seinem Kummer zu heilen. Er nimmt die Gebärden eines Wahnsinnigen an und durchirrt die Stadt, indem er beständig ruft: 'Der Hase! Der Hase!' Durch Rohiṇeyya von dem Gefahren des Bruders benachrichtigt, bemüht sich Kaṇha, ihn zu beruhigen. Er verspricht ihm, er wolle ihm einen Hasen verschaffen, von welcher Art er nur wünschen möge, allein Ghata verlangt den Hasen im Monde. Da erklärt Kaṇha, ihm nicht helfen zu können: Unmögliches dürfe man nicht begehren. Ghata aber zeigt ihm, daß er diese Lehre selber nicht befolge, wenn er unaufhörlich um den Sohn klage, den auch keine Macht der Erde zurückbringen werde. Kaṇha sieht das Törichte seiner Trauer ein und preist den Ghata, der ihm die Augen geöffnet hat.

Diese Geschichte hat in der Jātaka-Sammlung eine Reihe von Parallelen. Die größte Ähnlichkeit zeigt das Maṭṭakuṇḍalijātaka (449). Auch hier ist es ein Vater, ein Brahmane, der sich unablässig um den toten Sohn grämt. Der Sohn, der als *devaputta* wiedergeboren ist, unternimmt es, ihn zur Vernunft zurückzurufen. Laut klagend erscheint er dem Vater, und als dieser ihn nach dem Grunde seines Kummers fragt, erklärt er, er weine, weil ihm zwei Räder für seinen Wagen fehlten, nicht gewöhnliche Räder, wie man sie hier auf Erden bekommen könne, sondern Sonne und Mond. Der Vater nennt das natürlich ein törichtes Verlangen, allein er muß zugeben, daß er selbst noch törichter handle, wenn er dem Toten nachweine, da Sonne und Mond wenigstens sichtbar am Himmel stünden, von dem Toten aber auch nicht die geringste Spur zu entdecken sei. Er gibt sein Trauern auf und preist den *devaputta*, der ihn zur Einsicht gebracht hat, mit denselben Gāthās, mit denen auch das Ghatajātaka schloß.

Noch drastischer tritt der Hauptgedanke dieser Erzählung im Sujātajātaka (352) zutage. Sujātas Vater hat seinen Vater verloren und gibt sich ganz dem Schmerze darüber hin. Unaufhörlich, ohne sich um die Geschäfte des täglichen Lebens zu kümmern, klagt er an dem *stūpa*, den er

über den Gebeinen des Toten in seinem Garten hat errichten lassen. Um ihn zu heilen, stellt sich Sujāta verrückt. Einem toten Ochsen, der am Wege liegt, setzt er Gras und Wasser vor, und als der Vater ihn deswegen einen Toren schilt, setzt er ihm auseinander, daß es immerhin noch vernünftiger sei, zu erwarten, der Ochse, dessen Körper wenigstens sichtbar vor ihnen liege, werde zum Leben auferstehen als der Großvater, der längst zu Staub und Asche geworden sei. Die Geschichte endet wie die beiden anderen. Die Gāthās, in denen der Vater Sujātas Weisheit rühmt, sind bis auf geringe Abweichungen, wie sie die veränderte Erzählung bedingt, mit denen des Ghatajātaka identisch.

Einfacher sind zwei andere hierhergehörige Jātakas, das Somadattajātaka (410) und das Migapotakajātaka (372). Im Somadattajātaka wird von einem Asketen berichtet, der einen jungen Elefanten aufzieht, den er zärtlich liebt. Eines Tages stirbt das Tier, und der Asket weint und klagt um seinen Liebling. Da erscheint, um ihn aufzurütteln, Sakka der Götterkönig und beweist ihm in einigen Gāthās die Zwecklosigkeit der Trauer. Auch hier finden sich am Schlusse wieder drei der aus dem Ghatajātaka bekannten Gāthās zum Preise des weisen Trösters. Das Migapotakajātaka unterscheidet sich von dem Somadattajātaka nur dadurch, daß an Stelle des Elefanten eine Gazelle auftritt. Das Jātaka scheint geradezu dadurch entstanden zu sein, daß man das *miga* in G. 4 des Somadattajātaka nicht als 'Tier des Waldes', sondern im engeren Sinne als 'Gazelle' auffaßte und dann natürlich die beiden ersten Gāthās des Somadattajātaka, die den Elefanten erwähnen und daher nicht passen, fortließ. Jedenfalls ist, wie ich an zwei anderen Jātakas zu zeigen hoffe, tatsächlich zuweilen eine Erzählung in dieser Weise in zwei Jātakas zerlegt worden.

Handelten die bisher genannten Jātakas alle von einem Trauernden, der erst durch die Vorstellungen eines Klügeren von dem Unsinnigen seines Benehmens überzeugt werden muß, so haben wir andererseits auch eine Reihe von Jātakas, in denen uns das Verhalten des wahrhaft Weisen bei dem Tode lieber Angehöriger vorgeführt wird.

Im Matarodanajātaka (317) ist der Held der Sohn eines *setthi*. Seine Eltern sind tot; er hat nur noch einen Bruder, der das Geschäft führt. Da stirbt auch dieser. Alle um ihn her weinen und klagen, nur der Held bleibt völlig ruhig. Hart wird er von den Verwandten und Freunden wegen seiner Herzlosigkeit getadelt, aber er beweist ihnen, daß alles Trauern umsonst sei; unabänderlich sei der Tod allen Lebenden bestimmt; wer das erkannt habe, der sei über den Schmerz erhaben.

Ganz ähnlich ist die Erzählung im Ananusociyajātaka (328). Hier finden wir einen Brahmanen, der zusammen mit seiner jungen Gattin, der edlen Sammillabhāsini, aus dem Hause in die Heimatlosigkeit hinauszieht. Lange erträgt die zarte Frau die Beschwerden des Asketenlebens; endlich bricht ihr Körper zusammen. Vor dem Tore von Benares stirbt sie, während

der Mann in der Stadt Almosen sammelt. Als er von seinem Bettelgang zurückkehrt, findet er die treue Gefährtin seines Lebens entseelt vor, aber keine Träne netzt seine Wangen. Als ob nichts geschehen wäre, verzehrt er sein Mahl, und als sich die umstehenden Leute über seine Seelenruhe verwundern, rechtfertigt er sein Verhalten mit ähnlichen Gründen wie der *seṭṭhi* im Matarodanajātika.

Eine fast noch größere Selbstbeherrschung trägt die Brahmanenfamilie zur Schau, von der das Uragajātika (354) handelt. Der Vater, ein ernster Mann, hat die Seinen stets zur Betrachtung der Vergänglichkeit alles Irdischen angehalten, und eines Tages haben sie Gelegenheit, ihren dadurch erlangten Gleichmut zu beweisen. Während der Sohn mit dem Vater auf dem Felde arbeitet, wird er von einer Schlange gebissen und stirbt auf der Stelle. Der Vater verliert auch nicht für einen Augenblick die Fassung. Durch einen Nachbarn läßt er seiner Frau bestellen, die ganze Familie, mit reinen Gewändern angetan und mit Wohlgerüchen und Blumen in den Händen, solle ihm Essen für eine Person aufs Feld hinausbringen. Aus der Botschaft merkt die Brahmanin, daß ihr Sohn tot ist, aber weder sie noch die anderen Familienmitglieder vergießen eine Träne. Sie bringen das Essen hinaus, und der Brahmane verzehrt ruhig seine Mahlzeit neben der Leiche seines Sohnes. Dann sammeln alle Holz zu einem Scheiterhaufen und verbrennen den Toten. Da fühlt Sakka, daß sein Thron heiß wird. Er erkennt das heroische Verhalten der Brahmanenfamilie als die Ursache und beschließt, sie zu belohnen. Eilig begibt er sich auf das Feld hinab und fragt der Reihe nach den Vater, die Mutter, die Schwester, die Gattin und die Sklavin des Toten, aus welchem Grunde sie nicht trauerten. Jeder beweist ihm in zwei Gāthās die völlige Nutzlosigkeit der Trauer, worauf Sakka erfreut sie mit den sieben Edelsteinen beschenkt.

Zu dieser Gruppe gehört auch das bekannte Dasarathajātika (461), dessen Kern die Rede bildet, mit der Rāma die über den Tod des Dasaratha trauernden Verwandten aufzurichten sucht. Wegen seiner Gāthās, die die Vergeblichkeit des Kummers behandeln, mag endlich hier auch das Ghatajātika (355) genannt werden, wenn auch die eigentliche Erzählung in den Kreis der Geschichten von der Standhaftigkeit im Unglück gehört.

Sind die hier aufgeführten Geschichten ursprünglich buddhistisch? Für die Beantwortung der Frage ist es zunächst von Wichtigkeit, daß die Gāthās, die dafür natürlich allein in Betracht kommen, weder den Namen des Buddha noch irgendeinen speziell buddhistischen Terminus enthalten, und doch hätte es bei dem gegebenen Stoffe ein buddhistischer Dichter kaum unterlassen, in seinen Versen zum Beispiel einige Reflexionen über die Unbeständigkeit der *saṃkhāras* anzubringen. Wie nahe der Gedanke gerade an diese Lehre dem Buddhisten liegen mußte, zeigt das Beispiel des Prosaverfassers, der in seinen Erzählungen immer wieder darauf hinweist. Man vergleiche nur die folgenden Stellen: *sabbe saṃkhārā aniccā hutvā na*

honti, ten' eva sabhāvena saṇṭhātum samattho ekasaṃkhāro pi n' atthi, tumhesu andhabālesu aññānatāya atṭha lokadhamme ajānitvā rodantesu ahaṃ kimatthaṃ rodissāmi (Matarodanaj. III, 57, 12ff.); *bhijjanadhammaṃ bhijjati, sabbe saṃkhārā aniccā evaṃgatikā yevā 'ti vatvā* (Ananusociyaj. III, 95, 2ff.); *sabbe saṃkhārā aniccā ti me nātamaṃ* (Sujātaj. III, 157, 3f.); *marāṇasatiṃ bhāvētha tumhākaṃ maraṇabhāvaṃ sallakkhetha, imesaṃ hi sattānaṃ maraṇaṃ dhuvamaṃ jīvitaṃ addhuvamaṃ, sabbe saṃkhārā aniccā ca khayadhammino va, rattiṃ divā ca appamattā hoṭha* (Uragaj. III, 162, 23ff.); *bhijjanadhammaṃ pana bhijjati, maraṇadhammaṃ matamaṃ, sabbe saṃkhārā aniccā maraṇanippattikā ti aniccabhāvaṃ eva sallakkhetvā kasi* (ebd. III, 163, 8ff.).

Wenn also Hardy trotzdem in seinem Aufsätze (S. 26) bemerkt, daß Ghata 'die (buddhistische) Weisheit über den Tod' verkünde, so kann er nur den Grundgedanken im Auge haben, der im Ghatajātaka ebenso wie in den übrigen vorher genannten Jātakas zutage tritt, nämlich den, daß die Trauer um den Tod lieber Angehöriger nutzlos und daher des Weisen unwürdig ist. Allein ich kann nicht zugeben, daß dies eine speziell buddhistische Ansicht sei; sie gehört durchaus auch dem brahmanischen Ideenkreise an. Wie Rāma im Dasarathajātaka seine Ermahnung an seine trauernde Umgebung mit den Worten schließt (G. 11):

*tasmā hi dhīrassa bahussutassa
sampaśato lokam imaṃ paraṇ ca |
aññāya dhammaṃ hadayaṃ manaṇ ca
sokā mahantāpi na tāpayanti ||*

so sagt im Mahābhārata Nārada am Schlusse seiner Erzählung von der Erschaffung der Mr̥tyu (VII, 2123):

*ātmānaṃ vai prāṇīno ghnanti sarve
nainaṃ mr̥tyur daṇḍapāṇir hinasti |
tasmān mṛtān nānuśocanti dhīrāḥ
satyaṃ jñātvā niścayaṃ Brahmasṛṣṭam ||*

Aus der großen Trostrede des Vidura im Striparvan (XI, Adhy. 2—7), in der fast jeder Vers die Zwecklosigkeit der Trauer betont, hebe ich hier nur Strophe 67 hervor:

*sokasthānasahasrāṇi bhayasthānaśatāni ca |
divase divase mūḍhaṃ āviśanti na paṇḍitam¹⁾ ||*

Es wäre ein Leichtes, noch weitere Zitate aus der Spruchliteratur des Sanskrit beizubringen. Wer sich überzeugen will, daß der Inder zu allen Zeiten dieser Anschauung über das Törichte der Trauer um Tote gehuldigt hat, der braucht nur die zahlreichen, von Blau unter der Rubrik 'Trauer um Verstorbene ist eitel, grundlos' zusammengestellten Sprüche der Böh-

¹⁾ Die Strophe findet sich auch Mbh. XII, 12483 und in leicht veränderter Fassung ebd. XII, 751. Vgl. auch Bhagavadgītā II, 11, 13.

lingkschen Sammlung durchzugehen¹⁾. Ja, nach brahmanischer Auffassung ist die Trauer um Verstorbene nicht nur töricht, sondern geradezu eine Sünde. Als Yudhiṣṭhira über den Tod seines Neffen Abhimanyu klagt, macht Vyāsa ihm Vorstellungen, die in den Worten gipfeln (Mbh. VII, 2469f.):

śocato hi mahārāja agham eva vivardhate |
tasmāc chokam prityajya śreyase prayate budhah ||
praharṣam abhimānam ca sukhaḥprāptim ca cintayet |
tad buddhvā buddhāḥ śokam na śokāḥ śoka ucyate ||

Die Trauer bringt auch dem Toten nur Schaden. Er muß die Tränen schlucken, die die Angehörigen vergießen, wie es bei Yājñavalkya heißt (III, 11)²⁾:

śleṣmāśru bāndhavair muktam preto bhunkte yato 'vaśaḥ |
ato na roḍitavyam hi kriyāḥ kāryāḥ svaśaktiḥ ||

Die Tränen der Verwandten und Freunde brennen den Toten und bringen den in den Himmel Eingegangenen zu Fall; vgl. Raghuvamśa VIII, 85:

svajñāśru kilātisaṃtatam dahati pretam iti pracakṣate ||

und Rāmāy. B II, 81, 22³⁾:

śocanto nannu sasnehā bāndhavāḥ suhṛdas tathā |
pālayanti gataṃ svargam aśrupātēna Rāghava ||

Und in Hariharas Paddhati wird mit Berufung auf die Śruti gelehrt, daß man nach Vollzug der offiziellen Trauerzeremonie nicht mehr über den Toten trauern dürfe: 'wenn es doch geschieht, so leiden seine Kinder Hunger' (*ataḥ paraṃ mṛtasya khedo na kriyate | yadi kriyate tadā tasya prajāḥ kṣudhārtā bhavanti śrutiḥ*)⁴⁾.

Der Inhalt der Gāthās zwingt also durchaus nicht zu der Annahme, daß jene Geschichten buddhistischen Ursprunges seien. Im Gegenteil, ge-

¹⁾ Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen, S. 66.

²⁾ Im Pañcatantra I, 335 (Bombay) mit den Varianten *tasmān na roḍitavyam* und *prayatnataḥ*.

³⁾ Mit den Lesarten *śocamānās tu* und *pālayanti sma taṃ svargād* auch im Hitopadeśa (Schlegel) IV, 74.

⁴⁾ Caland, Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74, 76. Ich beziehe *tasya* auf den Toten, nicht, wie Caland, auf den Trauernden. — Dem oft gepriesenen Indifferentismus gegenüber kommt der rein menschliche Standpunkt in der Spruchdichtung nur selten zu Worte. Nur in dem alten Itihāsa von der Unterredung zwischen dem Geier und dem Schakal (Mbh. XII, 5676ff.) finde ich auch ein paar Ślokas, in denen die Trauer beim Tode von Verwandten als berechtigt anerkannt und die Gleichgültigkeit sogar getadelt wird. Aber diese Verse werden nicht als die Meinung des Verfassers vorgetragen, sondern sind einem Schakal in den Mund gelegt, der sich bemüht, die Verwandten eines Toten womöglich bis zum Anbruch der Dunkelheit auf dem Friedhofe zurückzuhalten, weil er die Leiche zu fressen wünscht und, solange es Tag ist, fürchten muß, daß ein Geier ihm die Beute streitig machen werde. Der Geier andererseits, dem daran liegt, die Leute möglichst schnell zu entfernen, erschöpft sich in Sprüchen über die Nutzlosigkeit der Trauer.

wisse Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß sie schon in Volkskreisen bestanden, ehe die Buddhisten sie ihrer Sammlung einverleibten. Eine Reihe von Ritualtexten erwähnt nämlich ausdrücklich den Vortrag von Trostgeschichten als einen Teil des Trauerzeremoniells. So schreibt z. B. Yājñavalkya (III, 7) vor, daß man die Hinterbliebenen, wenn sie, nach Vollzug der Wasserzeremonie aus dem Wasser herausgestiegen, auf einem weichen Rasenplatze sitzen, durch alte Itihāsas zerstreuen solle (*apavadēyus tān itihāsaḥ purātanaḥ*). Ebenso bestimmt Pāraskara, daß die Trauernden sich an einen schattigen Ort setzen und mit erbaulichen Geschichten trösten sollen¹⁾. In der Viṣṇusmṛti (XIX, 24) wird gelehrt, daß den Leuten, die den Verlust eines Verwandten beklagen, Männer von ruhiger Gemütsart mit tröstenden Reden zureden sollen. Nach dem Gautama-Pitrmedhasūtra (IV, 2) sollen sich die Hinterbliebenen durch gute Reden, aufmunternde Geschichten und schöne Purāṇas den Kummer vertreiben (*śokam utsṛjya kalyāṇibhir vāgbhiḥ sāttvikābhiḥ kathābhiḥ purāṇaiḥ sukṛtibhiḥ*), und ganz ähnlich heißt es in der schon erwähnten Paddhati des Harihara, daß alte Leute die trauernden Verwandten durch weise Sprüche und durch das Erzählen von Itihāsas, Purāṇas und Upākhyānas tröten sollen (*tataḥ sarve jñātayaḥ śocantas tiṣṭhanti | tān anye vṛddhāḥ saṃsārān ityādibodhakaiḥ sambodhayanti | itihāsapurāṇopākhyānair bodhayanti | tatas te sambandhina utthāpayanti*)²⁾. Und daß diese Vorschriften keine ideale Forderung blieben, sondern wirklich befolgt wurden, wird uns von Bāṇa bezeugt. Er berichtet in seinem Harṣacarita (193, 15ff.), daß in der Umgebung des über den Tod seines Vaters betrübt Harṣa 'Paurāṇikas, geschickt in der Vertreibung des Kummers' (*śokāpanayanānīpuṇāḥ paurāṇikāḥ*) gewesen seien.

Die Stelle zeigt, daß es im 7. Jahrhundert n. Chr. professionelle Erzähler gab, die es geradezu zu ihrer Spezialität machten, bei Todesfällen den trauernden Verwandten passende Texte vorzutragen. Dasselbe war offenbar schon in vorbuddhistischer Zeit der Fall. Es ist doch kaum ein Zufall, daß sich eine so große Anzahl von Trostgeschichten in der Jātaka-Sammlung vorfindet. Offenbar war ein starkes Bedürfnis nach solchen Geschichten vorhanden, und die berufsmäßigen Dichter und Erzähler wußten es zu befriedigen. Sie verstanden es, ihre Geschichten durch kleine Abänderungen den jeweiligen Umständen anzupassen. Es ist im Grunde dieselbe Geschichte, die uns im Ghatajātaka, im Maṭṭakuṇḍaliyātaka und im Sujātajātaka entgegentritt, aber einmal ist sie für den Tod eines Sohnes, ein andermal für den Tod eines Vaters zurechtgemacht. Die gleichen Gedanken bilden den Inhalt der Gāthās des Matarodanajātaka wie des Ananusociyajātaka, aber jenes paßt für den Tod eines Bruders, dieses für den Tod einer Gattin.

¹⁾ Caland a. a. O. S. 77; Hillebrandt, Ritualliteratur S. 89.

²⁾ Caland a. a. O. S. 76.

Das Ghatajātaka und das Dasarathajātaka zeigen uns noch einen anderen Kunstgriff dieser Dichter: sie legen das, was sie zu sagen haben, den bekannten Personen der Heldensage in den Mund, unzweifelhaft mit der Absicht, ihren Worten dadurch größeren Nachdruck zu verleihen. Ihren naiven Zuhörern waren jene Könige der Sage historische Persönlichkeiten so gut wie Aśoka oder Candragupta, und ihre Taten und Erlebnisse wahre Geschichte. Der Trost von den Lippen eines Rāma konnte daher unmöglich seine Wirkung verfehlen; die Gründe, die einen Kṛṣṇa zur Vernunft gebracht hatten, mußten auch den gewöhnlichen Trauernden überzeugen. Desselben Mittels bedienen sich die Gāthā-Dichter des öfteren. So wird z. B. die Geschichte von Dhūmakārin (Jāt. 413) von Vidhūra-Vidura dem Yudhiṣṭhila-Yudhiṣṭhira erzählt. Derselbe Vidura muß im Vidhūrapaṇḍita-jātaka (545) das Lehrgedicht über das Hofleben vortragen (G. 126—171). Wenn die spätere Epik die ganze alte Spruchweisheit ihren Helden und Weisen in den Mund legt, so setzt sie damit nur die Technik der älteren Gāthā-Dichtung fort.

Von solchen *śokāpanodanas*, wie ich diese Gattung von Erzählungen im Anschluß an den Titel des zweiundfünfzigsten Adhyāya des Droṇaparvan nennen möchte¹⁾, sind uns auch im Mahābhārata einige erhalten. Die beiden bekanntesten sind die schon erwähnte Geschichte von der Erschaffung der Todesgöttin (VII, 2023ff.) und das sogenannte Śoḍaśarājakiya (VII, 2138ff.), die Vyāsa dem Yudhiṣṭhira erzählt, als er über den Tod des Abhimanyu trauert. Beides waren ursprünglich selbständige Geschichten. Die erste wird ausdrücklich als ein *itihāsa purātana* bezeichnet (2023), das einst Nārada dem über den Tod seines Sohnes Hari trauernden Könige Akampana vortrug. Mit dem Śoḍaśarājakiya, das Vāsudeva dem betrubten Yudhiṣṭhira noch einmal XII, 900ff. erzählt, suchte nach der Rahmenerzählung Nārada den König Śrījaya zu trösten, als Räuber seinen Sohn Suvarṇaṣṭhīvin getötet hatten. Ein drittes *śokāpanodana* trägt Vyāsa dem Yudhiṣṭhira in XII, 834ff. vor. Es ist wiederum ein *itihāsa purātana*, das nach der Einleitung ursprünglich der Brahmane Aśman vor dem Videhakönig Janaka sang. Ein viertes größeres Stück dieser Art liegt uns in dem Viśokaparvan, den ersten acht Adhyāyas des Strīparvan, vor. Hier wird Dhṛtarāṣṭra zuerst von Sañjaya, dann von Vidura und zuletzt von Vyāsa mit vielen schönen Sprüchen und Gleichnissen über den Tod seiner Verwandten getröstet²⁾. Auf andere

¹⁾ Vgl. auch Mbh. XII, 833: *jyeṣṭhasya Pāṇḍuputrasya Vyāsaḥ śokam apānudat*; XI, 24: *śokaṃ rājan vyapanuda*; Jāt. III, 157, 10; 215, 4; 390, 25; IV, 62, 2; 87, 4: *yo me sokaparetassa puttāsokaṃ* (bzw. *pitusokaṃ*) *apānudi*. Ähnlich auch Jāt. III, 155, 10: *sokaṃ vinodetuṃ na sakkoti*.

²⁾ Das Viśokaparvan ist augenscheinlich eine sekundäre Erweiterung des neunten Adhyāya des Strīparvan, die bei der Redaktion vor diesem Adhyāya eingeschoben wurde. Mir scheint das aufs deutlichste daraus hervorzugehen, daß die Erzählung in Adhyāya 9 genau auf demselben Punkte beginnt wie im ersten Adhyāya des Viśoka-

kleinere Trostreden (VII, 2542ff.; XVI, 279ff.) hat schon Hardy hingewiesen¹⁾.

Bei aller Verschiedenheit des Inhaltes ist doch der leitende Gedanke in diesen Mahābhārata-Geschichten derselbe wie in den Jātakas. Die Nutzlosigkeit der Trauer ist, wie schon oben erwähnt, auch hier das Thema, das in immer neuen Variationen behandelt wird. Und auch der praktische Zweck, dem die Geschichten dienen, ist in beiden Fällen der gleiche. Es wird in den Einleitungen der Mahābhārata-Erzählungen sogar ausdrücklich betont, daß sie bestimmt sind, trauernde Hinterbliebene von ihrem Kummer zu befreien; siehe VII, 2025:

tad ahaṃ saṃpravakṣyāmi mṛtyoḥ prabhavam uttamam |
tatas tvam mokṣyase duḥkhāt snehabandhanasaṃśrayāt ||

und Mbh. XII, 907ff.:

mahābhāgyaṃ purā rājñāṃ kīrtyamānaṃ mayā śṛṇu |
yathāvadhānaṃ nṛpate tato duḥkhaṃ prahāsyasi ||
etān mahānubhāvāṃs tvam śrutvaiva pṛthivīpatīn |
śamam ānaya saṃtāpaṃ śṛṇu vistaraśaś ca me ||

Das ākhyāna von der Erschaffung der Todesgöttin wird daher auch als śokaghna (VII, 2026), putraśokāpaha (2039) bezeichnet, und zum Schlusse heißt es (2128):

puṇyaṃ yaśasyaṃ svargyaṃ ca dhanyaṃ āyusyaṃ eva ca |
asyetiḥāsasya sadā śravaṇaṃ śrāvaṇaṃ tathā ||

Endlich zeigt sich auch in der Erzählungstechnik, in den Ausdrücken und Bildern, eine Reihe von Übereinstimmungen. Die Art der Rahmen-erzählung ist in den epischen Legenden die gleiche wie im Ghatajātaka oder Dasarathajātaka: Personen der Heldensage treten auf, um die Sprüche über den Tod zu verkünden oder durch sie belehrt zu werden. Stereotyp ist in den Jātakas der Schluß. Nachdem der Trauernde die Rede des

parvan, und daß alles, was in Adhyāya 9 enthalten ist, sich, größtenteils sogar wörtlich, auch im Viśokaparvan findet: Sañjaya ermahnt zuerst den Dhṛtarāṣṭra, die Toten zu bestatten (9, 249—252 = 1, 4—9); Dhṛtarāṣṭra fällt, von Kummer überwältigt, ohnmächtig zu Boden (9, 253 = 1, 10), worauf Vidura ihm Trost zuspricht (9, 254—268 = 2, 46—65). Diese Wiederholungen bleiben meiner Ansicht nach bei der Annahme eines einzigen ursprünglichen Dichters völlig unerklärlich. Sicherlich kann es auch dem größten Dichter passieren, daß er gelegentlich einmal dasselbe sagt, besonders in einem so umfangreichen Werke wie es das Mahābhārata ist, aber keinem vernünftigen Menschen ist es doch zuzutragen, daß er ohne jeglichen Grund eine Geschichte, die er eben erzählt hat, weniger als 200 Ślokas später mit genau den gleichen Worten noch einmal erzählen sollte.

¹⁾ Ich verweise auf die Inhaltsangaben in H. Jacobis Mahābhārata. Der Inhalt des Śoḍaśarājakiya ist gewissermaßen zusammengefaßt in einer Gāthā, die sich in der längeren Rezension des Ghatajātaka im Petavatthu (II, 6, 11) findet:

mahaddhanā mahābhogā raṭṭhavanto pi khattiyā |
pahūtadhanadhaññūse te pi no ajarūmarā ||

Weisen gehört hat, gesteht er regelmäßig, daß er nun von seinem Kummer geheilt sei:

*so 'haṃ abbūlhasallo 'smi vītasoko anāvilo |
na socāmi na rodāmi tava sutvāna māṇava¹⁾ ||*

Ebenso im Mahābhārata. Da spricht Akampana zum Schlusse (VII, 2126):

*vyaṇṇaśokaḥ prīto 'smi bhagavann ṛṣisattama |
śrutvetihāsaṃ tvattas tu kṛtārtho 'smy abhivādaye ||*

Und Śrñjaya erklärt (VII, 2454):

*etac chrutvā mahābāho dhanyam ākhyānam uttamam |
rājaraṣṇām purāṇānām yaḍvanām dakṣiṇāvataṃ ||
vismayena hate śoke tamasivārkatejasā |
vipāpmāsmi avyathopeto brūhi kiṃ karavāṇy aham ||*

Ganze Versviertel haben den gleichen Wortlaut im Sanskrit wie im Pali. Im Ghatajātaka (454) redet Rohiṇeyya den trauernden Kaṇha an (G. 1):

utṭhehi Kaṇha kiṃ sesi ko attho supinena te |

Ebenso beginnt Vidura seine Trostreden an den Yudhiṣṭhira mit den Worten (Mbh. XI, 47):

uttiṣṭha rājan kiṃ śeṣe dhārayātmānam ātmanā |

und (Mbh. XI, 255):

uttiṣṭha rājan kiṃ śeṣe mā śuco Bharatarṣabha |

Wir haben hier eine jener formelhaften Wendungen vor uns, die schon zum Rüstzeug der alten Gāthā-Dichter gehörten und von der späteren Epik übernommen wurden. In den Gāthās findet sich derselbe Pāda, nur leicht nach den Umständen verändert, noch Jāt. 311, 1:

utṭhehi cora kiṃ sesi ko attho supinena te |

und Jāt. 455, 11:

utṭhehi amma kiṃ sesi āgato ty āham atrajo²⁾ |

Im Ghatajātaka (355) erklärt Ghata dem König Vaṅka, warum er nicht betrübt sei (G. 2):

*nābbhatītaḥaro soko nānāgatasukhāvaho |
tasmā Vaṅka na socāmi n' atthi soke duttiyyatā*

¹⁾ Jāt. 352, 7; 449, 10; 454, 14, und mit der durch die abweichende Erzählung bedingten Variation Vāsava für māṇava, 372, 7 und 410, 9.

²⁾ Vgl. auch die ähnlichen Wendungen in Mbh. IV, 516:

uttiṣṭhotttiṣṭha kiṃ śeṣe Bhīmasena yathā mṛtaḥ |

Mbh. XI, 756:

uttiṣṭhotttiṣṭha Gāndhāri mā ca śoke manaḥ kṛthāḥ |

Mbh. I, 6563:

*uttiṣṭhotttiṣṭha bhadraṃ te na tvam arhasy ariṃdama |
mohaṃ nṛpatīśārdūla gantum āviṣkṛtaḥ kṣītau ||*

Mbh. V, 4501:

uttiṣṭha he kāpuruṣa mā śeṣvaivaṃ parājitaḥ |

Der letzt Pāda kehrt in der Frage des Sañjaya an den trauernden Dhṛtarāṣṭra wieder (Mbh. XI, 6):

kiṃ śocasi mahārāja nāsti śoke sahāyatā |

Offenbar war sowohl diese wie die vorher besprochene Formel auch Vālmiki bekannt. Er hat beide vereinigt in einem Satze der Rede, mit der Kausalyā den Daśaratha aufzurichten sucht, als er im Schmerz über Rāmas Verbannung zusammenbricht (R. II, 57, 30):

uttiṣṭha sukr̥taṃ te 'stu śoke na syāt sahāyatā¹⁾ |

Im Uragajātaka (354) entgegnet die Mutter dem Sakka, der sich wundert, daß sie keine Tränen über den Tod ihres Sohnes vergieße (G. 3):

anavhāto tato āgā ananuññāto ito gato |

yathāgato tathā gato tattha kā paridevanā ||

Denselben Gedanken kleidet der Verfasser des Viśokaparvan in die Worte (Mbh. XI, 58):

adarśanād āpatitāḥ punaś cādarśanam gatāḥ |

naite tava na teṣāṃ tvam tatra kā paridevanā ||

Der Versschluß *tatra kā paridevanā* findet sich in der Trostrede des Vidura noch dreimal; Mbh. XI, 51 = 256:

abhāvādīni bhūtāni bhāvamadhyāni Bhārata |

abhāvanidhanāny eva tatra kā paridevanā²⁾ ||

Mbh. XI, 55 = 261:

ekasārthaprayātānāṃ sarveṣāṃ tatra gāminām |

yasya kālaḥ prayāty agre tatra kā paridevanā ||

und Mbh. XI, 57 = 264:

sarve svādhyāyavanto hi³⁾ sarve ca caritavratāḥ |

sarve cābhīmukhāḥ kṣīṇās tatra kā paridevanā ||

Er begegnet aber auch sonst öfter im Epos und in der Spruchdichtung, z. B. Mbh. II, 1706, 1708, 1710; XII, 907; Yājñav. III, 9; Hitop. IV, 74⁴⁾ usw.

Wiederholt kommt in den Jātakas eine Gāthā vor, in der der weise Tröster einem Manne verglichen wird, der durch Besprengen mit Wasser einen Brand löscht (Jāt. 352, 5; 372, 5; 410, 7; 449, 8; 454, 12):

ādittam vata maṃ santam ghatasittam va pāvakaṃ |

vārinā viya osiñcam sabbam nibbāpaye daram ||

1) In der Bengali-Rezension (57, 28) ist der Vers ganz verändert. Die Ausgabe der Nirṇayasāgara Press druckt fälschlich: *śokena syāt sahāyatā*. Ein weiteres Beispiel der ersten Formel bietet die Bengali-Rezension in II, 81, 10:

rājann uttiṣṭha kiṃ śeṣe Bharato 'ham upāgataḥ |

2) In der Bhagavadgītā II, 28 (= Mbh. VI, 906):

avyaktādīni bhūtāni vyaktamadhyāni Bhārata |

avyaktanidhanāny eva tatra kā paridevanā ||

3) An der zweiten Stelle lautet der erste Pāda *sarve vedavidāḥ śūrāḥ*.

4) Die Lesart *dhīra* für *tatra* ist sicherlich sekundär.

‘Mich, der ich wirklich brannte wie mit Ghee beträufeltes Feuer, gleichsam mit Wasser besprengend, löschest du aus allen Schmerz.’

Dasselbe Bild, teilweise sogar dieselben Worte, verwendet der Dichter im Viśokaparvan (Mbh. XI, 241):

putraśokaṃ samutpannaṃ hutāśaṃ jvalitaṃ yathā |
prajñāmbhasā mahābhāga nirvāpaya sadā mama ||

‘Den Schmerz um den Sohn, der ausgebrochen ist wie loderndes Feuer. lösche mir immerdar aus mit dem Wasser der Weisheit, du Trefflicher.’

Meiner Ansicht nach zeigen alle diese Übereinstimmungen aufs deutlichste, daß zwischen den *śokāpanodanas*, die uns in den Jātakas vorliegen, und denen, die uns im Epos erhalten sind, ein Zusammenhang besteht, und da wir in anderen Fällen den bestimmten Nachweis führen können, daß die im Epos überlieferten Ākhyānas jünger sind als die Gāthās, so dürfen wir, wie ich glaube, das gleiche Verhältnis unbedenklich auch hier annehmen: den Verfassern der epischen *śokāpanodanas* waren, wenn auch vielleicht nicht dieselben, so doch ähnliche Erzählungen wie die in die Jātaka-Sammlung aufgenommenen bekannt, und sie haben die Gedanken, die Einkleidung, den Formelschatz, die sie in den älteren Dichtungen vorfanden, sich angeeignet und in mehr oder minder freier Weise umgestaltet.

Ich habe oben auch eine Stelle aus dem Rāmāyaṇa angeführt, in der augenscheinlich zwei jener von den Gāthā-Dichtern geprägten Formeln benutzt sind. Schon bei einer früheren Gelegenheit¹⁾ habe ich ferner zu beweisen gesucht, daß Vālmīki eine Gāthā aus der alten Trostrede des Rāma direkt in die große Rede, die er seinen Helden beim Tode des Daśaratha halten läßt, übernommen hat. Hier möchte ich darauf hinweisen, wie eng sich einige andere Strophen dieser Rede im Gedanken und im Ausdruck mit den Gāthās des Ananusociyajātaka (328) berühren.

Im Ananusociyajātaka belehrt der Asket die umstehende Menge (G. 2—4):

tan tañ ce anusoccyya yaṃ yaṃ tassa na vijjati¹
attānaṃ anusoccyya sadā maccvrasaṃ gataṃ² 2
na h'eva tiṭṭhaṃ³) nāsīnaṃ na sayānaṃ na pāddhagayā
yāva pāti nimisati tatrāpi sarati-bhaya⁴ 3
tatth' attani rata-ppaddhe vinābhāve asaṃsaye
sesaṃ sесаṃ dayitabbhaṃ vītaṃ ananusociyaṃ⁵) 4

‘Wenn man allem nachtrauern wollte, was einem verloren gegangen ist, müßte man die eigene Person betrauern, die stets in der Gewalt des Todes steht.’

‘Denn nicht den Stehenden, nicht den Sitzenden, nicht den Liegenden, auch nicht den Wandernden (verschont der Tod); während man wacht, (während) man schläft, auch da schleicht das Alter herbei.’

‘Da also die eigene Person, ach! dahingeht¹⁾, (und) die Trennung unzweifelhaft ist, soll man alles, was zurückbleibt, lieben, nicht (aber) dem Dahingegangenen nachtrauern.’

Diesen Gāthās entsprechen zum Teil wörtlich die Verse II, 105, 21; 22 im Rāmāyaṇa:

ātmanam anuśoca tvam kim anyam anuśocasi |
āyus tu hīyate yasya sthitasyātha gatasya ca ||
sahaiva mṛtyur vrajati saha mṛtyur niṣīdati |
gatvā sudīrgham adhvānam saha mṛtyur nivartate ||

‘Die eigene Person betrauerst du. Was trauerst du einem andern nach, (du), dessen Leben dahinschwindet, wenn du stehst und wenn du gehst?’

‘Mit geht der Tod, mit setzt der Tod sich nieder, mit kehrt der Tod von einem langen Weg zurück.’

Wie der Gāthā-Dichter das eigene Selbst *sadā maccuvasaṃ gataṃ* nennt, so nennt Vālmīki die Menschen in Vers 18 *jarāmṛtyuvaśaṃ gatāḥ*. Wie der Gāthā-Dichter von dem *vinābhāva asaṃsaya* spricht, so sagt auch Vālmīki, daß Gatte und Gattin, Eltern und Kinder von einander scheiden müssen: *dhruvo hy eṣāṃ vinābhavaḥ* (V. 27)²⁾. Ich sehe in diesen Übereinstimmungen einen neuen Beweis dafür, daß auch Vālmīki die alte Gāthā-Poesie gekannt und benutzt hat.

Das Würfelspiel im alten Indien.

Die Bedeutung des Würfelspieles.

Würfelspiel und Wagenrennen sind die beiden Vergnügungen, denen sich der vedische Inder mit Leidenschaft hingab. In der nachvedischen Zeit hat der Rennsport aufgehört, eine Rolle zu spielen. Das Würfelspiel

¹⁾ Ich fasse Pali *-pphaddha* als Vertreter von sk. *prādhva*.

²⁾ In V. 15 spricht Vālmīki von dem Menschen, der *anīśvara* dem Tode unterworfen sei. Der gleiche Ausdruck (*anissara*) findet sich, auf alle Geschöpfe angewandt, in Gāthā 2 des Matarodanajātaka (317). G. 4 des Migapotakajātaka (372):

roditena have brahme mato peto samuṭṭhahe |
sabbe saṃgamma rodāma aññamaññassa ñātāke ||

stimmt dem Inhalte nach überein mit Rām. II, 85, 18 (Gorr.):

śocato rudataś caiva yadi nāma mṛtaḥ punaḥ |
saṃjīvet svajānaḥ kaścid anuśocema sarvaśaḥ ||

Da diese Strophe aber nur in der Bengali-Rezension erscheint, so ist sie vielleicht erst später eingeschoben.

aber hat noch immer nicht seine Anziehungskraft verloren; im Gegenteil, es tritt uns im Epos als die vornehmste Unterhaltung des Adels, als das eigentliche Spiel der Könige entgegen, und daß es auch in den Kreisen des Volkes mit Eifer betrieben wurde, zeigen die Dharmasāstras mit ihren Vorschriften über Spielhäuser und Spielschulden. Das gleiche war auch im späteren Mittelalter der Fall; ich brauche nur an die bekannten Schilderungen im *Mṛcchakaṭika* und im *Daśakumāracarita* zu erinnern. Und ausgestorben ist das Spiel in Indien selbst heute noch nicht, wenn es auch die Bedeutung, die es einst für das Volksleben hatte, nicht mehr besitzt.

Eine genaue Kenntnis des alten Spieles würde uns so manche Stelle in den vedischen und epischen Texten, die uns jetzt dunkel ist, verständlich machen; bis vor kurzem aber war es kaum gelungen, etwas Sicheres zu ermitteln. Roth mußte am Schlusse seines Aufsatzes 'Vom Baum *Vibhīdaka*'¹⁾ bekennen: 'Wie Gang und Zweck des Spieles war, das weiß niemand zu sagen.' Wenn ich es trotzdem wage, die schwierige Frage hier zu behandeln, so geschieht es deshalb, weil in letzter Zeit allerlei Texte veröffentlicht sind, die geeignet erscheinen, in das Dunkel, das über dem Würfelspiel liegt, Licht zu bringen. Ich glaube, daß es mit ihrer Hilfe in der Tat möglich ist, wenigstens in einigen Punkten Klarheit zu schaffen. Manches bleibt aber auch so noch unerklärt, ja, das neue Material bringt zum Teil sogar neue Schwierigkeiten mit sich, die ich wenigstens nicht zu lösen vermag. Ich kann daher selber diesen Aufsatz nur als einen ersten bescheidenen Versuch auf einem Gebiete, das bisher eine zusammenhängende Darstellung überhaupt nicht erfahren hat, bezeichnen.

Das Vidhurapaṇḍitajātaka.

Die Stelle, von der ich bei der Untersuchung des Würfelspieles ausgehen möchte, weil sie die ausführlichste Beschreibung des Spieles, wenn auch nicht in seiner ältesten Form, enthält, findet sich im *Vidhurapaṇḍitajātaka* (545). Dort wird erzählt, wie der *Yakṣa Puṇṇaka* den König der *Kurus* zum Spiel herausfordert. Er schildert zunächst den wunderbaren Edelstein, den er als Einsatz bieten kann; dann fährt die Erzählung fort wie folgt (VI, 280, 1 ff.):

Als *Puṇṇaka* so gesprochen hatte, sagte er: 'Mahārāja, ich werde, wenn ich im Spiel besiegt werden sollte, diesen kostbaren Edelstein dahingeben; was wirst du aber geben?' 'Mein Lieber, außer meiner Person und meinem weißen Sonnenschirm soll alles, was mein ist, mein Einsatz sein.' 'Dann, o Herr, verliere keine Zeit mehr. Ich bin von fernher gekommen. Laß den Spielkreis fertig machen.' Der König ließ es den Ministern sagen. Die machten schnell den Spielsaal fertig, richteten für den König einen trefflichen *Makaci*-Teppich und auch für die übrigen Könige Sitze her, machten

¹⁾ Gurupūjākaumudī, S. 4.

auch für Puṇṇaka einen passenden Sitz und benachrichtigten dann den König, daß es Zeit wäre. Da redete Puṇṇaka den König mit der Gāthā an:

‘Tritt heran an den herbeigekommenen¹⁾ Preis, o König; solch herrlichen Edelstein besitzt du nicht. In rechtmäßiger Weise wollen wir besiegt werden, nicht durch Gewalt, und wenn du besiegt werden solltest, zahle uns schnell (*den Gewinn*) aus²⁾.’ 89.

Da sagte der König zu ihm: ‚Fürchte dich nicht vor mir, junger Mann, weil ich der König bin; nur auf rechtmäßige Weise, nicht durch Gewalt werden wir siegen oder verlieren.‘ Als Puṇṇaka das hörte, sprach er, indem er die Könige zu Zeugen dafür anrief, daß sie nur auf rechtmäßige Weise siegen oder verlieren wollten, die Gāthā:

‘Erhabener Fürst der Pañcālas³⁾, Sūrasena, Macchas und Maddas mit-samt den Kekakas⁴⁾; die sollen sehen, daß unser Kampf ohne Betrug vor sich gehe, daß man uns nichts tue in der Versammlung⁵⁾.’ 90.

¹⁾ Der Kommentator faßt die Worte *upāgataṃ rāja upehi lakkhaṃ* als zwei Sätze auf: *mahārāja jūtasālāya kammaṃ upāgataṃ* (Ausgabe: *upagataṃ*) *niṭṭhitaṃ* | ... *upehi lakkhaṃ akkhehi kiḷanaṭṭhānaṃ upagaccha*. Allein seine Erklärung ist sicherlich unrichtig. *Upāgataṃ* kann unmöglich den angegebenen Sinn haben; es gehört zu *lakkhaṃ*, und dies ist nicht der Spielplatz, sondern, worauf auch die unmittelbar folgenden Worte *n’etādisaṃ maṇiratanāṃ tav’ atthi* weisen, der ‘ausgesetzte Preis’, der ‘Einsatz’. In dieser Bedeutung erscheint das Wort in Rv. II, 12, 4: *svaghnīva yó jigīwām lakṣām ādad aryāḥ puṣṭāni sá janāsa indrah*. Im späteren Sanskrit scheint das Wort nur noch in dem Kompositum *labdhalakṣa* vorzukommen, dessen Grundbedeutung aber verblaßt ist. Es heißt im Mahābhārata und bei Manu kaum mehr als ‘bewährt, erprobt’; höchstens Mbh. IV, 13, 17, wo Ringer das Beiwort *asakṣylabdhalakṣāḥ* erhalten, tritt noch die alte Bedeutung zutage. Für *lakṣa* findet sich in der nachvedischen Literatur in der gleichen Bedeutung auch *lakṣya*.

²⁾ Pali *avākaroti* fasse ich als Äquivalent von sk. *apākaroti*, das in Verbindung mit *ṛṇa* oft die Bedeutung ‘bezahlen’ hat. Auch in der Gāthā ist offenbar ein Akkusativ wie *jitaṃ* zu ergänzen.

³⁾ Fausboll liest, dem Kommentar folgend, *Pañcāla paccuggata*. Die Worte sind aber in *Pañcālapacc uggata* zu zerlegen und *Pañcālapacc* ist aus *Pañcālapaty* entstanden. *Uggata* findet sich als Attribut zu einem Königsnamen auch Jāt. 522,² (*Kāliṅgarājā pana uggato ayaṃ*) und 37 (*Kāliṅgarājassa ca uggatassa*).

⁴⁾ Die vier ersten dieser Namen würden im Sanskrit Pañcāla oder Pāñcāla, Sūrasena, Matsya und Madra lauten. Die Kekakas werden auch in G. 26 des Saṃkicajātaka (530) und zusammen mit den Pañcālas und Kurus in G. 1 des Kāmanījātaka (228) erwähnt. Sie sind natürlich dieselben wie die im Mahābhārata und Rāmāyaṇa oft genannten Kekayas, Kaikayas oder Kaikeyas. Die Gāthā des Saṃkicajātaka gestattet aber noch einen weiteren Schluß. Sie lautet:

atikāyo mahissāso Ajjuno Kekakādhipo |

sahassabāhu ucchinno isim āsajja Gotamaṃ ||

Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß dieser tausendarmige Ajjuna, der König der Kekakas, der den Ṛṣi Gotama ermordete, identisch ist mit dem berühmten Brahmanenfeinde Arjuna Kārtavīrya, dem tausendarmigen König der Haihayas. Dann sind aber auch trotz aller lautlichen Schwierigkeiten die Kekakas oder Kekayas identisch mit den Haihayas. Für diese Identifizierung sprechen auch noch andere Momente, auf die ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen gedenke.

⁵⁾ Der letzte Pāda lautet im Texte *na no sabhāyaṃ na karoti kiñci*; der Kom-

Darauf trat der König, von einhundert Königen umgeben, mit Puṇṇaka in den Spielsaal ein. Alle ließen sich auf den ihnen zukommenden Sitzen nieder. Auf ein silbernes Brett legten sie goldene Würfel. Puṇṇaka, der es eilig hatte, sagte: 'Mahārāja, bei den Würfeln gibt es vierundzwanzig sogenannte *āyas*, *māli*¹⁾, *sāvaṭa*, *bahula*, *santi*²⁾, *bhadrā* usw. Wähle dir von diesen einen *āya*, der dir gefällt.' ,Gut', sagte der König und wählte *bahula*; Puṇṇaka wählte *sāvaṭa*. Darauf sagte der König zu ihm: 'Nun denn, mein lieber junger Freund, wirf die Würfel.' 'Mahārāja, ich bin nicht zuerst an der Reihe, wirf du.' ,Gut', sagte der König und willigte ein. Nun hatte er aber eine Schutzgottheit, die in seiner drittletzten Existenz seine Mutter gewesen war. Durch deren Zaubermacht pflegte der König im Spiele zu siegen. Sie befand sich in der Nähe. Der König dachte fest an die Göttin und ließ, das Spiellied singend, folgende Gāthā vernehmen³⁾:

'Alle Flüsse gehen in Krümmungen, alle Bäume bestehen aus Holz, alle Weiber begehen Sünde, wenn sie einen Verführer finden⁴⁾.' 1.

,O Göttin nimm mich wahr und sei gnädig⁵⁾ ' 2.

mentar liest *karonti* für *karoti*. Ich bin nicht sicher, ob ich mit meiner Übersetzung das Richtige getroffen habe; die Erklärung des Kommentars aber scheint mir mit dem Texte ganz unvereinbar zu sein.

¹⁾ So lesen die singhalesischen Handschriften; die birmanischen haben *mālikam*.

²⁾ Das Komma vor *santi* in Fausbølls Text ist zu tilgen.

³⁾ Die folgenden Verse finden sich nur in einer birmanischen Handschrift und sind stark verderbt. Sie machen aber durchaus den Eindruck echter alter Gāthās.

⁴⁾ Die Gāthā findet sich in teilweise besserer Lesart auch im Kuṇālaajāta (536, G. 18) und in der Prosaerzählung des Aṇḍabhūtaajāta (62). Für *vaṃkanadī* steht im Aṇḍabhūtaajā. *vaṃkagatā*, im Kuṇālaajā. in den singhalesischen Handschriften *vaṃkagatī*, offenbar die beste Lesart, und *gata*, während die birmanischen Handschriften auch hier *vaṃkanatī* (für *ṇadī*) bieten. Im zweiten Pāda ist nach den beiden anderen Stellen *kaṭhā vanāmayā* in *kaṭṭhamayā vanā*, im vierten Pāda *nivātake* in *nivātake* zu verbessern. Dagegen verdient die Lesart unserer Gāthā *labbhamāne* den Vorzug vor dem *labhamānā* der singhalesischen Handschriften in den beiden anderen Jātakas; die birmanischen Handschriften lesen auch im Kuṇālaajā. *labbhamāne* (für *labbhamāne*). Was das Wort *nivātake* betrifft, so hat Pischel, Philologische Abhandlungen, Martin Hertz dargebracht, S. 75, mit Rücksicht auf den Vers im Milinda-pañha (S. 205f.):

*sace labhetha khaṇam vā raho vā
nimantakam vā pi labhetha tādīsam |
sabbā pi itthiyo kareyyu pāpam
aññam aladdhā piṭhasappinā saddhim ||*

vorgeschlagen, dafür *nimantake* zu lesen. Jener Vers kommt aber ebenfalls im Kuṇālaajā. vor (G. 19), und hier steht für *nimantakam* gerade wieder *nivātakam*. Da auch der Kommentar *nivātake* im Kuṇālaajā. durch *raho mantanake paribhedake* erklärt, so dürfen wir daraus wohl folgern, daß *nivātaka* ein Synonym von *nimantaka*, Verführer, ist.

⁵⁾ Dieser Vers ist offenbar völlig verderbt. Sicher ist nur, daß für *patiṭṭhā* *patiṭṭhā* zu lesen ist.

Das Würfelspiel im alten Indien

Der aus Gold verfertigte Würfel¹⁾, der vierkantige, acht Fingerbreiten lange²⁾. glänzt inmitten der Versammlung³⁾. Sei du, (o Würfel), alle Wünsche gewährend.⁴⁾ 3.

O Göttin, verleih mir Sieg. Sieh, wie wenig Glück ich habe. Ein Mensch, der sich des Mitgefühls der Mutter erfreut⁴⁾, schaut immer das Gute.⁴⁾ 4.

Ein Achter⁵⁾ heißt *mālīka*, und ein Sechser gilt als *sāvaṭa*⁶⁾. Ein Vierer ist als *bahula* zu bezeichnen, der aus der Verbindung zweier Verwandter bestehende als *bhadraka*⁷⁾.⁴⁾ 5.

Und vierundzwanzig *āyas* sind von dem trefflichen Weisen erklärt worden⁸⁾: *mālīka*, die beiden *kākas*, *sāvaṭa*, *maṇḍakā*, *ravi*, *bahula*, *nemi*, *samghaṭṭa*, *santi*, *bhadrā* und *tittthirā*⁹⁾.⁴⁾ 6.

Nachdem der König so das Spiellied gesungen und die Würfel in der Hand durcheinandergerollt hatte, warf er sie in die Luft. Durch Puṇṇakas Zaubermacht fielen die Würfel zu Ungunsten des Königs. Infolge seiner großen Geschicklichkeit in der Kunst des Spieles erkannte der König, daß die Würfel zu seinen Ungunsten fielen. Er fing daher die Würfel auf, indem er sie in der Luft zusammen ergriff, und warf sie wiederum in die Höhe. Auch das zweite Mal fielen sie zu seinen Ungunsten. Er erkannte es und fing sie in derselben Weise auf. Da überlegte Puṇṇaka: 'Dieser König fängt die fallenden Würfel, sie zusammen ergreifend, auf, obwohl er mit einem Yakṣa wie mir spielt. Wie kommt denn das?' Er sah ein, daß es die Zaubermacht der Schutzgöttin des Königs sei, und mit weit geöffneten Augen blickte er jene wie im Zorne an. Erschreckt floh sie davon und zitternd da. Als der König nun zum dritten Male die Würfel geworfen hatte, erkannte er zwar, daß sie zu seinen Ungunsten fielen, aber infolge der Zaubermacht des Puṇṇaka konnte er nicht die Hand ausstrecken und sie auffangen. Sie fielen zu Ungunsten des Königs nieder. Darauf warf Puṇṇaka die Würfel; sie fielen zu seinen Gunsten. Als er nun sah, daß er jenen besiegt hatte, da knackte er mit den Fingern und rief dreimal laut:

1) Auffällig ist, daß *pāsa* hier Neutrum ist.

2) Anstatt *caturam samathāṅguli* ist *caturamsam aṭṭhaṅguli* zu lesen, wofür man im späteren Pali *caturassam aṭṭhaṅgulaṃ* sagen würde. Zu *caturamsa* vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 74.

3) Lies *parisāmajjhe*.

4) Das muß nach dem ganzen Zusammenhange der Sinn von *mātānukampiko* sein. Vielleicht ist *mātānukampito* zu lesen.

5) Lies *aṭṭhakaṇṇi*.

6) Dies, nicht *sāvaṭa*, wie die Handschrift hat, ist, wie wir sehen werden, die richtige Form.

7) Lies *deṭṭhaṇḍu-saṇḍhika bhadrakaṇṇi*.

8) Das *te* hinter *pakāṣitā* ist zu streichen.

9) Über die technischen Ausdrücke dieser und der vorhergehenden Gāthā siehe die Handschriften im Folgenden.

‘Ich habe gesiegt, ich habe gesiegt!’ Dieser Ruf drang durch ganz Jam-budvīpa. Zur Erklärung dieser Sache sagte der Meister:

Sie traten ein, vom Würfelrausche berauscht, der König der Kurus und Puṇṇaka, der Yakṣa. Der König erlangte würfelnd *kalī*, *kaṭa* (*krta*) erlangte Puṇṇaka, der Yakṣa. 91.

Die beiden waren dort beim Spiele zusammengekommen¹⁾ in Gegenwart der Könige und inmitten der Freunde. Der Yakṣa besiegte den an Macht Stärksten unter den Männern. Da erhob sich ein lärmendes Geschrei. 92.

Das Jātaka und das Mahābhārata.

Jeder Leser dieses Abschnittes wird sofort an die bekannten beiden Würfelszenen des Mahābhārata, speziell an die des Sabhāparvan, erinnert werden. Das Bild der *jūtasālā* des Kurukönigs mit den Scharen von Fürsten, die mit gespannter Aufmerksamkeit dem Spiele des Königs und des Yakṣa folgen, entspricht genau der *sabhā* des Duryodhana bei dem großen Kampfe des Śakuni mit Yudhiṣṭhira, wie sie im Mahābhārata, II. 60, 1ff., geschildert wird. Selbst einzelne Wendungen sind in den Gāthās und im Epos identisch. G. 91 heißt es von den beiden Spielern: *te pārisum akkhamadena mattā*. Den Ausdruck ‘vom Spiel- oder Würfelrausche berauscht’ kennt auch das Epos; er erscheint hier ebenso wie in der Gāthā in Triṣṭubhstrophen im Ausgang des Pāda. Mbh. II, 67, 4 berichtet der Bote der Draupadī:

Yudhiṣṭhiro dyūtamadena matto Duryodhano Draupadī tvām ajaiṣīt |
und sie erwidert (5):

mūḍho rājā dyūtamadena matto hy abhūn nānyat kaitavam asya kiñcit.
Im Śloka wird er dem Metrum zuliebe leise verändert; Mbh. III, 59, 10 wird von Nala gesagt:

tam akṣamadasamattam suhrdām na tu kaścana |
nivāraṇe ’bhavac chakto divyamānam arindamam ||

Wie Puṇṇaka vor dem Spiele betont, daß es ohne Betrug vor sich gehen solle (G. 89, 90): *dhammena jīyyāma asāhasena* und *passantu no te asaṭhena yuddham*, so dringt auch Yudhiṣṭhira, Mbh. II, 59, 10, 11, auf ‘fair play’:

dharmena tu jayo yuddhe tatparam na tu devanam |
ajihmam asaṭham yuddham etat satpuruṣavratam |

Es sind das Übereinstimmungen, die sich aus den engen Beziehungen der Epik zur Gāthā-Poesie erklären.

Die Apsaras und das Würfelspiel.

Von besonderem Interesse ist die Rolle, die die Göttin in der Erzählung spielt. Aus allem, was wir von ihr erfahren, geht hervor, daß wir

¹⁾ Ich habe Fausbells Konjektur *samāgatā* für *samāgate* angenommen.

sie uns als eine Elfe oder Apsaras denken müssen, wenn auch diese Bezeichnung selbst im Texte nicht vorkommt. Das Jātaka benutzt hier eine Vorstellung, die auch der vedischen Zeit geläufig war. Nach dem Atharvaveda erfreute sich das Würfelspiel der ganz besonderen Gunst des Apsaras. Die Apsaras sind *akṣākāmā*, die Würfel liebend (Av. II, 2, 5), *sādhudevīnī*, gut spielend (Av. IV, 38, 1. 2); sie haben ihre Freude an den Würfeln (*yā akṣaṣu pramódante*; Av. IV, 38, 4); sie versehen des Spielers Hände mit *ghṛta* und bringen den Gegner in seine Gewalt (Av. VII, 114, 3). Zwei Lieder sind speziell an sie gerichtet, VI, 118 und IV, 38, 1—4. In dem ersteren werden zwei Apsaras angefleht, die Betrügereien, die beim Würfelspiele vorgekommen sind, zu verzeihen. Das zweite wendet sich an eine Apsaras mit der Bitte, im Spiele beizustehen und ist eine, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Inhalte nach genaue Parallele zu dem Liede, das im Jātaka der König vor Beginn des Spieles singt. Weshalb die Apsaras beim Spiele Hilfe leisten kann und in welcher Weise sie es tut, geht aus der Jātaka-Erzählung nicht deutlich hervor; hier wird nur gesagt, daß der König durch ihre Zaubermacht zu siegen pflegte und daß sie auch diesmal in der Nähe stand und wenigstens das Unglück abwehrte, bis sie durch den Zornesblick des Yakṣa erschreckt das Weite suchte. Vielleicht waren schon dem Erzähler selbst die Anschauungen, die hier zugrunde liegen, nicht mehr ganz klar. Das Atharvalied IV, 38 spricht sich über die *māyā* der Apsaras (V. 3) deutlicher aus. Dort heißt es, daß sie mit den *ayas* tanzt (V. 3), daß sie die *kṛta*-Würfel in dem *glaha* macht (V. 1) oder faßt (V. 2) oder den *kṛta*-Wurf aus dem *glaha* nimmt (V. 3)¹⁾. Man dachte sich also die Apsaras offenbar als in der Luft tanzend und mit unsichtbaren Händen die Würfel, während sie in der Luft schwebten, so wendend, daß sie zum Glücke für den begünstigten Spieler fielen.

Die Frauen und das Würfelspiel.

Das Spiellied im Jātaka ist indessen nicht ganz einheitlich. Der erste Vers ist allerdings auch ein Zauberspruch, der beim Würfelspiele verwendet wurde; er hat aber mit dem Glauben an die Hilfe der Apsaras nichts zu tun, sondern hängt mit einer ganz anderen Anschauung zusammen, wie das *Andabhūtajātaka* (62) zeigt. Dort wird von einem Könige erzählt, der mit seinem Purohita zu spielen pflegte und dabei stets gewann, weil er beim Würfeln jene Gāthā sang. Um sich vor gänzlicher Verarmung zu schützen, nimmt der Purohita eine schwangere arme Frau, von der er weiß, daß sie ein Mädchen gebären wird, in sein Haus, und als das Kind geboren ist, läßt er es aufziehen, ohne daß es jemals einen Mann außer ihm selbst zu sehen bekommt. Als das Mädchen herangewachsen ist, macht er sich zu ihrem Herrn. Nun beginnt er wieder mit dem Könige in alter Weise zu

¹⁾ Auf die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke wird später näher eingegangen werden.

spielen, und sobald dieser seine Gāthā gesungen hat, sagt er: 'außer meinem Mädchen', und gewinnt, da nun der Zauberspruch des Königs seine Macht verloren hat. Der König erkennt, daß sich in dem Hause des Purohita eine nur einem einzigen Manne ergebene Frau befinden müsse, und beschließt, sie verführen zu lassen. Mit Hilfe eines jungen Burschen erreicht er seine Absicht, und sobald das geschehen, verliert der Purohita wieder im Würfelspiel.

Wir haben hier also die Vorstellung, daß ein treues Weib dem Gatten unfehlbar Glück im Spiele bringt. Die gleiche Vorstellung liegt, wie ich glaube, auch einem Verse des Nalaliedes zugrunde, der erst bei dieser Auffassung seine volle Bedeutung erhält. Mbh. III, 59, 8 heißt es:

na cakṣame tato rājā samāhrānam mahāmanāḥ |

Vaidarbhyāḥ prekṣamāṇāyāḥ paṇakālam amanyata ||

'Da konnte der edle König die Herausforderung (des Puṣkara) nicht länger ertragen; während die Vidarbherin zusah, hielt er die Zeit des Spieles für gekommen.' Nala ist überzeugt, daß die Anwesenheit seiner treuen Gattin ihm Glück bringen werde; daß er nachher trotzdem verliert, liegt daran, daß er von Kali besessen ist.

Ähnlich erklärt es sich vielleicht auch, daß bei dem Würfelorakel, wie es die Pāśakakevalī beschreibt¹⁾, eine *kumārī*, d. h. ein noch nicht erwachsenes Mädchen, die Würfel weihen und werfen soll. An die Stelle der treuen Frau ist das Mädchen getreten, das überhaupt noch von keinem Manne weiß²⁾. Dafür, daß die *kumārī* eine Vertreterin der Durgā ist, wie Weber³⁾ vermutet hat und nach ihm Schröter⁴⁾ direkt behauptet, liegt jedenfalls ein zwingender Grund nicht vor.

Der Spielkreis.

Wichtiger als diese Beiträge zum altindischen Folklore sind die Aufschlüsse, die uns das Vidhurapaṇḍitajātaka über die Requisiten und die Technik des Spieles gewährt.

Ehe das Spiel beginnt, fordert Puṇṇaka den König auf, das *jūta-maṇḍala* fertig zu machen. Dieser Ausdruck, der auch im Mahābhārata und Harivaṃśa (*dyūta-maṇḍala*, Mbh. II, 79, 32; Har. Viṣṇup. 61, 54) vorkommt⁵⁾, und für den sich anderswo die Synonyme *keḷi-maṇḍala* (s. unten),

¹⁾ In der Einleitung von BA, V. 3. Schröter, Pāśakakevalī, S. 17.

²⁾ Auch im heutigen Spielerglauben findet sich Ähnliches; so erzählt Fontane in seinem Roman 'Stine' (Ges. Romane und Erzählungen XI, 242): 'Stine stand hinter Papagenos Stuhl und mußte die Versicherung anhören: 'Eine reine Jungfrau bringe Glück.'

³⁾ Monatsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1859, S. 162f.; Indische Streifen, Bd. I, S. 279.

⁴⁾ A. a. O. S. XIII.

⁵⁾ Mbh. VIII, 74, 15 wird in demselben Sinne das einfache *maṇḍala* gebraucht. Nilakaṇṭha erklärt das Wort hier als *dyūte śārīsthāpanapaṭṭam*, was sicherlich falsch ist.

jūḍialamaṇḍalī (s. unten), *dhūrtamaṇḍala* (Yājñavalkya II, 201) finden, ist schon von Pischel erklärt worden¹). Es ist der Kreis, der vor Beginn des Spieles um die Spieler gezogen wurde und den sie nicht verlassen durften, ehe sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt hatten. Nārada XVII, 5 sagt ausdrücklich:

aśuddhaḥ kitavo nānyad āśrayed dyūtamaṇḍalam |

‘Kein Spieler soll, ehe er seine Schulden bezahlt hat, einen anderen Spielkreis betreten.’ Im *Mṛcchakatika* (Ausgabe von K. P. Parab, S. 57f.) zieht Māthura den Spielerkreis (*jūḍialamaṇḍalī*) um den Bader, der seine Spielschulden nicht bezahlen will, und dieser ruft betrübt aus: ‘Wie, ich bin durch den Spielerkreis gebunden? Verflucht! Das ist ein Brauch, über den wir Spieler uns nicht hinwegsetzen können²).’ In den Jātakas wird dieser Kreis noch öfter erwähnt. Pischel hat auf das vorhin erwähnte *Andabhūtajātaka* hingewiesen, wo von dem König erzählt wird, daß er das *jūtamaṇḍala* fertig machen ließ, ehe er mit seinem Purohita spielte (I, 293, 11). Interessanter noch ist eine Stelle aus dem *Littajātaka* (91)³). Nach diesem Jātaka war der Bodhisattva einst ein Würfelspieler in Benares. Dann heißt es wörtlich (I, 379, 23): ‘Nun war da ein anderer, ein Falschspieler. Wenn der mit dem Bodhisattva spielte und der Gewinn auf seiner Seite war, so brach er den Spielkreis nicht (*keḷimaṇḍalam na bhindati*); wenn er aber verlor, so steckte er einen Würfel in den Mund und, indem er sagte: ‘Es ist ein Würfel verloren gegangen’, brach er den Spielerkreis und ging fort (*keḷimaṇḍalam bhinditvā pakkamati*).’ Die Geschichte zeigt, daß unter gewissen Umständen wie beim Abhandenkommen eines Würfels der Spielkreis seine bindende Kraft verlor⁴). Lag aber Be-

¹) Philologische Abhandlungen. Martin Hertz dargebracht, S. 74f.

²) Siehe Pischel a. a. O., der auf Regnaud, den ersten, der die Stelle richtig erklärt hat, verweist.

³) Die Erzählung dieses Jātaka ist in verkürzter Form, aber mit ‘der Gāthā, auch in die Pāyāsi-Sage aufgenommen; siehe Leumann, *Actes du sixième Congrès des Orientalistes à Leide*, III², S. 485.

⁴) Die Geschichte beweist meines Erachtens auch, daß in Rv. I, 92,10: *śvaghñīva kṛtnū vijā āminānā mārtasya devī jarāyanty dyuh*, und Rv. II, 12,5: *só aryāḥ puṣṭe vijā ivā mināti*, der Ausdruck *vijā ā mināti* nicht, wie Roth im P. W. (unter *vi*) und Zimmer, *Altind. Leben*, S. 286, vermutet haben, bedeuten kann ‘er macht die Würfel (heimlich) verschwinden’. Der Spieler, der die *vij* vermindert, wird ja in I, 92,10 ausdrücklich als *kṛtnu*, ‘den richtigen Wurf werfend’ und damit ‘gewinnend’, bezeichnet; durch das Verstecken des Würfels aber kann höchstens, wie das Jātaka zeigt, das Spiel zu Ende gebracht und so weiterer Verlust abgewendet werden.* Wegen der Parallelstelle Rv. II, 12,4: *śvaghñīva yó jigivām lakṣām ādad aryāḥ puṣṭāni sā jātā Indrah*, halte ich es für das Wahrscheinlichste, daß *vij* soviel wie *lakṣa*, also ‘Einsatz’, ist, wie schon Bollensen übersetzt (*Or. und Occ.* II, 464) und wie auch das *Monier-Williams* angibt. Wie der gewinnende Spieler einen Einsatz nach dem anderen beibringt, so nimmt die Ugas die Tage der Menschen und Indra die Güter des Feindes fort. Für die angenommene Bedeutung von *kṛtnu* verweise ich auf die Ausführungen weiter unten.

trug vor und wurde dieser entdeckt, so wurde der Falschspieler, wie Nārada XVII. 6 vorschreibt, aus dem *dyūta-maṇḍala* herausgetrieben, nachdem man ihm einen Kranz von Würfeln um den Hals gehängt hatte.

Das Würfelbrett.

Innerhalb des Spielkreises sitzen die beiden Spieler einander gegenüber. Zwischen ihnen liegt nach der Darstellung des Jātaka ein Brett, das *phalaka*. Dieses Brett war vollkommen glatt; in G.17 des Alambusa-jātaka (523) werden die Schenkel eines Mädchens damit verglichen:

anupubbā ra te ūrū nāganāsasamūpamā |
*vimatthā tuyham sussoni akkhassa phalakam yathā ||**

Im Vidhurapaṇḍitajātaka und ebenso im Aṇḍabhūtajātaka (I, 290, 1) ist es, weil es einem König gehört, von Silber. Seine Verwendung wird aus dem Vidhurapaṇḍitajātaka nicht ersichtlich, da dort nur erzählt wird, daß die Diener darauf die Würfel, die nachher zum Spiele gebraucht werden, niederlegen. Im Aṇḍabhūtajātaka dagegen wird erzählt, daß der König beim Spiele die Würfel darauf wirft (*rajaṭaphalake suvaṇṇapāsake khipati*). Es hatte also nur den Zweck, eine fest begrenzte Fläche zu schaffen, auf die die Würfel niederfallen mußten.

Das Adhidevana.

Außer in den Jātakas vermag ich das *phalaka* im Sinne von Würfelbrett nicht nachzuweisen, doch findet sich in der Sanskritliteratur eine Reihe von Ausdrücken, für die man die gleiche Bedeutung aufgestellt hat. Der häufigste unter diesen ist *adhidevana*, das in den Petersburger Wörterbüchern durch 'Spielbrett' übersetzt wird. Das Wort erscheint zweimal im Atharvaveda:

Av. V, 31, 6: *yām te cakrūḥ sabhāyām yām cakrūr adhidévane |*
aksēsu kṛtyām yām cakrūḥ pūnaḥ prāti harāmi tām ||

Av. VI, 70, 1: *yāthā māmsām yāthā sūrā yāthākṣā adhidévane |*
yāthā puṁso vṛṣanyatā striyām nihanyāte mánah |
evā te aghnye mánó 'dhi vatsé ní hanyatām ||

Es findet sich ferner mehrfach in den Ritualtexten in der Beschreibung der Würfelzeremonien beim Rājasūya und Agnyādheya (Śatapatha-brāhmaṇa V, 4, 4, 20. 22. 23; Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; XVIII, 18, 16; Baudhāyana, Śrautas. II, 8), in der Beschreibung eines Krankheitszaubers (Āpastamba, Gr̥hyas. VII, 18, 1; Hiranyakeśin, Gr̥hyas. II, 7, 2) und auch in der Schilderung der *sabhā* bei Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12. Kātyāyana braucht in der Darstellung des Rājasūya dafür den Ausdruck *dyūta-bhūmi* (Śrautas. XV, 7, 13. 15). Nach Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; Gr̥hyas. VII, 18, 1; Dharmas. II, 25, 12, und Hiranyakeśin, Gr̥hyas. II, 7, 2 befand sich das *adhidevana* in der Mitte der *sabhā*; nur Baudhāyana gibt an, daß es beim Agnyādheya im Süden (*dakṣiṇataḥ*) zu machen sei.*

Während aus den Stellen des Atharvaveda über die Beschaffenheit des *adhidevana* nichts zu entnehmen ist, machen die Angaben der Ritualtexte es vollkommen sicher, daß es kein Spielbrett wie das *phalaka* war. Śatapathabr. V. 4, 4, 20 wird bestimmt, daß der Sajāta und der Pratiprasthātṛ mit dem ihnen übergebenen *sphya*, dem bekannten armlangen Holzschwerte, das *adhidevana* machen (*etena sphyena . . . adhidevanam kurutaḥ*). Mit einem *sphya* kann man aber unmöglich ein Spielbrett herstellen. Der *sphya* dient indessen öfter dazu, Linien in den Erdboden zu ritzen oder Erde auszuheben. So umzieht (*parilikhati*) z. B. beim Somakaufe der Adhvaryu dreimal mit dem *sphya* die letzte der sieben Fußspuren der Somakuh und hebt dann die Erde über der Spur aus (*samullikhya* oder *samuddhṛtya jadam*), um sie in die *sthāli* zu werfen¹⁾. Ähnlich müssen wir uns auch die Herstellung des *adhidevana* denken: es wurde ein Platz im Erdboden mit dem *sphya* umritzt und durch Ausheben der Erde vertieft²⁾. Dazu stimmt aufs beste, daß Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudhāyana an den angeführten Stellen für das Herstellen des *adhidevana* stets den Ausdruck *uddhan* verwenden³⁾, der auch sonst vom Aufwerfen eines Grabens, vom Ausgraben der *vedi* usw. gebraucht wird⁴⁾, und daß alle drei vorschreiben, das *adhidevana* zu besprengen (*avokṣ*), was natürlich in erster Linie den Zweck hatte, den Staub, der beim Aufwühlen des Bodens entstand, zu dämpfen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß *adhidevana* im Atharvaveda etwas anderes bedeute als in den Ritualtexten, und da es sich in jenen Liedern nicht um die für rituelle Zwecke bestimmten *adhidevanas* handeln kann, so dürfen wir weiter folgern, daß man in der vedischen Zeit überhaupt keine Spielbretter benutzte, sondern sich mit einer Vertiefung im Boden, innerhalb deren die Würfel niederfallen mußten, begnügte⁵⁾. Und daß tatsächlich das gewöhnliche *adhidevana* in allen Stücken

¹⁾ Śatapathabr. III, 3, 1, 5, 6; Kātyāyana, Śrautas. VII, 6, 19, 20.

²⁾ Auch Mahidhara erklärt die an den *sphya* gerichteten Worte *Īndrasya vājro 'ti tena me radhya* (Vājasaneyis. X, 28): *yasmāt tevaṁ vajrarūpas tena kṛāṇena mama radhya dyūtabhūmau parilekhanarūpaṁ kāryaṁ sādha*.

³⁾ Āpastamba, Śrautas. XVIII, 18, 16: *tena* (nämlich *sphyena*) *akṣāvāpo 'dhidevanam uddhatya*, usw. Oldenberg übersetzt Hiranyakeśin, Gṛhyas. II, 7, 2 (SBE. XXX, S. 219): he elevates (the earth at) that place in which they use to gamble, und Āpastamba, Gṛhyas. VII, 18, 1 (ebd. S. 287): he raises (the earth in the middle of the hall) at the place in which they gamble. Bühler, Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12 (ebd. II, S. 162): (the superintendent of the house) shall raise a playtable. Die Übersetzungen treffen nicht das Richtige. Auch Haradatta bemerkt zu der letzten Stelle ausdrücklich, daß man das *adhidevana* mit einem Stücke Holz oder einem ähnlichen Werkzeuge aushebe (*tat kṣāṭhādīnoddhanti*).

⁴⁾ Siehe die im PW. gegebenen Belege.

⁵⁾ Auch Sāyana erklärt *adhidevana* in Av. VI, 70, 1 nicht als Spielbrett, sondern als Spielplatz: *edhy upari dīryanti asmin kīṭavā ity adhidevanam dyūtabhānam*, vgl. auch in Śatapathabr. V, 3, 1, 10: *adhidevanam dyūtabhikaraṇam sthānam*, vgl. auch Haradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2: *yatra dīryanti tad adhidevanam*;

dem bei Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudhāyana beschriebenen gleich, geht deutlich aus Av. VII, 114, 2 hervor, wo ein Spieler den Agni auffordert, das *ghṛta* den Apsaras, Staub und Sand und Wasser aber den Würfeln zuzuführen¹⁾:

*ghṛtām apsarābhyo vaha tvām agne pāmsūn akṣēbhyaḥ śikatā apās ca |
yathābhāgān havyādātīm juṣāṇā mādanti devā ubhāyāni havyā ||*

Staub, Sand und Wasser, die hier als das *havya* der Würfel bezeichnet werden, sind eben die Erscheinungen, die sich auf dem ausgegrabenen und dann mit Wasser besprengten *adhidevana* einstellen mußten²⁾.

Andere Namen des Adhidevana.

Dem *adhidevana* in den oben aus der Sūtraliteratur angeführten Stellen entspricht in der Beschreibung des Würfelzaubers in Kauśikas. XLI, 12 der Ausdruck *ādevana*. Daß dieses *ādevana* mit dem *adhidevana* identisch ist, ist von vornherein sehr wahrscheinlich; bewiesen würde es sein, wenn wir die in XLI, 10 gegebene Vorschrift: *gartaṁ khanati*, 'er gräbt das Loch', direkt auf die Herstellung des *ādevana* beziehen dürften³⁾. Bei der abgerissenen Art der Darstellung läßt sich diese Frage kaum entscheiden, doch ist zu beachten, daß Durga im Kommentar zu Nirukta III, 5 *garta* — ebenso wie das danebenstehende *sabhāsthāṇu* — durch *akṣanirvapaṇa-pīṭha*, 'die Unterlage für das Hinstreuen der Würfel', erklärt. Damit meint Durga allerdings vielleicht ein Würfelbrett⁴⁾; es wäre aber wohl begreiflich, daß *garta* ursprünglich die gleiche Bedeutung wie *adhidevana* gehabt

Māṭṛdatta zu Hiranyakeśin, Grhyas. II, 7, 2: *yatra dīvyanti so 'dhidevano deśaḥ*; Haradatta zu Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12: *yasyopari kitavā akṣair dīvyanti tat sthānam adhidevanam*.

¹⁾ Henry, Le livre VII de l'Atharva-Véda, S. 119, folgert aus diesen Worten, daß man die Würfel in feinem Sande gerollt und dann in Wasser abgewaschen habe, und beruft sich dafür auf Kauśikas. XLI, 14. Nach Caland, Altind. Zauberritual, S. 142, bezieht sich das letztere Sūtra aber gar nicht auf das Begießen der Würfel.

²⁾ Der Inder hat in alter wie in neuerer Zeit nicht nur Würfelplätze, sondern auch ganze Schachbretter in den Boden eingegraben. Auf einem der Reliefs an den Rails des Stūpa zu Bharaut (Cunningham, The Stūpa of Bharhut, Plate XLV) sind vier Männer dargestellt, die auf einem großen Felsen oder auf der Spitze eines Berges mit markierten Steinen an einem in dreißig Felder geteilten Quadrate irgendein Spiel spielen, als der Felsen sich spaltet. Durch den Riß, der in einer Linie sowohl durch den Felsen als auch durch jenes Quadrat hindurch geht, wird es ganz deutlich, daß sich der Künstler das letztere nicht als bewegliches Brett, sondern als in den Erdboden eingezeichnet dachte. Fast 2000 Jahre jünger ist das Zeugnis Nilakaṇṭhas, der in seinem Nītimayūkha in dem Abschnitt über das Schachspiel vorschreibt, daß man das Schachbrett durch Ziehen von Linien auf einem Tuche oder einem Brette oder auf dem Erdboden herstellen solle (*paṭe phale vā bhuvī vātha*); siehe Monatsberichte der Ak. der Wiss. zu Berlin, 1873, S. 711.

³⁾ Vgl. Caland, Altindisches Zauberritual, S. 141.

⁴⁾ An einen 'Würfeltisch' (PW.), an dem gespielt wurde, ist aber auf keinen Fall zu denken, da ein solches Gerät auch heute noch in Indien unbekannt ist.

hätte und später auf das Gerät, das dem gleichen Zwecke diene, übertragen worden wäre.

Auch der R̥gveda kennt das *adhidevana*, allerdings wieder unter anderen Namen. In dem Verse R̥v. X, 43, 5: *kṛtām ná śvaghnī vī cinoti dévane* erklärt Durga zu Nirukta V, 22 *devane* durch *āstāre**, also offenbar 'auf dem Würfelplatze' ¹⁾. Daß *devana* einfach 'das Spielen' bedeuten kann, hat sicherlich auch Durga gewußt; wenn er das Wort trotzdem hier als Würfelplatz faßt, so, glaube ich, dürfen wir seine Deutung, gerade weil sie nicht die nächstliegende ist, nicht ohne weiteres verwerfen, und wir werden sehen, daß sie in der Tat besser in den Zusammenhang paßt als die herkömmliche.

Mit größerer Sicherheit läßt sich noch ein anderes rgvedisches Wort als Synonym von *adhidevana* erweisen, nämlich *iriṇa*. Es findet sich zweimal im Akṣasūkta (X, 34). In V. 1 werden die Würfel *iriṇe vārvṛtānāḥ*, in V. 9 *iriṇe nyūptāḥ* genannt. Sāyaṇa erklärt das Wort in beiden Fällen durch *āsphāra*, Durga zu Nirukta IX, 8 durch *āsphurakasthāna* ²⁾. Pischel hat die Vermutung ausgesprochen, daß das *iriṇa* ein Brett mit Löchern war, in die die Würfel entweder fallen mußten oder nicht durften ³⁾. Allein von einem solchen Brette ist niemals die Rede; das *phalaka* ist ja im Gegenteil, wie wir oben sahen, vollkommen glatt. Wenn wir aber bedenken, daß *iriṇa*, wie Pischel selbst gezeigt hat, an anderen Stellen 'Loch in der Erde' bedeutet, so werden wir kaum daran zweifeln können, daß es hier das *adhidevana*, das ja auch nichts weiter als eine Vertiefung im Erdboden ist, bezeichnet.

Aus dem Mahābhārata gehören noch zwei andere Ausdrücke hierher. Mbh. IX, 15, 8 wird von den Kämpfern gesprochen, die das Leben dahin geben *yuddhe prāṇadyūtābhidevane*, 'in der Schlacht, dem *abhidevana* für das Spiel um Leben und Tod'. Und Mbh. II, 56, 3. 4 rühmt sich Śakuni:

glahān dhanūṁṣi me viddhi śarān akṣāṁś ca Bhārata |

akṣāṇāṁ hṛdayaṁ me jyāṁ rathaṁ viddhi mamāsphuram ||

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß *abhidevana* mit *adhidevana* und *āsphura* mit dem oben aus Sāyaṇas und Durgas Kommentaren angeführten *āsphāra* oder *āsphurakasthāna* identisch ist; beide Wörter bezeichnen also wieder die im Boden angebrachte Vertiefung, nicht das Würfelbrett, wie das kleinere PW. wenigstens für *abhidevana* angibt ⁴⁾. Bei dieser Deutung

¹⁾ Das Wort *āstāra* ist sonst allerdings in diesem Sinne nicht belegt; vgl. aber das Kompositum *sabhāstāra*.

²⁾ *āsphurakasthāna* in der Ausgabe Roths.

³⁾ Velische Studien, Bd. II, S. 225.

⁴⁾ Nilakaṇṭha erklärt *āsphura* in II, 56, 4 ganz richtig als *akṣavinyāsapātana-dhātum*, während er zu II, 59, 4 von einem *āsphura* genannten Würfeltuche (*āsphurāḥkṣavinyāsapātana-vāsasā*), mit dem die *sabhā* bedeckt sei, spricht. Er denkt hier offenbar an ein Tuch, wie es heute beim Caupur- und Pacisī-Spiele gebraucht wird; vgl. schon oben angeführte Erklärung von *maṇḍala* in Mbh. VIII, 74, 15. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, die Benutzung eines solchen Tuches schon der

paßt auch der Vergleich in II, 56, 4 ausgezeichnet: der Streitwagen ist der Würfelplatz, von dem aus der Kämpfer die Pfeile der Würfel abschießt¹⁾. Auch bei dem Spiele zwischen Rukmin und Baladeva, wie es im Harivaṃśa geschildert wird, werden die Würfel offenbar einfach auf die Erde geworfen²⁾; sonst wäre es kaum verständlich, weshalb Baladeva seinen Gegner auffordert, die Würfel 'auf diesem staubigen Platze' (*deśe 'smims tv adhipāṃ-suke*) zu werfen (Har. Viṣṇup. 61, 37).

Der Paṭṭaka.

Endlich sei hier noch der *paṭṭaka* angeführt, der in der Einleitung zur Pāśakakevalī erwähnt wird³⁾. Da *paṭṭaka* auch sonst Tafel oder Brett bedeutet, so sehe ich nicht ein, weshalb Schröter *śucipaṭṭake* hier 'auf ein weißes Tuch' übersetzt⁴⁾. Die Auffassung als Würfelbrett liegt jedenfalls am nächsten. Dies ist die einzige Stelle in der Sanskritliteratur, wo ich die Verwendung eines dem *phalaka* der Jātakas analogen Würfelbrettes mit einiger Sicherheit nachweisen kann, doch ist auch dieser Nachweis nur von sekundärer Bedeutung, da es sich in der Pāśakakevalī ja nur um ein Würfelorakel, nicht um das eigentliche Würfelspiel handelt.

Das Akṣāvapana.

Allerdings gibt es noch einen Ausdruck, für den das PW. 'Spielbrett' als Bedeutung angibt und der nicht mit *adhidevana* identisch sein kann: das Śatapathabr. V, 3, 1, 10 und Kātyāyana, Śrautas. XV, 3, 30 belegte *akṣāvapana*. Das *akṣāvapana* kann unmöglich in einer im Boden angebrachten Vorrichtung bestanden haben, sondern muß ein bewegliches Instrument gewesen sein, da es als die *dakṣiṇā* für den *akṣāvāpa*, den königlichen Würfelbewahrer, beim Rājasūya bestimmt wird. Der Saṃkṣiptasāra gibt nun in der Tat die Erklärung: *dyūtakāle yatrākṣāḥ prakṣipyante tad akṣāvapaṇam*. In anderen Kommentaren aber wird es als ein Behälter zur Aufbewahrung der Würfel erklärt; so bei Sāyaṇa: *akṣāvapaṇam pātram* epischen Zeit zuzuschreiben. Wer die Schilderung der Herrichtung des Spielsaales im Vidhurapaṇḍitajātaka vergleicht, wird kaum bezweifeln, daß die Worte *upastīrṇā sabhā* nichts weiter bedeuten als: 'die Spielhalle ist (mit Teppichen zum Sitzen) belegt'. Zur Etymologie von *āsphura* vgl. Rv. X, 34, 9, wo es von den Würfeln heißt: *upāri sphuranti*.

¹⁾ Ein drittes Wort, für das das kleinere PW. im Anschluß an Nīlakaṇṭha die Bedeutung 'Brett, Spielbrett' aufstellt, ist *phala* in dem schwierigen Verse Mbh. IV, 1, 25. In dem größeren PW. wurde es als 'Auge auf einem Würfel' erklärt, aber weder die eine noch die andere Bedeutung paßt in den Zusammenhang. Wir werden auf den Vers später zurückkommen.

²⁾ Im übrigen ist hier, wie wir sehen werden, nicht das einfache, sondern das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel gemeint.

³⁾ In BA; Schröter a. a. O. S. 17.

⁴⁾ A. a. O. S. XII. Auch Weber spricht (Monatsber. S. 162; Ind. Streifen, Bd. I, S. 279) von einem 'reinen Tuche', in der Übersetzung (S. 286) aber von einer 'reinen Tafel'.

akṣā upajante 'sminn ity akṣāvapaṇam akṣasthānāvapaṇapātram und in zwei Randglossen, die Weber anführt: *akṣasthāpaṇapātram iti Mādhavaḥ* und *dyūtaramaṇapātram akṣāvapaṇam*. Für die Richtigkeit der zweiten Erklärung spricht vor allem die ausdrückliche Angabe der Texte, daß das *akṣāvapaṇa* mit einem Haarseil versehen war (*vāladāmnā prabaddham; vāladāmahaddham*), was wohl für einen zum Tragen bestimmten Würfelbehälter paßt, für ein Spielbrett aber doch ganz unangebracht wäre. Dazu kommt, daß *āvapaṇa* auch sonst nur die Bedeutung 'Gefäß, Behälter' hat. Ich kann also in *akṣāvapaṇa* nur einen Würfelbehälter erkennen, und ein solcher ist jedenfalls ein durchaus geeignetes Geschenk für einen *akṣāvāpa*¹⁾.

Die Pāsakas.

Die Würfel heißen in der Prosa des Vidhurapaṇḍitajātaka (VI, 281, 11. 15. 19. 20. 21; 282, 4. 8. 11) und des Aṇḍabhūtajātaka (I, 290, 1) *pāsaka*. Daneben steht die kürzere Form *pāsa* (I, 293, 12), die auch in G. 3 des Spielliedes erscheint. Im Sanskrit entsprechen *pāsaka* und *pāśa*. Die längere Form wird von Amara (II, 10, 45), Mañkha (967) und Hemacandra (Abhidhānacint. 486) angeführt. Belegt ist sie im Sthavirāvalīcarita VIII, 355, wo von Cāṇakya erzählt wird, daß er mit falschen *pāsakas* (*kūṭapāśakaiḥ*) gespielt habe, und mehrfach in der Pāsakakevalī (Vv. 49. 102. 125, und in den Einleitungen von BA. und BB.). Die kürzere Form findet sich ebenfalls im Mañkhakośa (886), in der Pāsakakevalī (V. 16 und in der Einleitung von BB.), in Nīlakaṇṭhas Kommentar zu Mbh. III, 59, 6; IV, 1, 25; 7, 1; 50, 24; V, 35, 44; VIII, 74, 15 usw. und bei Kamalākara zu Nārada XVII, 1. Hemacandra (Abhidhānacint. 486; Anekārthas. II, 543; Uṇādi-gaṇav. 564) kennt aber auch die Form *prāsaka*, und diese wird in dem ersten Würfelorakel des Bower MS. (Z. 2)²⁾ tatsächlich verwendet. Da sowohl *pāsaka* als auch *prāsaka* erst aus verhältnismäßig später Zeit belegt sind, so sind beide wahrscheinlich nur Sanskritisierungen eines volkssprachlichen *pāsaka*. Welche von beiden die richtige ist, wage ich nicht zu entscheiden. Die Bezeichnung als 'Schlinge' oder 'Fessel' erscheint wenig passend für den Würfel; *prāsaka* andererseits könnte von *prās* gebildet sein ähnlich wie unser 'Würfel' von werfen, doch spricht gegen diese Ableitung, daß die Wurzel *as* mit *pra*, soweit ich weiß, niemals in Verbindung mit einem Worte für Würfel gebraucht wird.

Die *pāsakas* waren nach G. 3 des Spielliedes und nach der Prosaerzählung des Vidhurapaṇḍitajātaka (VI, 281, 10) und des Aṇḍabhūtajātaka (I, 290, 1) aus Gold gemacht. Märchenkönige haben nur goldene und silberne Sachen; in Wirklichkeit wird man sich auch mit weniger kost-

¹⁾ Unter *āvapaṇa* wird übrigens im größeren PW. für *akṣāvapaṇa* die Bedeutung 'Würfelbecher' aufgestellt. Daß es diesen in Indien nicht gab, wird nachher gezeigt werden.

²⁾ Ind. Ant. Vol. XXI, p. 135; Bower Manuscript, edited by Hoernle, p. 192.

baren Stoffen begnügt haben. Die beim Orakel verwendeten *pāśakas* waren nach der *Pāśakakevalī*¹⁾ aus Elfenbein oder aus *Śvetārka*holz verfertigt; nach der tibetischen Version wurden sie bei Nacht aus den Wurzeln des *Śāṇḍilyabaumes* geschnitten²⁾).

Was ihre Form betrifft, so meint Schröter³⁾, sie wären wohl vierseitig (d. h. pyramidenförmig) gewesen, wobei die nach unten fallende Seite die entscheidende gewesen sein müsse⁴⁾. Diese Vorstellung ist ganz falsch. Eine Kenntnis des modernen *pāśaka* würde Schröter vor diesem Irrtum bewahrt haben. Der *pāśaka*, wie er noch heute beim Caupur gebraucht wird, ist ein rechtwinkliges vierseitiges Prisma, ungefähr 7 cm lang und 1 cm hoch und breit⁵⁾. Nur die vier Langseiten sind mit Augen versehen; die beiden Schmalseiten, die bei der ganzen Form des Würfels überhaupt nie oder doch nur durch einen Zufall oben oder unten liegen können, sind unbezeichnet. Dieselbe Form hatte der *pāśaka* sicherlich schon in alter Zeit. Er wird in der *Pāśakakevalī*⁶⁾ *caturaśra*, in G. 3 des Spielliedes *caturamṣa*, vierkantig, genannt, was darauf schließen läßt, daß die Kanten an den Schmalseiten abgerundet waren, um ein Liegenbleiben des Würfels auf diesen völlig unmöglich zu machen. Auch das Maß des Würfels wird in beiden Texten angegeben. Nach der *Gāthā* hatte er eine Länge von 8 *aṅgula*; nach der *Pāśakakevalī* scheint er 1 *aṅgula* oder 1 *aṅgula* und 1 *yava* breit und daumenlang gewesen zu sein, doch sind die dort gebrauchten Ausdrücke nicht ganz klar⁷⁾.

In betreff der Augenzahl des einzelnen *pāśaka* läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß die vier numerierten Seiten die Zahlen von 1 bis 4 trugen. Bei den zahlreichen Würfeln, die in den verschiedenen Würfelorakeln angeführt werden, handelt es sich immer nur um diese Zahlen; die Tatsache wird außerdem ausdrücklich bezeugt durch *Nīlakaṇṭha*, der zu *Mbh.* IV, 50, 24 bemerkt: *krameṇaikadvitricaturāṅkāṅkitaiḥ pradeśair aṅkacatuṣṭayavān pāśo bhavati*. Die modernen beim Caupur gebrauchten Würfel sind in dieser Hinsicht verschieden; die mir vorliegenden sind der Reihe nach mit

¹⁾ Einleitung in BB: *śvetārkaḡajadantaṁ vā*.

²⁾ Monatsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1859, S. 160; Ind. Streifen, Bd. I, S. 276. Das *Kauśikasūtra* VIII, 15 zählt *Aegle marmelos*, den *Bilva*- oder *Śāṇḍilyabaum*, unter den zu *res faustae* gebrauchten Holzarten auf.

³⁾ A. a. O. S. XIII.

⁴⁾ Diese Anschauung teilte auch Weber (Monatsber. S. 162), der aber später durch Wilsons richtige Definition von *pāśaka* 'a dice, particularly the long sort used in playing Chaupai' veranlaßt, der Wahrheit schon näher kam; siehe Ind. Streifen, Bd. I, S. 278, Note 3.

⁵⁾ Ich urteile nach Exemplaren, die ich der Güte des Herrn Dr. A. Freiherrn von Staël-Holstein verdanke.

⁶⁾ In der Einleitung in BB; Schröter a. a. O. S. 18.

⁷⁾ Schröter liest *aṅgulaṁ vāyavādhikam* || *aṅguṣṭam mānavistīrṇam*, was ich zu *aṅgulaṁ vā yavādhikam* || *aṅguṣṭamānavistīrṇam* verbessern möchte.

1, 2, 6, 5 Augen bezeichnet, während die bei Hyde, *Historia Nerdiludii*, S. 68¹⁾, abgebildeten 1, 3, 4, 6 Augen zeigen²⁾).

Die Vibhītakafrüchte.

Für die älteste vedische Zeit läßt sich der Gebrauch der *pāśakas* nicht nachweisen. Nach den Liedern des Rg- und Atharvaveda verwendete man vielmehr beim Würfeln den *vibhīdaka*, die Nuß des Vibhīdaka- oder Vibhītakabaumes (Rv. VII, 86, 6; X, 34, 1; Av. Paipp. XX, 4, 6 nach Roth³⁾). Die Würfel heißen daher die braunen (*babhrú*, Rv. X, 34, 5; Av. VII, 114, 7), am windigen Orte geborenen (*pravātejá*, Rv. X, 34, 1). In der Ritualliteratur werden die beim Agnyādheya, Rājasūya und bei Zauberzeremonien gebrauchten Würfel in den Texten selbst nirgends als Vibhītakafrüchte charakterisiert, die Kommentatoren erklären aber mehrfach den dort vorkommenden Ausdruck *akṣa* in diesem Sinne, so Agnisvāmin zu Lāṭyāyana, Śrautas. IV, 10, 22; Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; Mātrdatta zu Hiranyakeśin, Grhyas. II, 7, 2; Dārila zu Kauśikas. XVII, 17; XLI, 13. Zum Teil aber handelt es sich dabei um Imitationen von Früchten, wenigstens gibt Sāyaṇa zu Taittirīyas. I, 8, 16, 2 (Bibl. Ind. Vol. II, S. 168) und Śatapathabr. V, 4, 4, 6 an, daß beim Rājasūya einige goldene Vibhītakafrüchte als Würfel benutzten⁴⁾. Ob mit den *vaibhītaka*-Würfeln, die Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung einer Spielhalle erwähnt, die Früchte gemeint sind, ist nicht ganz sicher, da Haradatta *vaibhītakān* durch *vibhītakavṛkṣasya vikārabhūtān* erklärt, also vielleicht Würfel, die aus Vibhītakaholz gemacht sind, darunter versteht.

Aus der epischen und klassischen Literatur ist mir ein direktes Zeugnis für den Gebrauch der Vibhītakanüsse beim Würfeln nicht bekannt; es lassen sich dafür aber Namen des Baumes wie *akṣa* und *kali* (Amara II, 4, 58; Halāyudha II, 463; Mañkha 968; Hemacandra, Abhidhānacint. 1145, Anekārthas. II, 466; 543) und die Sage anführen, nach der Kali aus Nalas Körper in den Vibhītakabaum fuhr, der seitdem verflucht ist (Mbh. III, 72, 38; 41).

Was die Form betrifft, in der man die Vibhītakafrüchte benutzte, so mag hier zunächst die Ansicht eines modernen Pandit angeführt werden, von der uns Roth unterrichtet⁵⁾. Dieser Pandit richtete die Nüsse zum Spiele her, indem er ihnen zwei Seiten machte; auf die eine schrieb er *pā*,

¹⁾ Darnach auch bei A. van der Linde, *Geschichte und Literatur des Schachspiels*, Bd. I, S. 80.

²⁾ Es mag hier auch noch erwähnt werden, daß nach der tibetischen Version der Pāśakalevali die vier Seiten des Würfels mit Buchstaben, nämlich *a*, *ya*, *va*, *da* bezeichnet waren; siehe Weber, *Monatsber.* S. 160; *Ind. Streifen*, Bd. I, S. 276.

³⁾ Vgl. Roth, *ZDMG.* II, 123, und besonders Gurupūjakaumudī, S. 1 ff.

⁴⁾ Auch Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 1. 5, spricht von goldenen Würfeln (*suvarṇa-akṣa*).

⁵⁾ Gurupūjakaumudī, S. 3.

d. i. *Pāṇḍava*, auf die andere *kau*, d. i. *Kaurava*. Die so zurechtgemachten Nüsse wurden nach dem Pandit als Kreisel benutzt; man faßte die einzelne Nuß an ihrem unteren stielartigen Fortsatz, zwirbelte sie mit drei Fingern und ließ sie tanzen. Die Seite, die nach oben fiel, entschied. Diese ganze Erklärung ist, wie schon schon Roth bemerkt hat, durchaus unwahrscheinlich und mit dem, was uns sonst über das Spiel berichtet wird, völlig unvereinbar. Sie ist daher nichts weiter als ein Einfall, dem irgendwelcher Wert nicht beizumessen ist.

Da die Nüsse fünf Seitenflächen haben, so nahm Zimmer an, daß die einzelnen Seiten der Reihe nach mit 1, 2, 3, 4, 5 Augen versehen waren¹⁾. Meines Erachtens ist das aber deshalb unmöglich, weil bei einem derartigen Würfel keine Seite als die obenliegende und damit entscheidende betrachtet werden kann. Die Form der Nüsse schließt somit schon von vornherein jegliche Unterscheidung der einzelnen Seitenflächen aus, und in der Tat ist eine solche bei der Art des Spieles, die Baudhāyana und Āpastamba für das Agnyādheya und Rājasūya vorschreiben, auch gar nicht vonnöten; zu diesem Spiele können die Nüsse, wie wir sehen werden, ohne weiteres in ihrer natürlichen Gestalt verwendet werden. Das gleiche dürfen wir aber auch für das gewöhnliche Spiel annehmen, da sich zeigen wird, daß sich dieses wenigstens prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied.

Die Kaurimuscheln.

Eine dritte Art von Würfeln waren die Kaurimuscheln, sk. *kaparda* und *kapardaka*. Allerdings vermag ich das Spiel mit Kauris mit Sicherheit erst aus verhältnismäßig sehr später Zeit nachzuweisen. Nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 gebrauchte man Kauris zu dem Würfelspiel beim Agnyādheya. Mahīdhara zu Vājasaneyis. X, 28 und Sāyaṇa zu Taittirīyas. I, 8, 16, 2 (Bibl. Ind. Vol. II, p. 168) und Śatapathabr. V, 4, 4, 6 geben an, daß bei der Übergabe der fünf Würfel an den König beim Rājasūya aus Gold verfertigte Kauris die Rolle der Würfel vertreten. Auch Rv. I, 41, 9 soll nach Sāyaṇa von einem Spiele mit Kauris die Rede sein. In dem letzten Falle hat Sāyaṇa nach dem, was wir sonst über das vedische Würfelspiel wissen, sicherlich Unrecht; aber auch die übrigen Angaben der Kommentatoren sind natürlich nur für ihre eigene Zeit, nicht für die Zeit der von ihnen erklärten Texte beweisend. Heutzutage werden Kaurimuscheln als Würfel beim Pacīsī-Spiele verwendet.

Es ist klar, daß das Spiel mit solchen Muscheln viel einfacher gewesen sein muß als das mit wirklichen Würfeln wie den *pāsakas*. Jede Markierung der Seiten durch Zahlen ist ausgeschlossen, und es kann sich nur darum gehandelt haben, ob die Muscheln mit der gewölbten Seite nach oben oder nach unten fielen. Das wird denn auch von Mahīdhara ausdrücklich festgestellt; nach ihm siegt der Spieler, wenn alle Kauris entweder nach oben

¹⁾ Altind. Leben, S. 284.

oder nach unten fallen: *yadā pañcāpy akṣā ekarūpāḥ patanty uttānā avāñco rā tadā deritur jayaḥ*. Dasselbe besagt der von Sāyaṇa zu Śatapathabr. V, 4, 4, 6 zitierte Vers:

pañcasu tr ekarūpāsu jaya eva bhaviṣyati.

Und damit stimmt auch die Beschreibung überein, die Yājñikadeva von dem Vorgang gibt: 'Darauf breiten die Opferpriester, der Brahman und die anderen, nördlich vom *vihāra* ein Stierfell aus, setzen darauf ein Messinggefäß mit der Öffnung nach unten, nehmen fünf Kaurimuscheln in die Hand, und, nachdem sie gesprochen haben: 'Durch Gleich (*samena*) siege ich, durch Ungleich (*viṣameṇa*) wirst du besiegt', würfeln sie viermal auf dem Messinggefäß.' Die Ausdrücke *sama* und *viṣama* sind also nicht, wie Hillebrandt. Ritualliteratur, S. 108, will, als gerade und ungerade zu verstehen, sondern *samena* bezeichnet den Fall, daß alle fünf Muscheln in gleicher Weise mit der Wölbung nach oben bzw. nach unten fallen, *viṣameṇa* das Gegenteil.

Die Śalākās und Bradhnas.

Wenn auch vielleicht nicht direkt als Würfel zu bezeichnen, so doch nach Form und Gebrauch diesem sehr ähnlich war die *śalākā*, das Spänchen. Pāṇini erwähnt die *śalākās* in II, 1, 10 zusammen mit den Würfeln, und die Kāśikā bemerkt zu der Stelle, daß man beide zu einem Spiele namens Pañcikā benutze. In der Nāradaśmṛti (XVII, 1) und in Sāyaṇas Kommentar zu Av. IV, 38, 1; VII, 52, 5 werden die *śalākās* ebenfalls neben den Würfeln genannt, und nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 wurden sie zum Spiele beim Agnyādheya benutzt, wenn Kaurimuscheln nicht zu erlangen waren.

Auch dem Epos ist das Spänchenspiel bekannt. Mbh. V, 35, 44 wird unter den sieben Leuten, die nicht als Zeugen auftreten dürfen, auch der *śalākadhūrta* aufgezählt. Das Wort ist gebildet wie das bei Amara II, 10, 44; Hemacandra. Abhidhānac. 485 überlieferte *akṣadhūrta*, das im Pali als *akkhadhutta* belegt ist (Jāt. I, 379, 23), und bedeutet nicht, wie das Petersburger Wörterbuch vermutet, 'Vogelsteller', sondern, wie Nīlakaṇṭha erklärt, 'einen, der mit einer *śalākā* oder einem *pāśa* oder ähnlichen Dingen Wahrsagerei usw. betreibend andere Leute betrügt' (*śalākayā pāśādīnā vā śakunādīkam uktrā yo 'nyān rañcayati*). Wir ersehen aus dieser Erklärung zugleich, daß man die *śalākās* genau wie die *pāśakas* zu Orakelzwecken benutzte.

Ihr Aussehen ergibt sich aus dem Namen; es waren Spänchen, deren obere und untere Seiten irgendwie verschieden bezeichnet waren. Dazu stimmt, daß nach der Kāśikā beim *śalākā*-Spiele genau wie beim Spiele mit Kaurimuscheln derjenige siegte, dessen Spänchen alle eine und dieselbe Fläche entweder nach oben oder nach unten kehrten.

Ganz ähnlich wie die *śalākās* waren offenbar die *bradhnas*, die in der Nāradaśmṛti XVII, 1 zwischen *akṣa* und *śalākā* aufgezählt werden. Kama-lāta erklärt das Wort als 'Lederstreifen' (*carmapaṭṭikāḥ*).

Akṣa.

Alle die verschiedenen Würfelarten, mit Ausnahme der *śalākās* und *bradhnas*, können durch den Ausdruck *akṣa*, p. *akkha*, bezeichnet werden, der in der gesamten indischen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag häufig vorkommt. Diese Allgemeinheit des Ausdrucks bringt eine gewisse Unsicherheit mit sich. Außer in solchen Fällen, wo der *akṣa* näher charakterisiert wird oder wo das Wort in demselben Texte mit einem der spezielleren Ausdrücke wechselt, wie zum Beispiel [in den Gāthās des Vidhurapaṇḍitajātaka, wo es neben *pāśa* erscheint, oder]* in Rv. X, 34, wo es neben *vidhīdaka* steht, ist es von vornherein oft schwer, zu sagen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Wir sind hier zum Teil auf die Kommentatoren angewiesen; zum Teil können wir auch aus den Angaben über das Spiel selbst Rückschlüsse auf das gebrauchte Material machen, da, wie wir sehen werden, das Prinzip des Spieles ganz verschieden war, je nachdem mit Vibhītakanüssen oder *pāśakas* oder Kaurimuscheln gespielt wurde.

Es sind im wesentlichen drei Kategorien von Texten, für die eine Feststellung des Begriffes *akṣa* von Wichtigkeit ist, die vedischen Lieder, die Ritualliteratur und das Mahābhārata. In den Liedern des Rg- und Atharvaveda werden wir unter *akṣas* nach dem oben Gesagten sicherlich überall Vibhītakanüsse zu verstehen haben. Auch in der Ritualliteratur scheint mir *akṣa* stets die Vibhītakanuß oder eine Imitation derselben in Gold zu bezeichnen. Wie wir sahen, behaupten die Kommentatoren an einigen Stellen allerdings, daß man auch, sei es natürliche, sei es in Gold nachgebildete Kaurimuscheln beim rituellen Spiele gebrauchte; aus den Texten selbst läßt sich das aber nicht erweisen. Alles, was wir hier über die Methode des Spieles erfahren, paßt nur auf das Nüssespiel und ist mit der Methode des Kaurispiels, wenigstens in der Form, die wir oben kennengelernt haben, unvereinbar. Die Behauptungen der Kommentatoren sind also, wie schon gesagt, höchstens für den Brauch ihrer eigenen Zeit beweisend.

Was das Wort *akṣa* im Mahābhārata betrifft, so wird es von Nīlakaṇṭha stets durch *pāśa* erklärt¹⁾. Die Schilderung des Spieles zwischen Śakunī und Yudhiṣṭhira im Sabhāparvan, zwischen Nala und Puṣkara im Āraṇya-parvan weist aber deutlich darauf hin, daß hier das alte vedische Spiel mit Vibhītakanüssen gemeint ist²⁾, das Nīlakaṇṭha vermutlich gar nicht mehr kannte. An anderen Stellen scheint aber in der Tat unter *akṣa* der *pāśaka* verstanden werden zu müssen. In Mbh. IV, 7, 1 ist von *akṣas* aus Katzenauge und aus Gold³⁾, in IV, 1, 25 von solchen aus Katzenauge, aus Gold

¹⁾ Siehe die S. 120 gegebenen Belege.

²⁾ Den Beweis dafür hoffe ich im Folgenden zu liefern.

³⁾ *vaidūryarūpān pratimucya kāñcanān akṣān sa kakṣe pariṅghya vāsasū* | Nīlakaṇṭha, der hier offenbar an das Caupur oder an das Würfelschach denkt, will allerdings zu *vaidūryarūpān* und *kāñcanān śārīn* ergänzen und *akṣān* für sich nehmen:

oder nach unten fallen: *yadā pañcāpy akṣā ekarūpāḥ patanty uttānā avāñco rā tadā deritur jayah*. Dasselbe besagt der von Sāyaṇa zu Śatapathabr. V, 4, 4, 6 zitierte Vers:

pañcasu tv ekarūpāsu jaya eva bhaviṣyati.

Und damit stimmt auch die Beschreibung überein, die Yājñikadeva von dem Vorgang gibt: 'Darauf breiten die Opferpriester, der Brahman und die anderen, nördlich vom *vihāra* ein Stierfell aus, setzen darauf ein Messinggefäß mit der Öffnung nach unten, nehmen fünf Kaurimuscheln in die Hand, und, nachdem sie gesprochen haben: 'Durch Gleich (*samena*) siege ich, durch Ungleich (*viṣamena*) wirst du besiegt', würfeln sie viermal auf dem Messinggefäß.' Die Ausdrücke *sama* und *viṣama* sind also nicht, wie Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 108, will, als gerade und ungerade zu verstehen, sondern *samena* bezeichnet den Fall, daß alle fünf Muscheln in gleicher Weise mit der Wölbung nach oben bzw. nach unten fallen, *viṣamena* das Gegenteil.

Die Śalākās und Bradhnas.

Wenn auch vielleicht nicht direkt als Würfel zu bezeichnen, so doch nach Form und Gebrauch diesem sehr ähnlich war die *śalākā*, das Spänchen. Pāṇini erwähnt die *śalākās* in II, 1, 10 zusammen mit den Würfeln, und die Kāśikā bemerkt zu der Stelle, daß man beide zu einem Spiele namens Pañcikā benutze. In der Nāradasmṛti (XVII, 1) und in Sāyaṇas Kommentar zu Av. IV, 38, 1; VII, 52, 5 werden die *śalākās* ebenfalls neben den Würfeln genannt, und nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 wurden sie zum Spiele beim Agnyādheya benutzt, wenn Kaurimuscheln nicht zu erlangen waren.

Auch dem Epos ist das Spänchenspiel bekannt. Mbh. V, 35, 44 wird unter den sieben Leuten, die nicht als Zeugen auftreten dürfen, auch der *śalākadhūrta* aufgezählt. Das Wort ist gebildet wie das bei Amara II, 10, 44; Hemacandra. Abhidhānac. 485 überlieferte *akṣadhūrta*, das im Pali als *akkhadhutta* belegt ist (Jāt. I, 379, 23), und bedeutet nicht, wie das Petersburger Wörterbuch vermutet, 'Vogelsteller', sondern, wie Nilakaṇṭha erklärt, 'einen, der mit einer *śalākā* oder einem *pāśa* oder ähnlichen Dingen Wahrsagerei usw. betreibend andere Leute betrügt' (*śalākayā pāśādinā vā śakunādikam uktrā yo 'nyān vañcayati*). Wir ersehen aus dieser Erklärung zugleich, daß man die *śalākās* genau wie die *pāśakas* zu Orakelzwecken benutzte.

Ihr Aussehen ergibt sich aus dem Namen; es waren Spänchen, deren obere und untere Seiten irgendwie verschieden bezeichnet waren. Dazu stimmt, daß nach der Kāśikā beim *śalākā*-Spiele genau wie beim Spiele mit Kaurimuscheln derjenige siegte, dessen Spänchen alle eine und dieselbe Fläche entweder nach oben oder nach unten kehrten.

Ganz ähnlich wie die *śalākās* waren offenbar die *bradhnas*, die in der Nāradasmṛti XVII, 1 zwischen *akṣa* und *śalākā* aufgezählt werden. Kama-lākara erklärt das Wort als 'Lederstreifen' (*carmapaṭṭikāḥ*).

Akṣa.

Alle die verschiedenen Würfelarten, mit Ausnahme der *śālākās* und *bṛāhmas*, können durch den Ausdruck *akṣa*, p. *akkha*, bezeichnet werden, der in der gesamten indischen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag häufig vorkommt. Diese Allgemeinheit des Ausdruckes bringt eine gewisse Unsicherheit mit sich. Außer in solchen Fällen, wo der *akṣa* näher charakterisiert wird oder wo das Wort in demselben Texte mit einem der spezielleren Ausdrücke wechselt, wie zum Beispiel [in den Gāthās des Vidhura-pañḍita-jātaka, wo es neben *pāśa* erscheint, oder]* in Rv. X, 34, wo es neben *vīdhidaka* steht, ist es von vornherein oft schwer, zu sagen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Wir sind hier zum Teil auf die Kommentatoren angewiesen; zum Teil können wir auch aus den Angaben über das Spiel selbst Rückschlüsse auf das gebrauchte Material machen, da, wie wir sehen werden, das Prinzip des Spieles ganz verschieden war, je nachdem mit Vibhītakanüssen oder *pāśakas* oder Kaurimuscheln gespielt wurde.

Es sind im wesentlichen drei Kategorien von Texten, für die eine Feststellung des Begriffes *akṣa* von Wichtigkeit ist, die vedischen Lieder, die Ritualliteratur und das Mahābhārata. In den Liedern des Rg- und Atharva-veda werden wir unter *akṣas* nach dem oben Gesagten sicherlich überall Vibhītakanüsse zu verstehen haben. Auch in der Ritualliteratur scheint mir *akṣa* stets die Vibhītakanuß oder eine Imitation derselben in Gold zu bezeichnen. Wie wir sahen, behaupten die Kommentatoren an einigen Stellen allerdings, daß man auch, sei es natürliche, sei es in Gold nachgebildete Kaurimuscheln beim rituellen Spiele gebrauchte; aus den Texten selbst läßt sich das aber nicht erweisen. Alles, was wir hier über die Methode des Spieles erfahren, paßt nur auf das Nüssespiel und ist mit der Methode des Kaurispiels, wenigstens in der Form, die wir oben kennengelernt haben, unvereinbar. Die Behauptungen der Kommentatoren sind also, wie schon gesagt, höchstens für den Brauch ihrer eigenen Zeit beweisend.

Was das Wort *akṣa* im Mahābhārata betrifft, so wird es von Nīlakaṇṭha stets durch *pāśa* erklärt¹⁾. Die Schilderung des Spieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira im Sabhāparvan, zwischen Nala und Puṣkara im Āraṇya-parvan weist aber deutlich darauf hin, daß hier das alte vedische Spiel mit Vibhītakanüssen gemeint ist²⁾, das Nīlakaṇṭha vermutlich gar nicht mehr kannte. An anderen Stellen scheint aber in der Tat unter *akṣa* der *pāśaka* verstanden werden zu müssen. In Mbh. IV, 7, 1 ist von *akṣas* aus Katzenauge und aus Gold³⁾, in IV, 1, 25 von solchen aus Katzenauge, aus Gold

1) Siehe die S. 120 gegebenen Belege.

2) Den Beweis dafür hoffe ich im Folgenden zu liefern.

3) *vaidūryarūpān pratimucya kāñcanān akṣān sa kakṣe parigṛhya vāsasā* |

Nīlakaṇṭha, der hier offenbar an das Caupur oder an das Würfelschach denkt, will allerdings zu *vaidūryarūpān* und *kāñcanān śūrīn* ergänzen und *akṣān* für sich nehmen:

und aus Elfenbein, von schwarzen und roten *akṣas* die Rede¹⁾, und wenn man auch Vibhītakanüsse und Kaurimuscheln in Gold nachahmte, so sind doch Nachahmungen in Steinen und Elfenbein oder gar in verschiedenen Farben sehr unwahrscheinlich und jedenfalls nirgends bezeugt. In Mbh. IV. 68 wird ferner erzählt, wie König Virāṭa sich mit Yudhiṣṭhira während des Würfelspiels erzürnt und voller Wut seinem Gegner mit einem Würfel ins Gesicht schlägt, so daß ihm die Nase blutet (V. 46):

lutaḥ prakupito rājā tam akṣeṇāhanad bhr̥ṣam |
mukhe Yudhiṣṭhiram kopān naivam ity eva bhartsayan ||

Auch hier kann mit dem *akṣa* unmöglich die haselnußgroße Vibhītakaf Frucht gemeint sein, mit der man einen Schlag überhaupt nicht führen kann. Der Dichter kann hier nur an einen *pāśaka* gedacht haben, der allerdings lang und schwer genug ist, um zum Schlagen zu dienen.

Nun ist es gewiß kein Zufall, daß alle diese Stellen, wo wir *akṣa* im Sinne von *pāśaka* nehmen müssen, gerade im Virāṭaparvan vorkommen, d. h. in dem Parvan, in dem auch sonst zum Teil andere und offenbar spätere Sitten und Gebräuche zutage treten als in den übrigen Teilen des Epos²⁾. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß *akṣa* im vierten Buche des Mahābhārata eine andere Bedeutung zukommt als in den übrigen Büchern und daher hier auch ein anderes Spiel gemeint ist als in jenen³⁾.

vaidūryarūpān kāñcanāṁś ca śārīn | idaṁ śvetaraktaśārīṇāṁ śārīphalakasya copala-
kṣaṇam | akṣān pāśāṁś ca. Mir erscheint diese Konstruktion unmöglich, wenn ich auch die Beziehung auf ein mit dem Brettspiel kombiniertes Würfelspiel für richtig halte.

¹⁾ *vaidūryān kāñcanān dāntān phalair jyotīrasaiḥ saha |*
kṛṣṇākṣāḥ lohītākṣāṁś ca nirvartsyāmi manoramān ||

Der zweite *pāda* ist mir unklar. Nilakanṭha faßt hier *dāntān* als *śārīn* und bezieht darauf *vaidūryān*, *kāñcanān* und *jyotīrasaiḥ*, das rot und weiß bedeuten soll. Auch *kṛṣṇākṣān* und *lohītākṣān* erklärt er durch *śārīn*. *Phalaiḥ* umschreibt er durch *śārīsthā-jenārthāni koṣṭhayuktāni kṣāṭhādīmayāni phalakāni taiḥ*, wobei er aber an 'Bretter aus Holz usw., mit Feldern versehen, zum Aufstellen der Steine' denkt, nicht an 'hollowed vessels for rattling the dice', wie Hopkins, Position of the Ruling Caste in Ancient India, JAOS. Vol. XIII, p. 123, meint. Er hat hier also dasselbe Spiel wie in IV. 7, 1 im Auge. Auch Harivaṁśa II, 61, 37 werden schwarze und rote *akṣas* erwähnt.

²⁾ Der Grund ist wahrscheinlich der, daß für den Inhalt des vierten Buches — abgesehen von didaktischen Stellen — keine alten Quellen vorlagen, durch die sich der epische Dichter gebunden fühlte, während er sich in den anderen erzählenden Büchern an ältere Schilderungen angeschlossen.

³⁾ Genaueres hierüber später. Daß auch der moderne Inder sich unter dem *akṣa* im Virāṭaparvan einen *pāśaka* vorstellt, zeigt das in der Bombayer Ausgabe diesem Parvan vorgeheftete Bild, auf dem Yudhiṣṭhira mit zwei *pāśakas* in der Hand dargestellt ist. Für unsere Frage beweist das freilich nichts, da man sich heutzutage wohl ebenso wie schon zu Nilakanṭhas Zeit das Würfelspiel überall im Mahābhārata als das *pāśaka*-Spiel denkt.

Die Zahl der Würfel.

Über die genaue Zahl der Würfel, die beim Spiele gebraucht wurden, geben uns die Jātaka-Stellen keine Auskunft. Der ständig wiederkehrende Ausdruck *pāsake* oder *pāse khipati* (Jāt. I, 290, 1; 293, 12; VI, 281, 19 u. ö.) und die ganze Schilderung des Spieles im Vidhurapaṇḍitajātaka überhaupt zeigen nur deutlich, daß bei dem Spiele mit *pāsakas* jeder Spieler mehrere Würfel zugleich warf.

In der Einleitung zu dem ersten Würfelorakel des Bower Manuscripts ist von *pāsakas* im Plural die Rede¹⁾, und da die nachher aufgeführten einzelnen Würfe jedesmal aus drei Zahlen bestehen, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß man drei *pāsakas* verwendete. Da es aber hier bei den Würfeln auch auf die Reihenfolge der Zahlen ankam, — es werden z. B. die Würfe 421, 214, 142, 241, 412 voneinander unterschieden — so mußten natürlich auch die einzelnen *pāsakas* noch irgendein Abzeichen haben, damit man sie als ersten oder zweiten oder dritten erkennen konnte. Darauf bezieht sich nun offenbar die Angabe (Blatt I^b, Z. 3), daß sie mit einem Topfe, einem Diskus und einem Elefanten versehen waren (*kumbhakārimātāṅgayuktā patantu*)²⁾. Der durch das Bild eines Topfes gekennzeichnete *pāsaka* galt also immer als der erste, der mit dem Diskus war der zweite, der mit dem Elefanten der dritte. Für die Wahl dieser Zeichen war sicherlich maßgebend, daß alle drei glückbringende Symbole sind³⁾.

¹⁾ Blatt I^b, Z. 2f.: *prāsakā patantu*; Z. 4: *samakṣā patantu*.

²⁾ Diese Erklärung von *kumbhakārimātāṅga* hat Hoernle, Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132 gegeben. In seiner Ausgabe des Bower MS., S. 197, hat er sie fallen lassen. Hier übersetzt er die fragliche Stelle: 'Let them fall as befits the skill of Kumbhakāri, the Mātāṅga woman!' und meint, es läge hier vielleicht eine Anspielung auf eine in einer buddhistischen Legende erwähnte Caṇḍāla Frau Kumbhakāri vor. Aber abgesehen davon, daß die Worte doch wohl kaum jene Übersetzung zulassen, scheint mir eine solche Anspielung deshalb ganz unwahrscheinlich, weil in dem Texte sonst nirgends Beziehungen zum Buddhismus zutage treten; das Schriftchen verrät im Gegenteil durch den *namaskāra* an Nandirudrēśvara, die Ācāryas, Īśvara, Māṇibhadra, alle Yakṣas, alle Devas, Śiva, Śaṣṭhī, Prajāpati, Rudra, Vaiśravaṇa und die Marutas (Blatt I^b, Z. 1—2), durch die Erwähnung von Śiva, Nārāyaṇa, Viṣṇu, Janārdana (Blatt I^b, Z. 4—5) und durch die Vorschrift, seine Habe an die Brahmanen zu verschenken (Blatt III^b, Z. 4), daß es einen orthodoxen Hindu zum Verfasser hat.

³⁾ Ganz anders denkt sich Hoernle die Sache. Er nimmt an (Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132), daß die Würfel auf eine Tafel geworfen wurden, die in zwölf Felder geteilt war; je drei dieser Felder wären der Reihe nach mit den Ziffern 1, 2, 3, 4 bezeichnet gewesen. Aber für das Vorhandensein einer solchen Tafel haben wir nicht den geringsten Anhaltspunkt; das Wort *vyti* (Blatt I^b, Z. 4), das Hoernle mit 'diagram' übersetzte, gibt er selbst später in seiner Ausgabe (S. 197) durch 'process of divination' wieder. Die Gestalt der *pāsakas* scheint mir den Gebrauch eines Diagrammes sogar auszuschließen. Hätte man diese stabähnlichen Würfel auf eine derartige Tafel geworfen, so hätten sie so und so oft über die Grenze der Felder hinausgeragt, und es hätte zweifelhaft bleiben müssen, welche Zahl gemeint sei. Durch diese Erwägung erledigt sich meiner Ansicht nach auch das, was Schröter a. a. O. S. XV, über den Gebrauch eines Zahlenbrettes vermutet.

Auch in der Pāsakakevalī werden für jeden Wurf drei Zahlen angegeben, und es wird dabei ein Unterschied in der Reihenfolge der Zahlen gemacht, aber hier wird in der Einleitung nur von einem *pāsaka* gesprochen¹⁾. Es wurde also bei dem Orakel der Pāsakakevalī ein *pāsaka* dreimal hintereinander geworfen, wie das in BB. auch ausdrücklich gesagt wird:

trivāraṁ prārthayed devīm mantreṇānena mantravit |
trivāraṁ dhārayet pāśaṁ pāścād devī hi nirdiśet²⁾ ||

Der Gebrauch von einem oder drei Würfeln beim Wahrsagen beweist natürlich nichts für das eigentliche Würfelspiel. Ebensowenig kommt aber für dieses Yājñikadevas schon oben S. 123 angeführte Angabe in Betracht, wonach man beim Agnyādheya mit fünf Kaurimuscheln oder, falls diese nicht zu haben waren, mit fünf Spänchen viermal hintereinander würfelte. Yājñikadeva hat hier sicherlich das in der Kāsikā zu Pāṇ. II, 1, 10 beschriebene Pañcikāspiel im Auge, wenn auch in der Kāsikā selbst die Kaurimuscheln nicht direkt erwähnt sind, sondern nur fünf *akṣas* oder *śalākās* als Spielmaterial genannt werden³⁾. Es wäre aber natürlich ganz falsch, aus diesem Muschel- oder Spänchenspiel, das schon dadurch, daß es einen besonderen Namen führt, als eine Abart des Spieles charakterisiert wird, auf das eigentliche Würfelspiel zu schließen.

Eine Fünffzahl von Würfeln wird ferner in den Ritualtexten vielfach in einer Zeremonie des Rājasūya erwähnt: Taittirīyabr. I, 7, 10, 5; Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5; Śatapathabr. V, 4, 4, 6; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 5. Auf diese Stelle hat Weber großes Gewicht gelegt⁴⁾; ich glaube aber später zeigen zu können, daß die dort genannten fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt wurden⁵⁾.

Im übrigen ist in den Beschreibungen des Spieles in den Ritualtexten immer von sehr hohen Würfelzahlen die Rede. Beim Agnyādheya brauchte man nach Baudhāyana, Śrautas. II, 8, 49 Würfel, nach Āpastamba, Śrautas. V, 19, 4 empfing der Opferherr dabei 100 Würfel.* Beim Rājasūya wurden nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 1 zunächst über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhiderana* geschüttet; nach XVIII, 19, 5 werden dann den Gegenspielern des Königs 400 Würfel weggeschüttet.*

¹⁾ In BB.: *muhūrte śubhavelāyām pāśakaṁ kārayec chubham; om namaḥ pāśen-
 dracūḍāmanye kāryaṁ satyaṁ vada satyaṁ vada svāhā; pāśakaṁ bhuvi cālayet.*

²⁾ Vgl. Schröter a. a. O. S. XIV, der Webers Auffassung mit Recht verwirft.

³⁾ Auf dasselbe Spiel gehen natürlich auch die S. 123 angeführten Bemerkungen Mahādharas und Sāyana's.

⁴⁾ Über die Königsweihe, den Rājasūya, S. 71 f.

⁵⁾ Ich will noch bemerken, daß das Vorkommen von *akṣa* zur Bezeichnung der Zahl 5 nichts für den Gebrauch von fünf Würfeln beweist. Es handelt sich in diesem Falle gar nicht um das Wort *akṣa*, 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, sondern *akṣa* ist hier das Synonym von *indriya*, 'Sinnesorgan'. Erwähnt mag auch werden, daß sich Kathūsaritsāgara CXXI, 104 ein Spieler dem Śiva gegenüber als *tejakṣa* bezeichnet; es geschieht das aber um des Wortspieles willen und kann daher für unsere Frage kaum etwas beweisen.

Hier empfiehlt schon die Zusammenstellung von *tripaiñcāśā* mit *śatā* das Wort als 150 zu fassen und zu übersetzen; 'Die hundert und fünfzig *grtsīs* (Hexen?)¹⁾ und die hundert Zauberer, sie alle möge der *janigida* von ihrer Kraft trennen und saftlos machen.'

Eine weitere Stütze erhält diese Auffassung durch Rv. I, 133, 3; 4:

āvāsān Maḡharañ jañi śārdho yātumātīmān | . . .
yāśān tīsrāñ piñcāśāto 'bhivrañgaír apḍvapah ||

¹⁾ Über den Rājaseñya, S. 72.

²⁾ Altind. Leben, S. 284.

³⁾ Diese Stelle hat schon Geldner, KZ. XXVII, 217f., zur Erklärung von *tripaiñcāśā* in Rv. X, 34, 8 herangezogen. Er faßt aber das Wort in beiden Fällen als 53 auf und meint, diese Zahl sei zum Ausdruck einer unbestimmten Vielheit gebraucht.

⁴⁾ Dies ist die Lesung, die Sāyana vor sich hatte und die durch die unten angeführte Stelle aus dem R̥gveda gestützt wird.

⁵⁾ Bloomfield, SBE. Vol. XLII, p. 671, vergleicht die in Vājasaneyis. XVI, 25 erwähnten *grtsāñ*.

Die hier genannten *yātumatīs* sind offenbar mit den *grtsīs* des Atharvaved identisch, und hier erklärt auch Sāyaṇa *tisráḥ pañcāśātaḥ* durch *triguṇita pañcāśatsamkhyāṁ sārḍhaśatam*. Es ist also zu übersetzen: 'Schlag nieder o Maghavan, die Schar dieser Hexen . . ., von denen du hundertundfünfzig durch deine Angriffe niederwarfest.'

Ebenso möchte ich nun auch in Rv. X, 34, 8 übersetzen: 'Zu hundert undfünfzig spielt ihre Schar.'* Ob man daraus den Schluß ziehen darf, daß in rgvedischer Zeit genau 150 Würfel zum Spiele benutzt wurden, ist freilich nicht ganz sicher; 'hundertundfünfzig' könnte hier vielleicht einfach zum Ausdruck einer großen unbestimmten Menge dienen, wie das sicherlich in Av. XIX, 34, 2 und Rv. I, 133, 4 der Fall ist. Wie dem aber auch sein mag, die Stelle beweist jedenfalls, daß zu dem Spiele der rgvedischen Zeit genau so wie zu dem Spiele, das die Ritualtexte und der Verfasser der Vanaparvan im Auge haben, also, mit anderen Worten, zu dem Spiele mit Vibhītakanüssen eine große Anzahl von Würfeln nötig war.

Diesem Ergebnisse scheint Rv. I, 41, 9 zu widersprechen, wo nach der einheimischen Erklärern von vier Würfeln, die der Spieler in der Hand hält, die Rede ist. Ich glaube später zeigen zu können, daß jene Erklärung zwar durchaus richtig ist, daß aber daraus nicht auf ein Spiel mit vier Würfeln zu schließen ist, wie das zum Beispiel Zimmer, Altind. Leben, S. 283, getan hat.

Glaḥa.

Würfelplatz oder Würfelbrett und Würfel waren die einzigen Requisiten des Spielers. Die Würfel wurden, wie die Schilderung des Vidhura-paṇḍitajātaka deutlich zeigt, mit der Hand, nicht wie bei uns mit einem Becher geworfen. Das gleiche Verfahren galt sicherlich schon in vedischer Zeit; aus Av. VII, 52, 8:

kṛtām me dākṣiṇe hāste jayó me savyá āhitaḥ |

dürfen wir wohl schließen, daß man beliebig mit der rechten wie mit der linken Hand würfelte. Auch heutzutage wird, soviel ich weiß, nie ein Würfelbecher benutzt. Es kann daher auch in der schon oben angeführten Stelle aus dem Mahābhārata (II, 56, 3):

glahān dhanūṁśi me viddhi śarān akṣāṁś ca Bhārata |

glaha unmöglich den Würfelbecher bedeuten, wie im Petersburger Wörterbuch vermutet wird¹⁾. *glaha*, von der Wurzel *glah*, die, wie schon die indischen Grammatiker gesehen haben, mit *grah* identisch ist (Pāṇ. III, 3, 70)²⁾, bezeichnet vielmehr zunächst den 'Griff', die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält, den Wurf in konkretem Sinne.* Diese

¹⁾ Aus demselben Grunde kann ich auch für *akṣāvapana* und *phalaka* nicht die Bedeutung 'Würfelbecher' anerkennen; siehe S. 120, Anm. 1; S. 126, Anm. 1.

²⁾ Pischel, Ved. Stud. I, 83, hat das allerdings in Zweifel gezogen, aber Rv. X, 34, 4: *yāsyāgrḥad vėdane vājy akṣāḥ* scheint mir doch nicht ausreichend, um eine Ableitung von **gradh* zu rechtfertigen.

Bedeutung liegt hier noch vor; die *glahas*, die in der Faust zusammengehaltenen Würfel, gleichen dem Bogen, die einzelnen Würfel, die beim Werfen daraus hervorgehen, den Pfeilen¹⁾. Daher können Mbh. VIII, 74, 15 die *glahas* selbst mit Pfeilen verglichen werden:

adyāsau Saubalah Kṛṣṇa glahāñ jānātu vai śarān |
durodaram ca Gāṇḍivam maṇḍalam ca ratham prati ||

‘Heute, o Kṛṣṇa, soll jener Sohn des Subala erkennen, daß die Pfeile die Würfe sind, das Gāṇḍīva der Spieler²⁾ und der Wagen der Spielkreis.’

In Mbh. II, 76, 23. 24 macht Śakuni den Vorschlag, um die Verbannung zu spielen:

anena vyavasāyena divyāma puruṣarṣabhāḥ |
samutkṣepeṇa caikena vanavāsāya Bhārata ||

‘Mit diesem Übereinkommen wollen wir spielen, ihr Helden, und mit einem Wurf³⁾* um das Leben im Walde, o Bhārata.’

Dann fährt der Erzähler fort:

pratijagrāha taṁ Pārtho glaham jagrāha Saubalah |
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||

‘Der Sohn der Prthā nahm den⁴⁾ an; den Wurf ergriff der Sohn des Subala. ‚Gewonnen!‘ sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira.’

Daß *glaha* hier wirklich die zum Wurf bereitgehaltenen Würfel sind, zeigt der genau entsprechende Vers II, 60, 9, wo *akṣān* für *glaham* steht:

tato jagrāha Śakunis tām akṣān akṣatattvavīt |
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||

Diese Bedeutung ‘Wurf’ ist im Mahābhārata weiter verbreitet, als es nach dem Petersburger Wörterbuch der Fall zu sein scheint, wo sie nur für II, 65, 39: *glaham divyāmi cārvaṅgyā Draupadyā*, II, 71, 5: *imām sabhāmadhye yo vyadevīd glaheṣu*, und V, 48, 91: *mithyāglahē nirjitā vai nṛśaṁsaiḥ*, anerkannt wird. In Mbh. II, 59, 8:

akṣaglahah so ’bhībhavet param nas tenaiva doṣo bhavatiha Pārtha |
 soll *glaha* ‘Würfeler’ bedeuten; es ist aber zu übersetzen: ‘Der Wurf⁵⁾ ist es, der unsern Gegner besiegt; durch ihn nur entsteht hier ein Übel, o Sohn der Prthā.’

Für eine Reihe von Stellen außer der schon besprochenen II, 76, 24 wird ‘Einsatz’ als Bedeutung von *glaha* aufgestellt, während mir auch hier

nur 'Wurf' zu passen scheint. Wenn der Kampf unter dem Bilde des Spieles geschildert wird, werden die Vorkämpfer als die *glahas* der Heere bezeichnet. So bei dem Zusammentreffen des Karṇa und Arjuna, VIII, 87, 31—33:

tāvakānām raṇe Karṇo glaho hy āsīd viśāṁpate |
tathaiṣa Pāṇḍaveyānām glahaḥ Pārtho 'bhavat tadā ||
ta eva sabhyās tatrāsan prekṣakāś cābhavan sma te |
tatraiṣām glahamānānām dhruvau jayaparājayan ||
tābhyām dyūtam samāsaktam vijayāyetaṛāya ca |
asmākaṁ Pāṇḍavānām ca sthitānām raṇamūrdhani ||

VI, 114, 44 erzählt Sañjaya:

tāvakānām jaye Bhīṣmo glaha āsīd viśāṁpate |
tatra hi dyūtam āsaktam vijayāyetaṛāya vā ||

VII, 130, 20; 21 sagt Droṇa:

senām durodaram¹⁾ viddhi śarān akṣān viśāṁpate |
glham ca Saindhavam rājāns tatra dyūtasya niścayaḥ ||
Saindhave tu mahad dyūtam samāsaktam paraiḥ saha |

Es ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, daß *glaha* hier 'Einsatz' bedeute. Man kann doch unmöglich sagen, daß das Spiel um Sieg oder Untergang am Einsatz hänge oder daß die Entscheidung des Spieles auf diesem beruhe. Der Sieg wird vielmehr durch den Wurf bedingt; Karṇa und Arjuna, Bhīṣma und Saindhava sind also die Würfe, mit denen die feindlichen Heere um den Sieg spielen.

Als Śakuni zuerst mit dem Vorschlage kommt, um die Verbannung zu spielen, sagt er (II, 76, 9):

amuñcat sthaviro yad vo dhanam pūjitam eva tat |
mahādhanam glham tv ekaṁ śṛṇu bho Bharatarṣabha ||

In II, 76, 22 wiederholt er:

eṣa no glaha evaiko vanavāsāya Pāṇḍavāḥ |

In III, 34, 8 erinnert Yudhiṣṭhira den Bhīmasena an die Sache:

tvam cāpi tad vettha Dhanamjayaś ca punar dyūtāyāgatāms tām sabhām
naḥ |
yan mām bravīd Dhṛtarāṣṭrasya putra ekaglahārtham Bharatānām sama-
kṣam ||

Es wird also immer wieder betont, daß es sich bei dem Spiele um die Verbannung um einen einzigen *glaha* handelt. Das wird aber nur verständlich, wenn man *glaha* als 'Wurf' faßt; es ist ein einziger Wurf, der über die Verbannung der Kauravas oder der Pāṇḍavas entscheiden soll. Auch die Konstruktion von *glaha* mit dem Dativ des Eingesetzten in II, 76, 22 spricht dafür; *glaho vanavāsāya* entspricht genau dem *samutkṣepo vanavāsāya* in dem oben angeführten Verse II, 76, 24²⁾.

¹⁾ Nilakaṇṭha: *durodaram dyūtakāriṇam*.

²⁾ Nilakaṇṭha erklärt dort *samutkṣepeṇa: ekenaiva vacanopakṣepeṇa sakṛd vyūhṛtamātrecṇety arthaḥ*. Im größeren PW. wird 'Aufheben der Hand', im kleineren

Daß *glaha* an anderen Stellen des Epos und in der späteren Literatur außer 'Wurf' auch 'das, was bei dem Wurf auf dem Spiele steht' bedeuten kann, soll nicht geleugnet werden. Bisweilen ist es schwer, zu entscheiden, welche Bedeutung vorliegt. So bezeichnet z. B. Yudhiṣṭhira in II, 65, 12 den Nakula als *glaha* und zugleich als *dhana*:

Nakulo glaha evaiko viddhy etan mama tad dhanam |

Ich glaube, daß auch hier zu übersetzen ist: 'Nakula (*gilt*) der eine Wurf: wisse, daß dies mein Einsatz¹⁾ ist', und daß Yudhiṣṭhira auch hier hervorheben will, daß er den Nakula auf einen Wurf setzt. Jedenfalls ist an 'Wurf' als Grundbedeutung von *glaha* festzuhalten, und ich hoffe später zeigen zu können, daß sie auch in Av. IV, 38, 1—3 anzunehmen ist.

Die Technik des Pāsaka-Spieles.

Die äußere Technik des *pāsaka*-Spieles wird in der Jātaka-Stelle sehr anschaulich geschildert. Wie schon erwähnt, nimmt der Spieler die Würfel in die Hand. Dann rollt er sie in der Hand durcheinander (*haṭṭhe vaṭṭetvā*) und wirft sie nach oben in die Luft (*ākāse khipi*). Fallen sie ungünstig, so hat er das Recht, sie wieder aufzufangen, solange sie noch in der Luft schweben, und den Wurf zu wiederholen; von diesem Rechte macht ja der König Gebrauch, bis es ihm durch Puṇṇakas Zaubermacht unmöglich gemacht wird, die Würfel zu fangen. In der Fähigkeit, im Nu zu erkennen, ob die Würfel richtig oder falsch fallen, besteht, wie der Erzähler hervorhebt, die Geschicklichkeit des Spielers (*rājā jūta si pparamhi sukusalatāya pāsake attano parājayāya bhassante nātvā*).

Auch im Mahābhārata wird bekanntlich öfter die Geschicklichkeit, die das Würfelspiel erfordere, betont. In II, 56, 3 bezeichnet Śakuni das Spiel als eine Fertigkeit, in der der Kundige den Unkundigen besiegen könne:

akṣān kṣipann akṣataḥ san vidvān aviduṣo jaye |

In II, 48, 20. 21 rühmt er sich seiner Geschicklichkeit im Spiele:

devane kuśalaś cāham na me 'sti sadṛśo bhuri |

triṣu lokeṣu Kauravya taṁ tvaṁ dyūte samāhṛaya |

tasyākṣakuśalo rājann ādāsyē 'ham asaṁśayam |

rājyaṁ śriyaṁ ca tām dīptām tradarthaṁ puruṣarṣabha |

während er andererseits von Yudhiṣṭhira wegwerfend sagt, er liebe zwar die Würfel, verstehe aber nichts vom Spiel (II, 48, 19):

*dyūtapriyaś ca Kaunteyo na sa jñāti deritum*²⁾

Yudhiṣṭhira selbst hält sich natürlich für einen guten Spieler und rühmt sich

¹⁾ 'das Hinwerfen eines Wortes. Anspielung auf' für *saṁvāḍḍhaya* angegeben. Die Übereinstimmung von II, 76, 22 und 24 zeigt, daß alles das nicht richtig ist.

²⁾ *dhana* kehrt in dem alten vedischen Sinne von 'Einsatz' in der *śāstrā* des Spieles immer wieder: siehe II, 60, 7; 61, 2, 6, 10, 13, 17, 20, 23, 27, 29, 31, 34, 6, 8, 10.

³⁾ Der Vers wird mit der Abweichung *et* für *et* in II, 49, 39 vorgefunden.

in IV, 7, 12 seiner Geschicklichkeit genau so wie Śakuni: *akṣān prayoktum kuśalo 'smi devinām*.

Man könnte wegen der Ähnlichkeit der Ausdrücke versucht sein, diese Stellen im Sinne der Jātaka-Erzählung zu deuten. Es ist dabei aber doch zu bedenken, daß es sich im Mahābhārata nicht um das Spiel mit *pāśakas*, sondern um das Nüssespiel handelt¹⁾, bei dem es auf das rasche Erkennen von Augenzahlen gar nicht ankommen kann, und ich glaube daher, daß die Geschicklichkeit, von der im Mahābhārata die Rede ist, in etwas anderem beruht, nämlich in der Zählkunst, die wir später kennenlernen werden.

Die Āyas und ihre Namen.

Kehren wir jetzt zum Vidhurapaṇḍitajātaka zurück. Nach der Darstellung des Jātaka gab es 24 verschiedene *āyas*, von denen jeder der beiden Spieler sich vor Beginn des Spieles einen wählt. Wem es dann gelingt, den gewählten zu werfen, der hat gewonnen.

Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, daß *āya* soviel wie 'Wurf', d. h. eine bestimmte Anzahl oder Verbindung von Würfelaugen bedeutet, und das wird durch die Pāśakakevalī bestätigt. Hier wird in V.168 der Wurf 431 ausdrücklich als *āya* bezeichnet:

catuṣkādaḥ trikaṁ madhye padaṁ caivāvasānikam |
eṣa āyaḥ pradhānas tu śakataṁ nāma nāmataḥ ||

Und auch in V. 35 ist sicherlich zu lesen:

padaṁ pūrvam trikaṁ madhye catuṣkaṁ cāvasānikam |
āyo²⁾ 'yam vijayo nāma tasya vakṣyāmi cintitam ||

Da man, wie wir schon sahen, beim Würfel-Orakel entweder drei vierseitige, durch Abzeichen unterschiedene Würfel auf einmal oder einen vierseitigen Würfel dreimal hintereinander warf, so ergeben sich 64 verschiedene Würfe, denen sowohl in dem ersten Würfel-Orakel des Bower Manuscripts als auch in der Pāśakakevalī besondere Namen beigelegt werden. In der erstgenannten Schrift, wo die Permutationen jeder Gruppe die gleichen Namen tragen, sind es die folgenden³⁾:

444 <i>caṇṭayāṇṭa</i> ⁴⁾ .	321 <i>duṇḍubhī</i> .
333 <i>navikkī</i> .	442 <i>vṛṣa</i> .
222 <i>paṭṭabandha</i> .	422 <i>preṣyā</i> .
111 <i>kālavidhī</i> .	332 <i>viṭī</i> .
443 <i>śāpaṭa</i> ⁵⁾ .	114 <i>karna</i> .
343 <i>mālī</i> ⁶⁾ .	322 <i>sajā</i> .

¹⁾ Nur in Mbh. IV, 7, 12 ist wohl eher an das *pāśaka*-Spiel zu denken; siehe S. 125f.

²⁾ BA *āyāyam*; LU *aiko*; LE *praśno*; BB *pāśo*, was Schröter in den Text aufgenommen hat.

³⁾ Die Reihenfolge ist die in dem Werk befolgte.

⁴⁾ Der Name ist unsicher.

⁵⁾ Die Permutationen 434 und 344 werden als zweiter und dritter *śāpaṭa* bezeichnet und so analog bei den folgenden Gruppen.

⁶⁾ Der Name steht im Text bei 334 und fehlt versehentlich bei 343 und 433.

324 *raḥula*¹⁾.414 *kūṭa*.421 *bhadrā*²⁾.341 *śaktī* oder *śakti*.331 *kāṇa* oder *kaṇa*³⁾.311 *cuñcuṇa*.221 *pāñcī* oder *pañcī*.112 *kharī*⁴⁾.

Die meisten dieser Namen kehren in der Pāśakakevalī wieder, doch ist die Verteilung auf die einzelnen Würfe nicht immer dieselbe. Ich gebe im folgenden eine Liste, indem ich den Namen, den die Gruppe in dem ersten Würfel-Orakel des Bower Manuscripts (B. MS.) führt, voranstelle⁵⁾.

111. B. MS. *kālariddhi*. P. *śobhana*.

112. B. MS. *kharī*. P. *kartarī*. Dies ist die Lesart von BA und BB; LE und LU lesen *patitā viśakartarī* für *patitā tava kartarī*. Ich habe keinen Zweifel, daß *kartarī* aus *kharī* oder dem synonymen *garda-bhī*⁶⁾ verderbt ist.

113. B. MS. *cuñcuṇa*. P. *ciñciṇi*. Die beiden Ausdrücke sind natürlich identisch.

114. B. MS. *karṇa*. P. *karṇikā* (auch in G). Eine Handschrift hat nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 219, *kartarī*. Die längere Form *karṇikā* ist dem Metrum zuliebe gewählt. Das Geschlecht schwankt auch sonst bei diesen Namen zwischen Maskulinum und Femininum.

121. B. MS. *kharī*. P. kein Name. Vielleicht ist *pāśo 'yaṁ* (so LE; BA *pāśake*, BB *pāśakaḥ*, LU *pāśaka*) in *pāśo 'yaṁ patitas tava* an die Stelle des ursprünglichen Namens getreten, wie bei 411 *patitaṁ hy atra kāraṇaṁ* in BB durch *pāśake patitaṁ tava* ersetzt worden ist.

122. B. MS. *pāñcī*. P. *vāsa*. Für *vāso* liest BB *pāśo*; Schröter hat *vāmo* in den Text gesetzt. *vāso* und *pāśo* sind sicherlich Verderbnisse von *pāñcī*.

123. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB Maskulinum.

124. B. MS. *bhadrā*. P. *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.

¹⁾ Die Gruppe 234 fehlt im Text.

²⁾ Die Gruppe 124 fehlt im Text. Bei 412 fehlt der Name und der Spruch.

³⁾ Bei 313 steht *kāṇaḥ tantra*, bei 133 *kaṇatantraḥ*, was sich vielleicht auf den Begleitspruch bezieht und 'der Spruch für den *kāṇa*-Wurf' zu übersetzen ist. Hoernle scheint, nach seiner Bemerkung auf S. 197, Anm. 3 zu urteilen, die Namen überhaupt nicht als die Namen der Würfe, sondern als die der Sprüche zu betrachten, was nicht richtig sein kann, da sie, wie wir sehen werden, auch außerhalb der Orakel beim Würfelspiel vorkommen.

⁴⁾ Die Gruppen 121 und 211 fehlen.

⁵⁾ BA, BB, LE und LU sind die von Schröter für seine Ausgabe benutzten Handschriften. G ist das Manuskript einer anderen Rezension, von der Hoernle Auszüge mitgeteilt hat. In der dritten Rezension, die sich im Bower Manuskript findet, sind Wurfnamen selten. Merkwürdigerweise hat Schröter, wie aus seinen Bemerkungen auf S. XVII hervorgeht, die Namen zum Teil gar nicht als solche erkannt.

⁶⁾ Siehe darüber S. 140.

131. B. MS. *cuñcuṇa*. P. *duṇḍubhi*, m., das in B. MS. 132 bezeichnet. Die Lesung *duṇḍubhi* ist aber nicht sicher; LE und LU haben *śubho 'yaṁ* für *duṇḍubhiḥ*. Es liegt die Vermutung nahe, daß *duṇḍubhiḥ* aus *cuñcuṇaḥ*, *cuñcuṇiḥ* oder *ciñciṇiḥ* verderbt ist.
132. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LE Femininum, nach LU Maskulinum.
133. B. MS. *kāṇa*. P. *manthin*. Die Lesung *manthināḥ* beruht auf Konjekture; LE und LU haben *manthānāḥ*, BA *mathaneḥ*, BB *chinnaṁ*.
134. B. MS. *śaktī*. P. *viṣaya*.
141. B. MS. *kārṇa*. P. kein Name.
142. B. MS. *bhadrā*. P. *duṇḍubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *duṇḍubhī* 132.
143. B. MS. *śaktī*. P. *śaktī* oder *śakti*. LU liest fälschlich *satyā* für *śaktyā*.
144. B. MS. *kūṭa*. P. *vr̥ṣa* (auch in G), das in B. MS. 244 bezeichnet.
211. B. MS. *kharī*. P. *duṇḍubhi*. In B. MS. ist *duṇḍubhī* der Name von 213.
212. B. MS. *pāñcī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *duṇḍubhī* 213.
213. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Maskulinum.
214. B. MS. *bhadrā*. P. *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.
221. B. MS. *pāñcī*. P. *patrī*, wofür LE *putrī* bietet. Ich bin überzeugt, daß beides nur Verderbnisse von *pāñcī* sind.
222. B. MS. *paṭṭabandha*. P. kein Name.
223. B. MS. *sajā*. P. *kūṭa*. Für *kūṭo 'yaṁ* liest aber LE *vātsetham*, was *sajeyam* als ursprüngliche Lesart wahrscheinlich macht.
224. B. MS. *preṣyā*. P. *praśna* (auch in G). Eine Handschrift hat nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 218, *kūṭa*. Ich bezweifle nicht, daß *praśno 'yaṁ* aus *preṣyo 'yaṁ* verderbt ist; vgl. 422.
231. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Maskulinum.
232. B. MS. *sajā*. P. *kūṭa*. In B. MS. bezeichnet *kūṭa* 144 und seine Permutationen
233. B. MS. *viṭi*. P. *duṇḍubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *duṇḍubhī* 231.
234. B. MS. *vahula*. P. *bahulā*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.
241. B. MS. *bhadrā*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und BB Maskulinum, nach LE und LU Femininum; in BA und BB außerdem auch *vr̥ṣa* genannt. In B. MS. bezeichnet *vr̥ṣa* 244, *duṇḍubhī* 231.
242. B. MS. *preṣyā*. P. kein Name.
243. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
244. B. MS. *vr̥ṣa*. P. *vr̥ṣa*, das sich auch in der Rezension des Bower Manuscripts findet.

311. B. MS. *cuñcuṇa*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *duṇḍubhī* 321; vgl. aber auch die Bemerkung unter 131.
312. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA- und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum.
313. B. MS. *kāṇa*. P. *pātrika*. n. *pātrikaṃ* findet sich nur in LU; BB hat anstatt dessen *pāśakaḥ*. BA und LE *pāśake*, was Schröter in den Text aufgenommen hat.
314. B. MS. *śaktī*. P. *śakti*. fem.
321. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *kartarī*. Anstatt *patitā tava kartarī* liest BA *patitā viśakartarī*, was Schröter in den Text gesetzt hat. Ich glaube, daß *kartarī* auch hier Verderbnis von *kharī* ist, das in B. MS. 121 bezeichnet; vgl. die Bemerkung zu 112.
322. B. MS. *sajū*. P. *bahulā*. In B. MS. bezeichnet *vahula* 324.
323. B. MS. *viṣī*. P. *tripadī*.
324. B. MS. *vahula*. P. *saphalā*. Ich bin überzeugt, daß *saphalā* aus *bahulā* verderbt ist. Die Femininform erscheint in P. auch sonst; siehe 234, 322.
331. B. MS. *kāṇa*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *duṇḍubhī* 321.
332. B. MS. *viṣī*. P. kein Name. Vielleicht stand aber der Name ursprünglich an Stelle von *pāśake* in *pāśake patitaṃ* (LU *paśakas patitas*) *tava*; vgl. die Bemerkung zu 121.
333. B. MS. *navikkī*. P. kein Name, falls er nicht in *niścitaṃ* (BB *niścayaṃ*) stecken sollte.
334. B. MS. *mālī*. P. *mālinī*. Die beiden Namen sind natürlich identisch. G hat *prcchakā*.
341. B. MS. *śaktī*. P. kein Name.
342. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
343. B. MS. *mālī*. P. kein Name. In G wiederum *prcchakā*.
344. B. MS. *śāpaṭa*. P. *śakaṭī*. Für *śakaṭī* liest BB *śakaṭo*. Beide Formen sind zweifellos verderbt aus *śāpaṭā*, der Femininform zu *śāpaṭa*. Den Beweis liefert die Fassung in G: *trikaṃ pūrvam catuṣkau dvau drśyate tava saṃpadā*, wo für *saṃpadā* natürlich *śāpaṭā* zu lesen ist. Wahrscheinlich steckt *śāpaṭa* auch in dem stark verderbten Verse der Rezension des Bower Manuscripts: *dhanadhānyaś ca te pūrṇṇā asti sarvasya saṃpadā*.
411. B. MS. *kārṇa*. P. *kāraṇī*. So liest Hoernle, Bower Manuscript, S. 220. LE und LU lesen *kāraṇam*, das sich auch in G findet. Eine Handschrift hat nach Hoernle *vr̥ṣa*. BA und BB haben keinen Namen, da sie den Versschluß geändert haben. Daß *kāraṇī*, das natürlich auf *kārṇa* zurückgeht, die richtige Form ist, beweist die Lesart *patitā* für *patitaṃ* in BA und LE. Es

hat Geschlechtswechsel stattgefunden wie in den oben angeführten Fällen.

412. B. MS. *bhadrā*. P. kein Name.

413. B. MS. *śaktī*. P. *śakti*, fem.

414. B. MS. *kūṭa*. P. *kūṭa*. Der Vers lautet in allen von Schröter benutzten Handschriften richtig: *daivānukūlyataḥ sādhu kūṭo 'yaṁ patitas tava*. Schröter hat fälschlich *sādhu kūṭo* zu *sādhukṛto* verändert.

421. B. MS. *bhadrā*. P. kein Name.

422. B. MS. *preṣyā*. P. *preṣya*. Die richtige Lesart *preṣyo 'yaṁ patitas tava* steht in BA, Schröter hat die falsche Lesart von LE und LU *prekṣyo 'yaṁ* in den Text gesetzt. In G findet sich die Femininform *prekṣā* (*prekṣeyaṁ patitā tava*), die natürlich in *preṣyā* zu verbessern ist. Der Wechsel des Geschlechts ist wie in den oben angeführten Fällen.

423. B. MS. *vahula*. P. kein Name.

424. B. MS. *vṛṣa*. P. kein Name.

431. B. MS. *śaktī*. P. *śakaṭa*, n. BB liest aber *śakaṭo*, LU *śakunaṁ* für *śakaṭaṁ*. Unter 344 haben wir *śakaṭi*, *śakaṭa* als Verderbnis von *śāpaṭā* kennengelernt, hier ist *śakaṭa* offenbar aus *śaktī* verderbt. Dafür spricht auch, daß in der Fassung von LU: *eṣa āyaḥ pradhānas tu śakunaṁ nāmnā manoramam* ein zweisilbiger Name durch das Metrum gefordert wird.

432. B. MS. *vahula*. P. kein Name.

433. B. MS. *mālī*. P. *mārjanī*. Da unter 334 dem *mālī* des B. MS. ein *mālinī* in P. entspricht, so hege ich keinen Zweifel, daß *mārjanī* aus *mālinī* verderbt ist.

434. B. MS. *śāpaṭa*. P. *saphalā*. Auch hier ist *saphalā* sicherlich aus *śāpaṭā* verderbt. Für die Femininform vergleiche die Bemerkungen zu 344.

441. B. MS. *kūṭa*. P. *kūṭa*. Der richtige Name steht in BA; LE und LU lesen *'dhruvo*, BB *kaṣṭo* für *kūṭo*. G hat *prcchakā*, andere Handschriften nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 216, *krakacaḥ*.

442. B. MS. *vṛṣa*. P. *vṛṣa*. Der Name steht auch in G und in der Rezension des Bower Manuscripts.

443. B. MS. *śāpaṭa*. P. *vāmā*.

444. B. MS. *caṇṭayāṇṭa* (?). P. kein eigentlicher Name, die drei Vieren werden aber als die drei weisen Stiere bezeichnet (*vṛṣabhāś ca trayo yatra patitās te vicakṣaṇāḥ*).

Die Namen der Würfe in der Pāsakakevalī sind also, wenn man von dem Geschlechtsunterschied und kleinen Verschiedenheiten im Bildungssuffixe absieht, in 18 Fällen denen des ersten Orakels im Bower Manuscript völlig gleich, in zwei Fällen so ähnlich, daß ihr Zusammenhang noch deut-

lich erkennbar ist (113 *ciñciñi* für *cuñcuṇa*; 411 *kāraṇi* für *karṇa*). In 16 Fällen fehlt der Name, doch besteht bei 121, 332, 333 der Verdacht, daß er erst durch handschriftliche Verderbnis geschwunden ist. In 13 Fällen braucht die Pāśakakevalī die Namen anders. Zum Teil werden wir es auch hier mit handschriftlichen Verderbnissen zu tun haben; so bei 223 *kūṭa* (aber handschriftlich auch *vātsā*) für *sajā* und vielleicht daher auch bei 232 *kūṭa* für *sajā*. In anderen Fällen aber scheinen schon Versehen des Verfassers selbst vorzuliegen; so, wenn er *duṇḍubhi* (eigentlich 132, 213, 231, 321) für 142, 211, 212, 233, 331 verwendet, *vr̥ṣa* (eigentlich 244) für 144, *vr̥ṣa* (eigentlich 244) oder *duṇḍubhi* (eigentlich 231) für 241, *kartarī*, falls dieses aus *kharī* entstellt ist, (eigentlich 121) für 321, *bahulā* (eigentlich 324) für 322. Auch bei *duṇḍubhi* (eigentlich 132 und 321) für 131 und 311 liegt vielleicht ein Versehen des Verfassers vor; *duṇḍubhi* könnte aber auch aus dem zu erwartenden *cuñcuṇa* verderbt sein. In 16 Fällen endlich hat die Pāśakakevalī neue Namen. Von diesen sind aber die meisten sicherlich nur Verderbnisse; so 112 (und wahrscheinlich auch 321) *kartarī* für *kharī* (oder *gardabhī*), 122 *vāsa* (*pāśa*) für *pāñcī*, 221 *patrī* für *pāñcī*, 224 *praśna* für *preṣya*, 324 *saphalā* für *bahulā*, 344 *śakaṭī* für *śāpaṭā*, 431 *śakaṭa* für *śaktī*, 433 *mārjanī* für *mālinī*, 434 *saphalā* für *śāpaṭā*. Es bleiben sechs Namen: 111 *śobhana* anstatt *kālaviddhi*, 133 *manthin* (Konjektur) anstatt *kāṇa*, 134 *viṣaya* anstatt *śaktī*, 313 *pātrika* anstatt *kāṇa*, 323 *tripadī* anstatt *viṣī*, 443 *vāmā* anstatt *śāpaṭa*. Bei dem verwahrlosten Zustande, in dem sich der Text der Pāśakakevalī befindet, ist die Frage, ob wir es hier tatsächlich mit neuen Namen oder nur mit falschen Lesungen und Schreibfehlern zu tun haben, zur Zeit überhaupt nicht zu lösen. Es bedarf dazu der Heranziehung eines viel größeren handschriftlichen Materiales als es Schröter für seine Ausgabe benutzt hat; vor allem müßte die durch G repräsentierte zweite Rezension des Werkes vollständig vorliegen.

Wie immer aber auch das Urteil über diese letzte Gruppe von Namen lauten mag, die in dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes vorkommenden Namen sind jedenfalls für uns von großem Interesse, weil sie nicht bloße Erfindungen der professionellen Wahrsager sind, sondern Ausdrücke, die von altersher beim eigentlichen Würfelspiele üblich waren. Das wird durch das Vidhurapanditajātaka bewiesen, wo eine Reihe dieser Namen wiederkehrt. In der Prosaerzählung werden *mālī*¹⁾, *sāvṛṇī*²⁾, *lakṣa*, *śaktī* und *bhadrā* als Beispiele von *āyasa* genannt; in den Gāthās werden außer diesen³⁾ noch die beiden *kākas* (*dhruv kākā*), *maṇḍakā*, *rati*, *raṇa*, *raṇa* *phāṭa*

¹⁾ So in den singhalesischen Handschriften, in der bühnensprache 321.

²⁾ Die singhalesischen Handschriften haben *śavṛṇī*, das Sanskrit *sāvṛṇī* *sāvṛṇam*.

³⁾ Die Abweichungen zwischen den Formen der Gāthās und der Prosaerzählung sind unbedeutend. Das Metrum wegen wird in den Gāthās *śaktī* statt *śakti*, *bhadrā* statt *bhadraka* neben *bhadrā* gebraucht. Für *śavṛṇī* und *lakṣa* sind in den Gāthās *śavṛṇī* und *lakṣa* statt *śavṛṇī* und *lakṣa* gebraucht.

und *titthirā*, also im Ganzen zwölf, aufgeführt. Von diesen lassen sich *mālī*, *sāvaṭa*, *bahula* und *bhadrā* ohne weiteres mit den Namen *mālī* (*mālinī*), *śāpaṭa*, *vahula* (*bahula*) und *bhadrā* (*bhadra*) der Würfel-Orakel identifizieren. *P. santi* ist wahrscheinlich in *sattī* zu verbessern und reflektiert sk. *śaktī* (*sakti*). Möglicherweise ist aber auch für *duve kākā duve kāṇā* zu lesen und *kāṇā* dem *karṇa* und *kāṇa* des ersten Orakels gleichzusetzen. Die übrigen Namen haben in den Orakeltexten keine Entsprechung.

Eine weitere Frage ist es, ob die Namen, die sich gleichlautend in dem Jātaka und in den Würfel-Orakeln nachweisen lassen, in beiden Werken die gleichen Würfe bezeichneten. Nach dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes bezeichnet *mālī* 343, *śāpaṭa* 443, *vahula* 324, *bhadrā* 421 und die jedesmaligen Permutationen dieser Gruppen. Nach der Gāthā heißt ein 'Achter' (*aṭṭhaka*) *mālīka*, ein 'Sechser' (*chaka*) *sāvaṭa*, ein 'Vierer' (*catukka*) *bahula*, ein 'aus der Verbindung zweier Verwandter bestehender' (*dvibandhusandhika*) *bhadraka*. Ich muß gestehen, daß mir die letzteren Angaben unverständlich sind, und daß es mir unmöglich ist, sie mit denen der Orakeltexte in Einklang zu bringen. Ebensowenig verstehe ich die Behauptung, die sich sowohl in der Prosa des Jātaka wie in den Gāthās findet, daß es 24 Würfe (*āya*) gebe, da sich weder bei drei noch bei einer größeren oder geringeren Anzahl von *pāśakas* und einerlei, ob man die Gesamtsumme oder die Kombinationen der Augenzahlen als Wurf betrachten will, je 24 verschiedene Würfe ergeben können. Auffällig ist auch, daß in der Gāthā, die doch offenbar eine Aufzählung der *āyas* enthalten soll, nur zwölf mit Namen genannt werden.

Wir müssen uns also darauf beschränken, zu konstatieren, daß die Bedeutung dieser Namen, sei es zeitlich, sei es lokal, verschieden war; die Tatsache, daß sie alte Spielausdrücke sind, wird aber durch eine Stelle des Mṛcchakatika erhärtet. Dort klagt der Masseur, der seine zehn Goldstücke im Würfelspiele verloren hat (II, 1):

navabandhanamukkāe via gaddahīe hā tāḍido mhi gaddahīe |

Aṅgalāamukkāe via sattīe Ghaḍukko via ghāḍido mhi sattīe ||

'Ach, ich bin geschlagen von der *gaddahī* wie von einer Eselin, die eben von der Fessel befreit ist; ich bin getötet von der *sattī* wie Ghaṭotkaca von dem Speere, den der Aṅgakönig schleuderte.' Prṭhvīdhara erklärt in seinem Kommentare *gaddahī* und *sattī* als Synonyme von *kapardaka*; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier um Würfe handelt¹⁾, und daß *sattī* mit dem *śaktī*, *gaddahī*, 'Eselin', mit dem gleichbedeutenden *khari* des Würfel-Orakels identisch sind.

und *sāvaṭa* zu lesen. Das Geschlecht schwankt bei den *a*-Stämmen bisweilen zwischen Maskulinum und Neutrum: *mālīko* neben *mālīkaṃ*, *sāvaṭo* neben *sāvaṭaṃ*, *bahulo* neben *bahulaṃ*. Ebenso steht neben *bhadrā* *bhadrakaṃ*.

¹⁾ Vgl. den ähnlichen V. II, 9, auf den wir noch zurückkommen werden.

Wenn sich die Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, somit auch für das Mahābhārata nicht erweisen läßt, so tritt für ihr verhältnismäßig hohes Alter doch noch ein anderes Zeugnis ein. In II, 1, 10 lehrt Pāṇini, daß *akṣa*, *śalākā* und ein Zahlwort mit *pari* zu einem Avyayībhāva-Kompositum verbunden werden (*akṣaśalākāsamkhyāḥ pariṇā*). Dazu ist uns im Mahābhāṣya eine Kārikā erhalten:

akṣādayas tṛtīyāntāḥ pūrvoktasya yathā na tat |
kitavavyavahāre ca ekatve 'kṣaśalākayoḥ ||

‘In der Redeweise der Spieler (werden) *akṣa* usw. im Instrumental (mit *pari* komponiert, um auszudrücken), um wieviel (der Wurf) anders ist als der vorher gesagte, *akṣa* und *śalākā* (jedoch nur, wenn sie) im Singular (stehen)¹.’

Man sagt also *akṣapari* für **akṣeṇa pari*²) ‘um einen Würfel anders’, *śalākāpari* für **śalākayā pari* ‘um ein Spänchen anders’, *ekapari* für **ekena pari* ‘um eins anders’, usw. Wir werden auf diese Regel bei anderer Gelegenheit noch zurückzukommen haben; hier kommt nur der Ausdruck *pūrvoktasya* in Betracht, aus dem mir hervorzugehen scheint, daß der Verfasser der Kārikā eine Art des Würfelspieles kannte, bei der es, ebenso wie bei dem Spiele im Jātaka, darauf ankam, einen vorher bestimmten Wurf zu werfen³).

Die Ayas und ihre Namen.

Außer den besprochenen Namen von *āyas* begegnet uns in der vedischen, epischen und klassischen Literatur des Sanskrit und des öfteren auch im Pali noch eine Reihe von hierhergehörigen Ausdrücken, deren wahre Bedeutung, wie ich glaube, bisher vielfach verkannt worden ist. Es sind *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*, *abhibhū*, *akṣarāja* und *āskanda*. Nach den Petersburger Wörterbüchern sind *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *kali* die Namen desjenigen Würfels oder derjenigen Würfelseite, die, der Reihe nach, mit 4, 3, 2 oder einem Auge bezeichnet ist⁴); *abhibhū* und *āskanda* werden dort als ‘ein bestimmter Würfel’ erklärt⁵). Die Annahme, daß die einzelnen Würfel

daß Kali nach zwölfjährigem Warten in Nala eingefahren ist, und, nach dem weiteren Verlauf der Geschichte zu schließen, bleibt er offenbar auch bis zu dem Augenblick in ihm, wo Nala bei dem Vibhītakabaum von Rūpama das *akṣaḥṛdaya* empfängt. In III, 59, 4—6 aber sehen wir ihn plötzlich sich wieder außerhalb Nalas bewegen und in den *vṛṣa* verwandeln. Roths Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen (ZDMG. II, 124), scheint mir nicht geglückt.

¹) Ich habe mich bei der Übersetzung der Regel des Rates Kielhorns zu erfreuen gehabt.

²) Die Ausdrücke **akṣeṇa pari*, **śalākayā pari*, **ekena pari*, usw. werden in der wirklichen Sprache nie gebraucht, da dafür stets die Komposita eintreten.

³) Patañjali unterdrückt bei seiner Erklärung das *ukta*: *ayathājāṭīyake dyotyē | akṣeṇedaṁ na tathā vṛttaṁ yathā pūrvam iti*.

⁴) Im größeren PW. wird unter *dvāpara* die erste Alternative als die wahrscheinlichere bezeichnet.

⁵) Nach dem kleineren PW. ist *āskanda* die Bezeichnung des vierten Würfels.

verschiedene Augenzahlen hatten, ist durch nichts gerechtfertigt, und damit fällt auch die Vermutung fort, daß jene Namen bestimmte Würfel bezeichnen könnten. Für die zweite Vermutung, daß sie sich auf die Würfelseiten beziehen, lassen sich allerdings auch einheimische Zeugnisse anführen. Sowohl Nilakanṭha zu Mbh. IV, 50, 24¹⁾ als auch Ānandagiri in seinen Erläuterungen zu Śaṅkaras Kommentar zu Chāndogya-Upaniṣad IV, 1, 4²⁾ erklärten *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *kali* in diesem Sinne. Diese Erklärung ist aber nicht nur an einigen Stellen unmöglich³⁾, sondern steht auch, wie wir sehen werden, in direktem Widerspruch zu anderen Angaben, und da sich außerdem nachweisen läßt, daß Nilakanṭha an anderen Stellen jene Ausdrücke vollkommen mißverstanden hat, so glaube ich, daß wir in diesem Falle den Worten der beiden Kommentatoren keinen Glauben zu schenken brauchen. Wir müssen also versuchen, die Bedeutung der Namen aus den Texten selbst zu ermitteln.

Dafür ist nun zunächst eine Reihe von Stellen von Wichtigkeit, in denen *kṛta*, *tretā* usw. als *ayas* bezeichnet werden. Taittirīyas. IV, 3, 3, 1—2 werden gewisse Backsteine mit allerlei Dingen identifiziert. Unter anderem heißt es dort, die östlichen seien unter den *ayas* das *kṛta*, die südlichen die *tretā*, die westlichen der *dvāpara*, die nördlichen der *āskanda*, die in der Mitte befindlichen der *abhibhū*. Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1 wird der *caturṣṭoma* das *kṛta* unter den *ayas* genannt. Śatapathabr. V, 4, 4, 6 wird beschrieben, wie dem König fünf Würfel in die Hand gegeben werden; daran wird die Bemerkung geknüpft: *ēṣa rā ayān abhibhūr yat kalir ēṣa hi sarvān ayān abhibhavati*, 'dieser *kali* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'⁴⁾. Dagegen heißt es Chāndogya-Up. IV, 1, 4; 6: *yathā kṛtāya vijitāyādhare 'yāḥ samyanty evam enaṁ sarvaṁ tad abhisameti yat kinca prajāḥ sādhu kurranti*, 'wie dem *kṛta*, wenn man mit ihm gesiegt hat⁵⁾, die niedrigeren *ayas* zufallen, so fällt diesem (Raikva) alles zu, was immer die Geschöpfe Gutes tun'.

Was ist nun *aya*? Ein einfaches Synonym von *akṣa*, also 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, kann es meines Erachtens

¹⁾ *Kramcāikadvitricaturāṅkāṅkitaiḥ pradeśair aṅkacatuṣṭayavān pāśo bhavati | tatraikāṅkaḥ kalir dvyaṅko dvāparas tryaṅkas tretā caturaṅkaḥ kṛtam.*

²⁾ Nach der umständlichen Erklärung von *kṛta*, die ich hier übergehe, fährt Ānandagiri fort: *akṣasya yasmin bhāge trayo 'ṅkāḥ sa tretānāmāyo bhavati | yatra tu dvāv aṅkau sa dvāparanāmakaḥ | yatraiko 'ṅkaḥ sa kalisamjña iti vibhāgaḥ.*

³⁾ Ich brauche nur auf G. 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka zu verweisen.

⁴⁾ Kürzer drückt sich das Taittirīyabr. an der entsprechenden Stelle (I, 7, 10, 5) aus; hier heißt es in bezug auf jene Würfel nur: *ete vai sarve 'yāḥ*, 'dies sind alle *ayas*'.

⁵⁾ Diese Fassung von *vijitāya*, die auch Deußen in seiner Übersetzung vertritt, halte ich für die richtige. Da man, wie aus Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1 hervorgeht, *kṛtaṁ vijināti*, 'er siegt mit dem *kṛta*', sagte, so konnte man auch von einem *kṛto vijitaḥ* in der angegebenen Bedeutung reden. Böhtlingks Konjekturen *vijitvarāya* ist also falsch. Ebensowenig hat meiner Ansicht nach *vijita* etwas mit dem in Rv. I, 92, 10; II, 12, 5 erscheinenden Wort *vij* zu tun, wie es Deußen für möglich hält.

unmöglich sein, da *kṛta* usw. dann die Namen verschiedener Würfel sein müßten, die Annahme einer Verschiedenheit der Würfel aber, wie schon vorhin bemerkt, unberechtigt ist. Taittirīyas. IV, 3, 3, 1—2 faßt Sāyaṇa das Wort als Weltalter (*ayā*¹⁾ *yugaviśeṣaḥ*), und nicht nur *kṛta*, *tretā* und *dvāpara*, sondern sogar *āskanda* und *abhibhū* sollen die Namen von Weltaltern sein²⁾. Es braucht eigentlich kaum gesagt zu werden, daß diese Deutung völlig verfehlt ist. Daß *aya* ein Ausdruck sein muß, der sich auf das Würfelspiel bezieht, geht schon aus Śatapathabr. V, 4, 4, 6 und den aus dem Taittirīyabrāhmaṇa und der Chāndogya-Upaniṣad angeführten Stellen hervor; es wird weiter bewiesen durch Vājasaneyis. XXX, 8, wonach der Spieler beim Puruṣamedha den *ayas* geweiht wird (*ayebhyaḥ kitavam*)³⁾, und Av. IV, 38, 3, wo die beim Würfelspiel helfende Apsarā 'sie, die mit den *ayas* umher tanzt', heißt. Die richtige Erklärung gibt Sāyaṇa in seinem Kommentar zu der letztgenannten Stelle. Er umschreibt dort *ayaiḥ* durch *akṣagatasamkhyāviśeṣaiḥ kṛtādisabdavācyaiḥ* und bemerkt weiter: *ekādayaḥ pañcasamkhyāntā akṣaviśeṣā ayāḥ*⁴⁾. Das Spiel, um das es sich hier handelt, werden wir noch genauer kennen lernen; wir werden sehen, daß es dabei darauf ankommt, nicht eine bestimmte Zahl von Augen, sondern eine bestimmte Zahl von Würfeln zu werfen. Diese Würfelzahl, die sich beim Würfeln ergibt, heißt nach Sāyaṇa *aya*. *Aya* bedeutet also Wurf, wenn man darunter das Ergebnis des Würfeln versteht, und es liegt so die Vermutung nahe, daß *aya* das gleiche Wort ist wie das *āya* des Jātaka und der Pāsakakevalī. Bewiesen wird die Identität durch das Jyotiṣa, wo wir tatsächlich *āya* als Bezeichnung der Zahl 4 — natürlich mit Rücksicht auf die Gruppe *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali* — finden⁵⁾. Somākara erklärt hier allerdings *āya* als Weltalter und beruft sich dabei auf das Wort der *śruti*: *kṛtam āyānām*. Das ist aber sicherlich ein ungenaues Zitat und gemeint ist die oben angeführte Stelle aus dem Śatapathabrāhmaṇa (XIII, 3, 2, 1: *kṛtenāyānām*), wo, wie ich gezeigt zu haben glaube, *aya* gerade Wurf bedeuten muß.*

Die Bedeutung 'Wurf' paßt nun für *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*, *abhibhū*

¹⁾ Nach dem Herausgeber des Textes in der Bibl. Ind. steht in allen Handschriften *ayā*, nicht *ayaḥ*.

²⁾ *Ā samantāt skandanam dharmasya śoṣanam yāsmiṇ kalau* (MSS. *kālo*) *so 'yam āskandaḥ; kṛtsnam dharmam abhibhavatīty abhibhūḥ kaliyugāvasānakālaḥ*.

³⁾ In Taittirīyabr. III, 4, 1, 5 ist daraus *avebhyaḥ* (Sāyaṇa: *rakṣābhīmānibhyaḥ*) *kitavam* geworden.

⁴⁾ Wiederholt, aber mit der Variante *akṣaviśayā*, im Kommentar zu Av. VII, 114, 1. Dasselbe meint Sāyaṇa offenbar, wenn er Śatapathabr. V, 4, 4, 6 kurz sagt: *ayaśabdo 'kṣavūcī*. Es kann kaum seine Absicht gewesen sein, *aya* als Synonym von *akṣa* zu bezeichnen, da er unmittelbar vorher die einzelnen *ayas* *kṛta* und *kali* richtig beschreibt.

⁵⁾ Weber, Über den Vedakalender Namens Jyotiṣam. Phil.-hist. Abh. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin, 1862, S. 47f.

und *āskanda* auch an allen übrigen Stellen, wo jene Ausdrücke erscheinen¹⁾. Bei der Beschreibung des Puruṣamedha in der Vājasaneyisaṃhitā (XXX, 18) heißt es, daß der *kitava* dem *akṣarāja*, der *ādinavadarśa* dem *kṛta*, der *kalpin* der *tretā*, der *adhikalpin* dem *dvāpara*, der *sabhāsthāṇu* dem *āskanda* geweiht sei. Die Erwähnung von *akṣarāja* macht es zweifellos, daß sich auch die folgenden vier Ausdrücke *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *āskanda* nicht etwa auf die Weltalter, sondern auf die *ayas* beziehen, und daß die Opfermenschen, die ihnen geweiht werden, Personen sind, die etwas mit dem Würfelspiele zu tun haben, wenn es auch unmöglich ist, ihre Funktionen im einzelnen anzugeben²⁾. Das gleiche gilt für die Parallelstelle in Taittirīyabr. III, 4, 1, 16, wonach der *kitava* dem *akṣarāja*, der *sabhāvin* dem *kṛta*, der *ādinavadarśa* der *tretā*, der *bahiṣad* dem *dvāpara*, der *sabhāsthāṇu* dem *kali* geweiht wird, obwohl Sāyaṇa *kṛta* usw. als die Namen der Weltalter deutet³⁾. Mbh. IV, 50, 24 rühmt Aśvatthāman den Arjuna als einen Mann, der vom Würfelspiel wohl nicht viel verstehe, aber ein Held in der Schlacht sei, und sagt: 'Nicht Würfel wirft das Gāṇḍīva, nicht *kṛta* und nicht *dvāpara*; flammende scharfe Pfeile wirft das Gāṇḍīva, bald hier, bald dort.' Und ganz ähnlich sagt Kṛṣṇa Mbh. V, 142, 6f. zu Karṇa: 'Wenn du den Weißrossigen, dessen Wagenlenker Kṛṣṇa ist, im Kampfe wahrnehmen wirst, wie er Indras Geschoß schleudert und die beiden anderen, das des Agni und das der Maruts, und das Getöse des Gāṇḍīva, dem Donner des Blitzes vergleichbar, dann wird nicht *tretā* mehr sein, nicht *kṛta* und nicht *dvāpara*.' Die folgenden Verse enthalten Variationen desselben Gedankens in bezug auf Yudhiṣṭhira, Bhīmasena, Arjuna und die Zwillinge; der Nachsatz lautet jedesmal (9. 11. 13. 15):

na tadā bhavitā tretā na kṛtām dvāparam na ca.

Nilakaṇṭha bringt es selbst in diesem Falle fertig, *tretā*, *kṛta* und *dvāpara* auf die Weltalter zu beziehen!

Zu diesen Belegen stellen sich aus dem späteren Sanskrit zwei Stellen des Mṛcchakaṭīka. II, 12a sagt Darduraka zu Māthura: *are mūrkhā nanv ahaṃ daśa suvarṇān kaṭakaraṇena prayacchāmi*, 'du Dummkopf, warum

¹⁾ Eine Reihe von Belegen für *kṛta* und *kali* aus der Ritualliteratur, wie Taittirīyabr. I, 5, 11, 1; Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 18. 19; Baudhāyana, Śrautas. II, 9; Kauśikas. XVII, 17, auch Chāndogya-Up. IV, 3, 8, übergehe ich hier, da wir auf sie später noch genauer einzugehen haben werden.

²⁾ Der Kommentator Mahīdhara versagt hier gänzlich. Er erklärt *kitavam* durch *dhūrtam*, *ādinavadarśam* durch *ādinavo doṣas taṃ paśyati tathābhūtam*, *kalpinam* durch *kalpakam*, *adhikalpinam* durch *adhikalpanākartāram*, *sabhāsthāṇum* durch *sabhāyām* *sthiram*; er gibt also außer im ersten Falle nur etymologische Erklärungen.

³⁾ Was die Namen der Opfermenschen betrifft, so erklärt Sāyaṇa *kitavam* durch *dyūtakuśalam*, *sabhāvinam* durch *dyūtasabhāyā adhiṣṭhātāram*, *ādinavadarśam* durch *maryādāyām devanasya draṣṭāram parīkṣakam*, *bahiṣadam* durch *bahiṣadanaśīlam* *svayam adīvyantam*, *sabhāsthāṇum* durch *adevanakāle 'pi sabhām yo na muñcati so 'yam stambhasamānatvāt sabhāsthāṇuḥ | tam.*

sollte ich nicht zehn Goldstücke riskieren, um das *kaṭa* zu machen'. *kaṭa* ist hier, wie das Pali zeigt, nichts weiter als die volkssprachliche Form für sk. *kr̥ta*. II, 9 sagt derselbe Darduraka:

tretāhṛtasarvasvaḥ pāvarapatanāc ca śoṣitaśarīrah |
narditadarsitamārgaḥ kaṭeṇa vinipātito yāmi ||

‘Durch die *tretā* aller Habe beraubt, den Körper ausgedörrt durch den Fall des *pāvara*, durch den *nardita* meiner Wege gewiesen, durch das *kaṭa* zu Fall gebracht, gehe ich dahin.’ Die *tretā* hat hier ihren alten Namen bewahrt; *pāvara* geht auf **bāvara* aus *dvāpara* zurück; *kaṭa* ist wiederum sk. *kr̥ta*. *Nardita* dürfen wir daher mit Sicherheit dem *kali* gleichsetzen, dessen Name auch sonst schwankt. Denn da es Śatapathabr. V, 4, 4, 6 von *kali* heißt, daß er die *ayas* beherrsche (*abhibhūḥ*; *abhibhavati*), so kann auch der in Taittirīyas. IV, 3, 3, 2 genannte *abhibhū* nur der *kali* sein, und wenn wir weiter die Reihe *kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda*, *abhibhū* mit der in Vājasaneyis. XXX, 18 vorliegenden Reihe *akṣarāja*, *kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda* vergleichen, so ergibt sich, daß *akṣarāja* gleich *abhibhū* und damit wiederum gleich *kali* ist. Dem steht allerdings Taittirīyabr. III, 4, 1, 16 gegenüber, wo *akṣarāja* in der Liste neben *kali* erscheint. Da aber bei der Bedeutungsähnlichkeit der Namen an der Identität von *abhibhū* und *akṣarāja* kaum zu zweifeln ist und *abhibhū* sicherlich den *kali* bezeichnet, so glaube ich, daß wir auf diese Stelle kein Gewicht zu legen brauchen; der Verfasser hat einfach alle *aya*-Namen, die er kannte, zusammengestellt, ohne zu beachten, daß *akṣarāja* und *kali* identisch sind. Meiner Ansicht nach sind also *kali*, *abhibhū*, *akṣarāja* und *nardita* Synonyma, und wir haben es nicht, wie es zunächst den Anschein haben könnte, mit sieben oder gar acht verschiedenen *ayas* zu tun, sondern mit einer Gruppe von vieren (*kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*) oder von fünf (=*kali*, *kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda*).

Auch im Pali sind von den *aya*-Namen wenigstens *kali* und *kaṭa* (= sk. *kr̥ta*) öfter belegt. Beide begegnen uns in G. 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka, wo es von dem König heißt, daß er *kali*, von Puṇṇaka, daß er *kaṭa* erlangte¹). Mehrere Male (Saṃyuttanik. VI, 1, 9, 7; Aṅguttaranik. IV, 3, 3; X, 89, 3; Suttanip. 658. 659) finden sich im Suttapīṭaka die beiden Gāthās:

yo nindiyam pasamsati tam vā nindati yo pasamsiyo |
vicināti mukhena so kalim kalinā tena sukham na vindati ||
appamattako²) ayaṃ kali yo akkhesu dhanaparājayo |

¹) Mit den Wendungen *kalim aggahesi*, *kaṭam aggahī* und den unten angeführten Komposita *kaliggaha*, *kaṭaggaha* vergleiche die Ausdrücke *kr̥tam gr̥hṇāti*, *kalim gr̥hṇāti*, die in der Kāśikā zur Umschreibung der von Pāṇini in III, 1, 21 gelehrtten Bildungen *kr̥tayati*, *kalayati* dienen. Das in derselben Regel gelehrt *halayati* wird in der Kāśikā analog durch *halim gr̥hṇāti* erklärt, was auf die Vermutung führt, daß auch *hali* ein Wurfname sei. Sollte es vielleicht mit dem *hali* (v. l. *hili*) zusammenhängen, das im Devīmantra in den Einleitungen zur Pāśakakevalī (Schröter a. a. O. S. 17—19) erscheint?

²) Suttanip., Aṅguttaranik. *appamatto*.

sabbassāpi sahāpi attanā |

ayam eva mahantataro¹⁾ kali yo sugatesu manam padosaye ||

‘Wer den Tadelnswerten preist oder den tadelt, der preisenstwert ist, der wirft mit dem Munde den *kali*; infolge dieses *kali* findet er das Glück nicht.’

‘Unbedeutend ist der *kali*, der bei den Würfeln Verlust des Einsatzes (*bringt*). sei es auch der ganzen (*Habe*) samt der eigenen Person. Das ist der größere *kali*, wenn einer schlechte Gesinnung gegen Gute zeigt.’

Wie in dem letzten Verse, so wird auch Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170) der *kali*-Wurf (*kaliggaha*), mit dem der Spieler den Sohn, die Gattin, seine ganze Habe und sich selbst verspielt, als das kleinere Übel dem *kali*-Wurfe gegenübergestellt, den der Tor tut, wenn er nach einem bösen Lebenswandel zur Hölle fährt. Im folgenden (S. 178) wird dann in der entgegengesetzten Gedankenreihe dem *kaṭa*-Wurfe (*kaṭaggaha*) gegenüber, der dem Spieler großen Gewinn bringt, der *kaṭa*-Wurf des Weisen, der nach gutem Wandel des Himmels teilhaftig wird, gepriesen. Häufig ist auch die sprichwörtliche Redensart *ubhayattha kaṭaggaho, ubhayattha kaliggaho*, ‘das ist ein *kaṭa*-, bzw. *kali*-Wurf auf beiden Seiten’. In welchem Sinne die Redensart gebraucht wird, zeigt Theragāthā 462, wo die Hetāre den Sundarasamudda zu überreden sucht, solange er jung sei, des Lebens Lust in ihren Armen zu genießen und später im Alter mit ihr zusammen in den Orden zu treten; ‘das würde ein *kaṭa*-Wurf auf beiden Seiten sein’. Weitere Belege für die Redensart bietet das Apannakasutta (60) des Majjhimanikāya (Bd. I, S. 403. 404. 406—410)²⁾.

Die Ayas in den Liedern des R̥gveda und des Atharvaveda.

Ich habe bei dem Nachweis dieser Wurfnamen in der Literatur bisher die Lieder des R̥gveda und des Atharvaveda beiseite gelassen. Daß der Name des *kali* im Atharvaveda erscheint, ist bekannt. Av. VII, 114, ein Gebet um Erfolg im Spiele, beginnt mit dem Verse:

idāṃ ugrāya babhrāve nāmo yó akṣēsu tanūvaśī |

ghṛtēna kālīm śikṣāmi sá no mṛdātīdṛṣe ||

‘Diese Verehrung³⁾ dem Furchtbaren, Braunen, der über die Würfel gebietet! Mit *ghṛta* will ich den *kali* beschenken; er möge uns bei diesem (*Spiele*) gnädig sein!’

Der *kali* ist hier, ähnlich wie im Nalopākhyāna, personifiziert. Wegen der Farbe der als Würfel dienenden Vibhītakanüsse wird er der Braune

¹⁾ Suttanip., Aṅguttaranik. X, 89, 3 *mahattaro*.

²⁾ Zwei andere Stellen, in denen *kali* erscheint, Dighanik. XXIII, 27 und Dhammapada 252, werden später besprochen werden.

³⁾ *nāmaḥ* scheint ursprünglich eine Erklärung von *idāṃ* gewesen zu sein, die später in den Text selbst eindrang. Henry, Le livre VII de l’Atharva-Véda, S. 118, will entweder *idāṃ* oder *nāmaḥ* beseitigen.

genannt. Mit dem Ausdrucke *yó akṣéṣu tanūvaśi* vergleiche man die oben angeführten Bezeichnungen *abhibhū* und *akṣarāja*.

Ich glaube nun, daß außer *kalī* auch noch ein anderer *aya*-Name in der *Ṛk*- und *Atharvasamhitā* vorkommt. Wiederholt begegnet uns hier ein Neutrum *kṛta*, für das das Petersburger Wörterbuch 'Einsatz im Spiel, Preis oder Beute eines Kampfes' als Bedeutung aufstellt. Nach Graßmanns Wörterbuch bedeutet *kṛta* 'das Gewonnene, Erbeutete'. Diese Bedeutung ist von den meisten Erklärern angenommen und noch neuerdings von Geldner zum Ausgangspunkt seiner Erklärung von *kāra* gemacht worden¹⁾. Und doch kann sie keineswegs als von vornherein sicher bezeichnet werden. Jedenfalls hat *kṛta* im späteren Sanskrit diesen Sinn nicht²⁾, und wenn er ihm für die älteste vedische Sprache gebührte, so sollten wir erwarten, daß man dort auch *dhanam kṛṇoti* oder *kṛṇute* und ähnliches für 'Geld gewinnen' sagte. Das ist aber durchaus nicht der Fall. 'Beim Spiele etwas gewinnen' wird vielmehr genau wie in der späteren Sprache durch *jī* und seine Komposita ausgedrückt³⁾. Es verlohnt sich also, die Stellen, in denen *kṛta* erscheint, einzeln zu prüfen, und ich glaube, es läßt sich zeigen, daß *kṛta* überall in den Liedern nichts anderes bedeutet, als was es im klassischen Sanskrit bedeutet, nämlich den *kṛta*-Wurf.

Ṛv. X, 42, 9 lautet:

utā prahām atidīvyā jayāti kṛtām yāc chvaghñī vicinōti kālē |
yó devākāmo ná dhānā ruṇaddhi sām it tāṁ rāyā sṛjati svadhāvān ||

Graßmann übersetzt:

'Der Spieler auch gewinnt im Spiel den Vorsprung,
wenn den Gewinnst zur rechten Zeit er einstreicht;
Wer götterliebend nicht mit Gaben knausert,
den überströmt mit Gut der Allgewalt'ge.'

¹⁾ Ved. Stud. I, 119.

²⁾ An einer Stelle hat allerdings Jolly diese Bedeutung für *kṛta* angenommen. *Nārada* XVII, 2:

sabhikaḥ kārayed dyūtaṁ deyaṁ dadyāc ca tatkr̥tam |

übersetzt er (*SBE.* XXXIII, 212f.): 'The master of the gaming-house shall arrange the game and pay the stakes which have been won'. Aber warum soll *kṛta* hier nicht einfach 'festgesetzt' bedeuten, da man in der Gesetzessprache auch *kṛtakālaḥ*, 'die festgesetzte Zeit' (*Yājñ.* II, 184), *dharmo rājakṛtaḥ*, 'die vom König festgesetzte Pflicht' (*Yājñ.* II, 186), sagt (siehe *PW.*)? Und daß das in der Tat hier der Fall ist, scheint mir *Yājñ.* II, 200 zu beweisen:

sa samyak pālito dadyād rājñe bhāgaṁ yathākṛtam |

'Der gehörig beschützte (*Herr des Spielhauses*) soll dem Könige den festgesetzten Teil geben.' Das Gewonnene ist auch bei *Yājñavalkya* stets *jīta* (II, 200 *jītam ud-grāhayeḥ jetre*; II, 201 *jītaṁ . . . dāpayet*).

³⁾ Ich verweise auf die zahlreichen Belege in Graßmanns Wörterbuch unter *jī*. Ebensowenig heißt *kṛ* im Veda 'als Kampfspreis einsetzen', wie man nach Roth und denen, die ihm folgen, annehmen müßte. 'Einsetzen' ist vielmehr *dhā*.

Ludwig: 'Und den Einsatz wird er durch glückliches Spiel gewinnen, daß er als Spieler aufhäuft Gewinn mit der Zeit; der die Götter [das Spiel] liebend mit dem Gelde nicht zurückhält, den überhäuft mit Reichtum der Göttliche.' Die letztere Übersetzung ist entschieden die bessere, da sich wenigstens ein Gedankenzusammenhang zwischen der ersten und zweiten Hälfte der Strophe erkennen läßt, den ich bei Graßmann völlig vermisste. Bei beiden Übersetzungen bereitet aber die gleiche Schwierigkeit das Wort *vicinoti*. Es hat sonst, durchaus seiner Etymologie gemäß, die Bedeutung 'ausscheiden, zerstreuen'; hier aber soll es gerade im Gegenteil 'einziehen, aufhäufen' bedeuten. Die richtige Erklärung des Wortes gibt uns Gāthā. 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka:

rājā kalim vicinam aggahesi kaṭam aggahī Puṇṇako pi yakkho |
und der oben im Suttanipāta (658) und an mehreren anderen Stellen des Kanons nachgewiesene Vers:

vicināti mukhena so kalim kalinā tena sukham na vindati ||
Hier ist es vollständig klar, daß *vici* nicht das Einstreichen des Gewinnes bedeuten kann, da es an der ersten Stelle gerade von dem unglücklich spielenden König gebraucht wird und an der zweiten sogar direkt mit *kali* als Objekt verbunden ist; als Bedeutung ist also 'die Würfel werfen, einen Wurf tun, würfeln' anzusetzen.* In der Verbindung mit *akṣa* erscheint das Wort in diesem Sinne auch im Sanskrit. In der Beschreibung der Würfelzeremonie beim Agnyādheya heißt es Maitr. S. I, 6, 11 und Mānavasrautas. I, 5, 5, 12: *tān* (nämlich *akṣān*) *vicinuyāt*. Für das Würfelspiel beim Rājasūya gibt das Kauśikasūtra die Regel (XVII, 17): *kṛtasampannān akṣān ātrīyaṃ vicinoti*, '(der König) wirft bis zum dritten die mit *kṛta* versehenen Würfel'¹⁾. Und unzweifelhaft hat *vici* die gleiche Bedeutung in Av. IV, 38, 2, wo der Spieler die Apsarā anruft:

vicinvatīm ākirāntīm apsarām sādhidevinīm |
'die werfende, die streuende, die gutspielende Apsarā'. Alle die mannigfachen Vermutungen, die die Erklärer über den Sinn dieser Stelle geäußert haben, erledigen sich, wie ich meine, durch den Hinweis auf die Gāthās und die aus der Ritualliteratur angeführten Stellen von selbst.

Bedeutet aber *vici* 'die Würfel werfen', so kann auch *kṛta* in der Strophe des Rgveda nur der *kṛta*-Wurf sein, und wir haben zu übersetzen: 'Auch den Preis wird, (den Gegner) überwürfelnd, der Spieler gewinnen, wenn er zur rechten Zeit den *kṛta*-Wurf wirft. Wer die Götter liebend mit dem Gelde nicht zurückhält, den überschüttet mit Reichtum der Gewaltige.' Der Gedanke der Strophe ist also: Wie der Spieler den Gegner besiegt und den Gewinn davon trägt, wenn er das *kṛta*, den besten Wurf, tut, so müssen auch wir nicht mit unseren Gaben knausern, sondern sehen, 'den

¹⁾ Caland, Altind. Zauberritual, S. 40, übersetzt: 'der König gewinnt beim Würfelspiel dreimal das „*kṛta*“ (wörtlich: 'er liest sich bis zum dritten (die) *kṛta*-liefernden Würfel aus'). Wir werden auf dies Sūtra noch zurückkommen.

besten Wurf zu tun', d. h. unsere Nebenbuhler um die Gunst Indras durch Schenken zu übertreffen, um den Lohn des Gottes zu erhalten. Ich will noch bemerken, daß die Strophe mit einigen Abweichungen auch im Atharvaveda vorkommt (VII, 52, 6; XX, 89, 9) und daß an der ersteren Stelle Sāyana *kṛtām* richtig durch *kṛtaśabdavācyaṁ lābhaheturam ayam* erklärt¹⁾.

Die gleiche Bedeutung muß die Redensart *kṛtām vicinoti* natürlich auch an allen anderen Stellen haben. Rv. X, 43, 5:

kṛtām nā svaghnī vī cinoti devane samvārgam yān Maghāvā sūryam jāyat |
übersetze ich: 'Wie ein Spieler den *kṛta*-Wurf auf dem Würfelplatze, warf Maghavan (den *kṛta*-Wurf), als er zusammenraffend²⁾ die Sonne gewann.' Ich habe schon oben (S. 118) bemerkt, daß Durga zu Nirukta V, 22 *devana* als Würfelplatz erklärt, und daß wir keinen Grund haben, diese Erklärung für falsch zu halten. Schon daraus würde hervorgehen, daß er *kṛta* als den Wurfnamen auffaßt, denn von dem 'Gewinn' ließe sich unmöglich sagen, daß er auf dem *adhidevana* wäre; Durga bemerkt aber auch weiter noch ausdrücklich: *yathātra kṛtādīnām dāyānām*³⁾ *madhye kitavaḥ kṛtām vicinoti . . . api nāmātra kṛtām yasmāt tato jayeyam aham ity evam*.

Rv. X, 102, 2 heißt es von der Mudgalānī:

rathīr abhūn Mudgalānī gāviṣṭau bhāre kṛtām vy āced Indrasenā ||

'Wagenlenkerin war die Mudgalānī bei dem Kampfe um Rinder; bei dem Spiele warf Indrasenā den *kṛta*-Wurf.' Hier ist 'den *kṛta*-Wurf werfen' bildlicher Ausdruck für 'gewinnen', so wie wir mit dem vom Kartenspiel genommenen Bilde etwa sagen könnten: 'sie spielte den Trumpf aus'. Man beachte vor allem, daß im Pali die Wendungen *kalim vicināti*, *ubhayattha kaliggaho*, *ubhayattha kaṭaggaho*, wie die auf S. 147 angeführten Stellen zeigen, in genau derselben Weise bildlich gebraucht werden. Was *bhara* betrifft, so hat schon Geldner (Ved. Stud. I, 119) bemerkt, daß es zunächst 'Gewinn, Sieg, Preis', und dann 'wobei Gewinn, Preis, Sieg auf dem Spiel steht, ἀγών als Wettkampf und Schlacht', aber das letztere viel seltener, bezeichne.

Hierher gehört ferner Rv. V, 60, 1:

īḷe agnīm svāvasam nāmobhir ihā prasattó vī cayat kṛtām nah ⁴⁾

Graßmann übersetzt, indem er für diese Stelle wieder eine neue Bedeutung von *kṛta* annimmt: 'Den gut'gen Agni preis' ich mit Verehrung, hierher gesetzt verteilt' er unser Opfer'; Ludwig: 'Ich flehe Agni an, der große Huld hat, mit Anbetung, hier niedersitzend verteile er unseren Ge-

¹⁾ Es ist interessant zu sehen, daß Roth ursprünglich dem Richtigen näher war als später. Im Jahre 1848 erklärte er *kṛta* hier und in Rv. X, 43, 5 als Würfelnamen: siehe ZDMG. II, 124, Anm.

²⁾ Vgl. Rv. VIII, 75, 12: *samvārgam sām rayīm jaya*.

³⁾ Sollte nicht *dāyānām* aus *āyānām* oder *ayānām* verderbt sein?

⁴⁾ Die Strophe findet sich mit Abweichungen, die hier nicht von Bedeutung sind, auch Maitrāyaṇīs. IV, 14, 11 (nach Bloomfield); Taittirīyabr. II, 7, 12, 4.

winn'; aus dem Kommentar geht hervor, daß er unter Gewinn die 'dakṣiṇā' versteht. Ich übersetze: 'Den hilfreichen Agni flehe ich an mit Verehrung; möge er gut gelaunt in dieser Sache den *kṛta*-Wurf für uns tun.' Da die Anrufung Agnis die Einleitung zu einem Liede an die Maruts bildet, so kann es sich hier nicht um ein Gebet um Glück im Spiele handeln; der Ausdruck ist auch hier wieder bildlich gemeint. Die Bewerbung um die Gunst der Maruts durch Lieder wird als Würfelspiel gedacht, und der Sänger bittet Agni, ihm zu helfen, den höchsten Wurf in diesem Spiele zu tun. Daß dies die richtige Auffassung ist, wird durch die zweite Hälfte der Strophe bewiesen:

rāthair iva prā bhare vājayadbhiḥ pradakṣiṇīn marūtān stóman ṛdhyām ||
 'Wie mit Rennwagen, die dem Preise zustreben¹⁾, (mich bewerbend), bringe ich (mein Lied) dar; rechtsgewendet möchte ich Gelingen haben mit meinem Lobliede für die Maruts.' Wie vorhin der Kampf der Sänger als ein Würfelspiel dargestellt wurde, so wird er hier mit einem Wagenrennen verglichen; die beiden höchsten Vergnügungen, die der vedische Inder kennt, erscheinen auch hier im Bilde vereint. *rāthair iva vājayadbhiḥ* ist einer der bekannten abgekürzten Vergleiche. Und daß die Inder selbst zu einer Zeit, als das Verständnis der vedischen Sprache noch nicht erloschen war, den Ausdruck *kṛtām vici* in der von mir angenommenen Bedeutung faßten, scheint mir aus dem Umstande hervorzugehen, daß die Strophe in dem Atharvaliede VII. 52 erscheint (Str. 3)²⁾. Gewiß ist, wie schon das Metrum zeigt, die Strophe in diesem Liede unursprünglich, ebenso wie die Strophen 4 (= Rv. I. 102. 4), 6 und 7 (= Rv. X. 42. 9. 10)³⁾; daß sie aber überhaupt in dieses Lied, das nichts weiter als ein Gebet um Glück im Würfelspiele ist, aufgenommen wurde, kann nur darin seinen Grund haben, daß man die Worte *vī cayat kṛtām naḥ* in dem Sinne nahm: 'möge er den *kṛta*-Wurf für uns werfen'; bei der Erklärung Graßmanns und Ludwigs fehlt ja jegliche Anspielung auf das Würfelspiel in der Strophe. Bemerkenswert ist, daß Sāyaṇa auch in diesem Falle wieder im Atharvaveda die richtige Erklärung gibt: *kṛtām kṛtaśabdavācyaṁ lābhahetum ayaṁ vī cayat vicinotu | karotv ity arthah*.

Bildlich zu nehmen ist der Ausdruck *kṛtām vici* auch in den beiden letzten Stellen. Rv. IX, 97, 58 heißt es:

tvāyā vayāṁ pāvamānena soma bhāre kṛtām vī cinuyāma śásvat |

Ich bezweifle, daß die Ṛṣis erst der Hilfe des Soma bedurften, um 'stets die in der Schlacht gemachte Beute zu verteilen' (Graßmann) oder 'alles im Kampfe gewonnene aufzuhäufen' (Ludwig). *bhara* ist wie oben 'der Wettstreit', und ich kann auch hier nur übersetzen: 'Durch dich, den

¹⁾ Über *vājayāt* vgl. Pischel, Ved. Stud. II, 71.

²⁾ Varianten sind *svāvasum*, *prasaktāḥ*, *vājáyadbhiḥ* und *pradakṣiṇām*.

³⁾ Die ursprünglichen Strophen sind in Anuṣṭubh, die unursprünglichen in Triṣṭubh; siehe Bloomfield, Atharvaveda, S. 49.

sich klärenden, o Soma, mögen wir immerdar beim Wettstreit¹⁾ den *kṛta*-Wurf werfen.'

Ṛv. I, 132, 1 schließt:

asmín yajñé ví cayemā bhāre kṛtām vājayānto bhāre kṛtām ||

Auch hier kann nicht von einem 'Verteilen der im Kampf gemachten Beute' (Graßmann) oder von einem 'Entscheiden des Gewinnes in der Schlacht'²⁾ (Ludwig) die Rede sein. Das ganze Lied I, 132 ist überhaupt kein Lied vor oder nach der Schlacht; es handelt sich vielmehr um einen Wettkampf priesterlicher Sänger. Darauf weist schon das *vājayāntaḥ*, 'nach dem ausgesetzten Preise strebend'; in V. 1 heißt es weiter, daß der Sänger *pūrvye dhāne* durch Indras Kraft unterstützt war, was nicht 'in dem alten Kampfe' (Graßmann) oder 'in früherer Schlacht' (Ludwig) bedeutet, sondern 'bei dem früheren (*Wettstreit um den*) Preis'. Ebenso heißt es in V. 5, daß unter Indras Beistand *dhāne hité taruṣanta śravasyāvaḥ*, 'bei ausgesetztem Preise', nicht etwa 'in geordneter Schlacht' (Ludwig), 'die ruhmbegierigen siegen'³⁾. Die Worte *yajñé bhāre* nehme ich im Sinne eines *rūpaka*, das im klassischen Sanskrit durch das Kompositum *yajñabhāre* ausgedrückt werden würde; vgl. V, 32, 5: *yád im . . . tāmāsi harmyé dhāḥ*, 'als du ihn in das Verließ, das Dunkel, tatest'; IV, 51, 2 *vy ū vrajāsya tāmāso dvā-roccāntīr avran*, 'die leuchtenden (*Morgenröten*) öffneten die Torflügel der Höhle, des Dunkels' usw.⁴⁾. Ich übersetze daher: 'Mögen wir bei diesem Opferwettstreit den *kṛta*-Wurf werfen, nach dem Preise strebend, den *kṛta*-Wurf beim Wettstreit.'

Wenn, wie ich zu zeigen versucht habe, *kṛta* in der Verbindung mit *vici* den *kṛta*-Wurf bedeuten muß, so werden wir dem Worte auch an den Stellen des Ṛg- und Atharvaveda, wo es in anderem Zusammenhange erscheint, dieselbe Bedeutung beilegen müssen. Beginnen wir mit den Stellen aus dem Atharvaveda, die fast alle völlig klar sind. Av. IV, 38, 1—3:

udbhindatīm sanjāyantīm apsarām sādhidevinīm |
glāhe kṛtāni kṛtvānām apsarām tām ihā huve || 1 ||
vicinvatīm ākirāntīm apsarām sādhidevinīm |
glāhe kṛtāni grhṇānām apsarām tām ihā huve || 2 ||
yāyāiḥ parinṣtyaty ādādānā kṛtām glāhāt |

¹⁾ Ich halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß *bhāra* hier geradezu das Würfelspiel bedeutet.

²⁾ Im Kommentar bemerkt Ludwig: 'entscheiden' eig. 'verteilen' im vornhinein durch Versprechen an diejenigen, die hauptsächlich Anteil am Siege haben werden, und zwar *asmín yajñe*.

³⁾ Ich bin überzeugt, daß auch an vielen anderen Stellen des Ṛgveda, wo die früheren Übersetzer an Krieg und Schlachten denken, in Wahrheit von weniger blutigen Kämpfen die Rede ist, von Rennen und Würfelspiel und Wettgesängen.

⁴⁾ Vgl. die bei Pischel-Geldner, Ved. Stud., im Index unter 'Asyndeton' angeführten Stellen, besonders II, 280ff.

sā naḥ kṛtāni sīṣatī prahām āpnotu māyāyā |

sā naḥ pāyasvaty aitu mātā no jaiṣur idām dhānam || 3 ||

‘Die siegende¹⁾, gewinnende Apsarā, die gutspielende²⁾, die die *kṛta*-Würfe in dem Wurf (*glaha*)³⁾ macht, die Apsarā rufe ich hierher.’

‘Die werfende, streuende Apsarā, die gutspielende, die die *kṛta*-Würfe in dem Wurf (*glaha*) faßt, die Apsarā rufe ich hierher.’

‘Die mit den Würfeln (*ayas*) umhertanzt, den *kṛta*-Wurf nehmend aus dem Wurf (*glaha*), die möge, für uns die *kṛta*-Würfe werfend⁴⁾, den Preis erlangen durch ihre Zaubermacht. Mit Fülle möge sie zu uns kommen; nicht mögen (*die Gegner*) diesen unseren Einsatz gewinnen.’

Sāyaṇa erklärt in allen Fällen *kṛta* richtig als *aya*. Mit dem Ausdrucke *glāhe kṛtāni grhṇānām* vergleiche man die Ausdrücke der Pali Gāthā: *kalīm aggahesi, kaṭam aggahī*. In der dritten Strophe liest Sāyaṇa und eine Handschrift *ādādhānā* (*S ādadhānaḥ*) und *śeṣantī*. Bloomfield nennt diese Lesarten schlecht⁵⁾, was aber die zweite betrifft, so ist doch darauf hinzuweisen, daß in Av. VII, 114, 5 die Handschriften der Vulgata, soweit ich sehe, ohne Ausnahme lesen:

yó no dyuvé dhānam idām cakāra yó akṣāṇām glāhanam śeṣaṇam ca |

‘(Der Gott) der uns zum Spiele dieses Geld schenkte, das *glahana* und das *śeṣaṇa* der Würfel.’ Dies *śeṣaṇa* ist sicherlich nicht von dem *śeṣantī* zu trennen, wenn auch seine Bedeutung zunächst dunkel bleibt⁶⁾.

Die Lesart *ādādhānā* hat andererseits eine Stütze in Rv. X, 34, 6:

akṣāso asya ví tiranti kāmam pratidīvne dādhatā ā kṛtāni ||

Graßmann faßt, wie Sāyaṇa, *dādhatāḥ* als Gen. Sg. und übersetzt: ‘Die Würfel steigern höher sein Begehren, was er gewonnen, setzt er ein dem Gegner.’ Ludwig übersetzt: ‘Die Würfel halten sein Verlangen hin, dem Gegner wenden den Gewinn sie zu.’ Er nimmt also *dādhatāḥ* als Nom. Pl., zu *akṣāsaḥ* gehörig. Diese Auffassung halte ich für richtig. Ich übersetze: ‘Die Würfel durchkreuzen seinen Wunsch, dem Gegenspieler zuwendend die *kṛta*-Würfe’, d. h. die gewinnenden Würfe. Auch an unserer Stelle würde *ādādhānā kṛtām glāhāt*, ‘den *kṛta*-Wurf aus dem *glaha* zuwendend’, einen guten Sinn ergeben.

¹⁾ *udbhīd* ist ein Spielausdruck, der ‘siegen, gewinnen’ bedeuten muß. Aus Sāyaṇas Erklärung *paṇabandhena dhanasya udbhedanam kurvatīm* ist nicht viel zu entnehmen. Man beachte aber, daß nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5 beim Rājasūya die Würfel den Spielern mit den Worten *audbhīdyaṁ rājñe* weggeschüttet werden.* Nach Maitr. S. IV, 4, 6 lautete der Spruch: *udbhinnaṁ rājñāḥ*.

²⁾ Mbh. V, 30, 28 wird Citrasena *sādhudevī matākṣaḥ* genannt.

³⁾ Die Übersetzung leidet unter dem Umstande, daß sich *glaha* und *aya* im Deutschen nur durch das eine Wort ‘Wurf’ wiedergeben lassen.

⁴⁾ Die Bedeutung von *sīṣatī* ist unsicher; siehe das Folgende.

⁵⁾ SBE. Vol. XLII, p. 413.

⁶⁾ Sāyaṇa erklärt es: *svīyānām akṣāṇām jayāhvasthāne ’vaśeṣaṇam*.

Für *glaha* verweise ich auf die Bemerkungen auf S. 130ff. Die Grundbedeutung des Wortes, die ich dort auf Grund von Mahābhārata-Stellen zu erweisen versucht habe, 'die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält, Wurf', stimmt, wie schon aus der Übersetzung hervorgeht, auch hier aufs beste, wenn *kṛta* als *aya*-Name gefaßt wird, und das scheint mir die Richtigkeit dieser Auffassung zu bestätigen.

In Av. VII, 52 findet sich *kṛta* außer in den unursprünglichen Strophen 3 und 6 in Strophe 2, 5, 8 und 9:

turāṇām āturāṇām viśām āvarjuṣiṇām |
samaitu viśvato bhāgo antarhastām kṛtām māma || 2 ||
ājaiṣam tvā samlīkhitam ājaiṣam utā samrūdham |
āvim vṛko yāthā mātḥad evā mathnāmi te kṛtām || 5 ||
kṛtām me dākṣiṇe hāste jayō me savyā dhītaḥ |
gojīd bhūyāsam āsvajīd dhanamjayō hiraṇyajīt || 8 ||
ākṣāḥ phālavatīm dyūvaṁ dattā gām kṣīrīṇīm iva |
sām mā kṛtāsya dhārayā dhānuḥ snārneva nahyata || 9 ||

'Möge der Besitz der Leute, seien sie reich oder nicht reich, ohne daß sie es abwenden können (?), von allen Seiten (*bei mir*) zusammenkommen; (*möge*) der *kṛta*-Wurf in meine Hand (*kommen*).'

'Ich gewann dir das *samlīkhita* ab, ich gewann auch die *samrudh*¹⁾. Wie ein Wolf ein Schaf zerzaust, so zerzause ich dir den *kṛta*-Wurf²⁾.'

'Der *kṛta*-Wurf ist in meine rechte Hand, Sieg in meine linke gelegt. Möge ich Kühe gewinnen, Rosse gewinnen, Geld gewinnen, Gold gewinnen.'

'Ihr Würfel, gebt erfolgreiches Spiel wie eine milchreiche Kuh. Versehet mich mit dem Strome des *kṛta*-Wurfes³⁾ wie (*man*) einen Bogen mit der Sehne (*versieht*).'

Auch hier erklärt Sāyaṇa in allen Fällen *kṛta* als Namen des *aya*.

Es bleiben, da Rv. X, 34, 6 schon oben behandelt ist, noch zwei Stellen aus dem Rgveda. Rv. I, 100, 9 lautet:

sā savyēna yamati vrādhataś cit sā dakṣiṇé sāmgrbhītā kṛtāni |
sā kīrīṇā cit sánitā dhānāni marútvān no bhavatu Indra ūtī ||

Die Strophe ist von Pischel, Ved. Stud. I, 218ff., behandelt worden. Er hat die Bedeutungen von *vrādhataḥ*, *sāmgrbhītā* und *kīrīṇā* festgestellt. Ich fasse auch hier *kṛtāni* als 'die *kṛta*-Würfe' und übersetze: 'Er bezwingt mit der Linken auch die Prahler, er faßt in der Rechten die *kṛta*-Würfe, er verschafft die Preise auch durch ein schlechtes (*Pferd*). Indra mit den Maruts gewähre uns Hilfe.' Krieg, Würfelspiel und Wagenrennen, die drei Dinge, mit denen der vedische Inder seine Sportlust befriedigte, sind hier also nebeneinander genannt.

¹⁾ Die Bedeutung von *samlīkhita* und *samrudh* ist völlig unklar.

²⁾ D. h. durch mein Zauberlied hindere ich dich, den *kṛta*-Wurf zu tun.

³⁾ D. h. mit einer ununterbrochenen Reihe von *kṛta*-Würfen.

Diese Strophe scheint mir für die Auffassung von zwei anderen Stellen des Rgveda von Bedeutung zu sein. Rv. VIII, 81, 1 wird Indra angerufen:

*ā tā na Indra kṣumāntam citrām grābhām sām grbhāya |
mahāhastī dākṣiṇa ||*

und Rv. IX, 106, 3 heißt es von demselben Gott:

asyed Indro mādasy ā grābhām grbhṇīta sānasim |

Die Ähnlichkeit der Ausdrücke in diesen Strophen und Rv. I, 100, 9 ist augenfällig, und ich glaube daher, daß der glänzende oder gewinnbringende 'Griff', den Indra greifen soll, nichts weiter ist als der *glaha*, der den *kṛta*-Wurf enthält. Die Aufforderung, diesen 'Griff' für den Sänger zu tun, die hier an Indra gerichtet wird, wird in Rv. V, 60, 1, wie wir sahen, an Agni gerichtet: *iḥa prasatto vi cayat kṛtām naḥ*. Daß *grābha* tatsächlich die angenommene Bedeutung haben kann, zeigt der Kommentar zu Gāthā 91 des Vidhurapanditajātaka, wo *kalim* durch *parājayaḡāham*, *kaṭam* durch *jayagāham* umschrieben wird.

Rv. VIII, 19, 10 wird von dem Manne gesagt, dem Agni zur Seite steht:

sō ārvadbhiḥ sānitā sā ripanyūbhiḥ sā śūraiḥ sānitā kṛtām ||

Da *san* und seine Ableitungen sehr häufig in Verbindung mit Wörtern wie *rāja*, *dhana*, *rai* erscheinen, so liegt es allerdings nahe, an dieser Stelle die Bedeutung 'Gewinn' für *kṛta* anzunehmen; es erscheint mir aber sehr bedenklich, um dieser einen Stelle willen eine neue Bedeutung von *kṛta* aufzustellen, und ich glaube, auch die Übersetzung: 'der erlangt durch Rennpferde, der durch preisende (Lieder?), der durch Helden das *kṛta*', ist verständlich. Das *kṛta*, das den Sieg im Würfelspiele bedingt, steht hier eben bildlich für den Sieg selbst¹⁾. Auch Sāyaṇa erklärt *kṛtam* hier als *jayādikam*. Wie nahe den vedischen Dichtern immer der Gedanke an das Würfelspiel lag, zeigt außer den angeführten Stellen auch Rv. IV, 20, 3:

śvaghñīva vajrint sanāye dhānānām tvāyā vayām aryā ājīm jayema ||

'Mit dir, o Donnerkeilbewaffneter, wollen wir siegen im Kampfe der Nebenhuhlerschaft²⁾ wie ein Würfelspieler zur Gewinnung der Preise.'

Daß die rgvedischen Dichter das *kṛta* als *aya*-Namen kannten, scheint mir nach dem bisherigen sicher zu sein. Wenn *kalī*, *tretā*, *dvāpara* im Rgveda nicht vorkommen, so ist das gewiß nur ein Zufall; denn daß man in rgvedischer Zeit genau so wie zur Zeit der Yajurveden mehrere *ayas* unterschied, geht aus Rv. X, 116, 9 hervor:

āyā iva pāri caranti devā yé asmābhyam dhanadā udbhīdaś ca ||

Sāyaṇa sagt zur Erklärung von *āyāḥ*: *ayanti karmakaraṇārtham gacchantīty ayā rtrijah karmakarā vā*, Graßmann faßt es als 'Wanderer', Ludwig als 'unablässig'. Das alles sind Bedeutungen, die im wesentlichen auf Grund der Etymologie angesetzt sind. Meines Erachtens kann *aya* nichts anderes

¹⁾ Vgl. die Nebeneinanderstellung von *kṛta* und *jaya* in Av. VII, 52, 8.

²⁾ Siehe Geldner, Ved. Stud. III, 91.

sein als was es in der späteren vedischen Literatur ist¹⁾, der 'Wurf'. Es ist zu übersetzen: 'Wie die Würfe gehen herum die Götter, die uns Geld (*oder* den Preis) geben und siegreich sind (d. h. Sieg verleihen).' Das *tertium comparationis* scheint vor allem in der Willkür zu liegen, mit der die Würfe wie die Götter bald diesen, bald jenen begünstigen. Die Prädikate, *dhanadāḥ* und *udbhīdāḥ*, die die Götter erhalten, passen bei dieser Auffassung auch auf die *ayas*. Das erstere ist ohne weiteres in seiner Beziehung auf die *ayas* verständlich; was *udbhīd* betrifft, so verweise ich auf Av. IV, 38, 1; Maitr. S. IV, 4, 6 und Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5, wo wir *udbhīd* und Ableitungen davon gerade als technische Ausdrücke des Würfelspiels kennen gelernt haben. 'Wie Quellen sprudelnd' (Graßmann) oder geradezu 'Quelle' (Ludwig) bedeutet *udbhīd* weder hier noch sonst wo im Veda; die alte Rothsche Erklärung 'durchdringend, an die Spitze kommend, überwindend' ist durchaus richtig²⁾.

Das rituelle Würfelspiel.

Wenn nun *kṛta* usw. die Namen von Würfeln sind, so haben wir uns weiter die Frage vorzulegen, welcher Art diese Würfe waren. Für diese Frage ist zunächst die Beschreibung, die Baudhāyana, Śrautas. II, 8. 9, von dem Würfelspiel beim Agnyādheya gibt, von Wichtigkeit. Eine Übersetzung der betreffenden Stelle hat schon Caland in seiner Abhandlung 'Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana', S. 17³⁾, gegeben. Nach Fertigstellung des *adhidevana* schüttet man 49 Würfel aus (*tad ekānnapañcāśato 'kṣān nivapati*). 'Darauf setzen sie sich zu vierten um die Würfel hin, der Vater und die Söhne, der Vater östlich, der älteste Sohn südlich, der zweite Sohn westlich, der jüngste nördlich. Der Vater sondert zwölf Würfel ab (*pracchinatti*)⁴⁾; daher gewinnt er. Zwölf (*sondert*) der älteste Sohn (*ab*); daher gewinnt er. Zwölf der zweite Sohn; daher gewinnt er. Die Würfel aber, die übrig bleiben, schieben sie dem jüngsten zu (*tān kanīyāmsam upasamūhanti*). Wenn nun (*nur*) zwei (*Söhne*) vorhanden sind, so nimmt der Vater zweimal (*dvirāyāmaḥ pitā*), wenn aber (*nur*) einer, so ist die Gattin die dritte. Wenn aber gar keine (*Söhne*) da sind, so nehmen beide, Mann und Frau, zweimal (*dvirāyāmau*). Dieselbe Spielregel (*gilt*) bei drei (*Spielern*), dieselbe bei zweien. Mit den Worten: '*kṛtam, kṛtam*', machen sie die Absonderung (*vyapagacchanti*)⁵⁾. Mit den Worten: 'Die Kuh ist verspielt', stehen sie auf.'

¹⁾ Ebenso Roth im PW., der aber *aya* überall als Würfel erklärt.

²⁾ Die Bedeutung 'siegreich' ergibt sich zum Teil schon aus den danebenstehenden Beiwörtern; Rv. I, 89, 1: *ā no bhadraḥ krátavo yantu viśvátó 'dabdhāso āparītāsa udbhīdāḥ*; Rv. VIII, 79, 1: *ayám kṛtnúr āgrbhīto viśvajīd udbhīd īt sōmaḥ*; Av. V, 20, 11: *śatrūṣān niśād abhimātisāhó gavéṣaṇaḥ sāhamāna udbhīd*.

³⁾ Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XII, Nr. 1.

⁴⁾ Bhavasvāmin: *prthak karoti*.

⁵⁾ Bhavasvāmin: *vyapagacchanti prthak kurvanti | vyapagamanam vyavacchedaḥ*.

Worauf es bei diesem Spiele ankommt, kann darnach nicht zweifelhaft sein. Das *kṛta* machen bei vier Spielern der Vater und die beiden ältesten Söhne, die von dem hingeschütteten Haufen je 12 Würfel nehmen, während der jüngste Sohn, der 13 Würfel nachbehält, verloren hat. Bei drei Spielern gewinnt der Vater, der 24 Würfel nimmt, und derjenige Sohn, der 12 Würfel nimmt, während der jüngste Sohn oder die Gattin, die 13 Würfel erhalten, verlieren. Und wenn nur Mann und Frau spielen, so gewinnt wieder der Vater, der 24 Würfel nimmt, während die Frau 25 erhält und verliert¹⁾. Weshalb gerade die Zahlen 12 und 24 gewinnen, während 13 und 25 verlieren, geht aus Baudhāyana selbst nicht hervor; hier treten die Erläuterungen, die Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1, gibt, ergänzend ein. Nach Āpastambas Vorschrift (V, 19, 4)²⁾ werden dem Opferherrn 100 Würfel gegeben; in V, 20, 1 wird dann nur kurz gesagt: 'Der Opferherr gewinnt mit dem *kṛta*.' Dazu bemerkt Rudradatta: 'Die Spielweisen, die den Namen *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali* führen, werden in der vedischen Stelle: *kṛtam ayānām*³⁾, *ayas* genannt. Wenn die hingeschütteten Würfel in vier Teile geteilt werden, so spricht man von *kṛta* in dem Falle, daß alle Teile gleich sind. Wenn aber am Ende drei übrig bleiben, so ist das *tretā*, wenn zwei übrig bleiben, *dvāpara*, wenn einer, *kali*. Und so sagt der Veda: Was die vier Stomas sind, das ist *kṛta*, was aber fünf, das ist *kali* (Taittirīyabr. I, 5, 11, 1). Weil es hier 100 Würfel sind, so gewinnt der Opferherr auf die *kṛta*-Weise⁴⁾.' Rudradatta hat also genau dieselbe Art des Spieles im Auge wie Baudhāyana. Wie nach ihm der Opferherr gewinnt, der 100 Würfel hat, weil diese Zahl, durch 4 dividiert, ohne Rest aufgeht, so gewinnt bei Baudhāyana der Vater, der 12 oder 24, und die älteren Söhne, die 12 Würfel haben, während bei dem Spiele mit drei oder zwei Söhnen der jüngste Sohn, bei dem mit einem oder gar keinem Sohne die Frau nach Rudradattas Ausdrucksweise *kali* haben, also verlieren, da die Zahlen ihrer Würfel, 13 oder 25, einen Rest von 1 lassen.

Das gleiche Spiel wurde im Ritual offenbar auch beim Rājasūya verwendet. Nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 18, 16ff., schüttet der *akṣāvāpa* beim Rājasūya über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhidevana* hin (*nivapet*); mit diesen sollen ein Brahmane, ein Rājanya, ein Vaiśya und ein Śūdra um eine junge Kuh spielen. In XVIII, 19, 5 heißt es dann: 'Nachdem

¹⁾ Caland a. a. O. nimmt ein wiederholtes Spielen des Vaters mit seinen Söhnen unter jedesmaligem Ausscheiden des Sohnes, der 13 Würfel bekommen hat, an. Davon vermag ich in der Beschreibung des Spieles nichts zu entdecken. Die Worte *yadi dvau bhavataḥ*, *yady ekah*, *yadi naiva bhavanti* können sich doch nur auf den Fall beziehen, daß die Familie nur aus dem Vater und zwei, bzw. einem Sohne besteht, oder daß gar keine Söhne vorhanden sind. Die Angaben über die eventuelle Beteiligung der Gattin würden ja sonst ganz unverständlich sein.*

²⁾ Dieselbe Vorschrift findet sich Maitr. Samh. I, 6, 11; Mānavasrautas. I, 5, 5, 12.

³⁾ Vgl. Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1: *kṛtenāyānām*.*

⁴⁾ Vgl. die ähnliche Stelle bei Ludwig im Kommentar zu Rv. X, 34, 6.

er mit den Worten: '*audbhidyam rājñe*' diesen vierhundert* goldene Würfel weggeschüttet und gewonnen hat (*udupya vijitya*), gibt er dem König fünf Würfel mit den Worten: *diśo 'bhy ayaṁ rājābhūt*. Damit decken sich zum Teil wörtlich die Angaben der Maitrāyaṇī Saṁhitā, IV, 4, 6: *tataś catuḥśatam akṣān avohyāha || udbhinna . rājñah || iti catvāro vai puruṣā brāhmaṇo rājanyo vaiśyaḥ śūdras teṣāṁ evainam udbhedayati tataḥ pañcākṣān prayacchann āha diśo abhy abhūd ayaṁ iti*.

Was zunächst das Hinschütten von mehr als 100 oder mehr als 1000 Würfeln betrifft, so ist daraus für das eigentliche Spiel nichts zu entnehmen. Jene Würfelmenge ist nur der Vorrat, von dem man beliebig viele zum Spiele nehmen konnte. Ähnlich wird in Āpastambas Dharmasūtra II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung der Spielhalle bestimmt, daß man Würfel in gerader Zahl, so viele nötig sind, zum Gebrauch auf den Würfelplatz hinschütten solle (*akṣān nivaped yugmān . . . yathārthān*). Wenn aber der *akṣāvāpa* vierhundert Würfel für den König wegschüttet und dadurch gewinnt, so haben wir es unzweifelhaft mit demselben Spiele wie in den beiden vorher erwähnten Fällen zu tun. Auch hier ist es eine durch 4 teilbare Zahl, die den Sieg verleiht.

Es bleibt die Angabe über die Überreichung der fünf Würfel an den König. Sie findet sich auch in Taittirīyabr. I, 7, 10, 5; Śatapathabr. V, 4, 4, 6; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 5. Was die dabei gesprochenen Worte betrifft, so stimmt natürlich das Taittirīyabrāhmaṇa mit Āpastamba überein; nach dem Śatapathabrāhmaṇa und Kātyāyana lauten sie: *abhibhūr asy etās te pañca diśaḥ kalpantām*.

Wie schon bemerkt, wollte Weber aus diesen Angaben auf ein Spiel mit fünf Würfeln schließen, meiner Ansicht nach mit Unrecht, da diese fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt werden. Die Maitrāyaṇī Saṁhitā und Āpastamba sind in diesem Punkte ganz klar; darnach ist das Spiel ja schon vor der Übergabe beendet und zwar durch die Wegschüttung der 400 Würfel zugunsten des Königs. Nach dem Ritual des weißen Yajurveda findet das Spiel allerdings umgekehrt nach der Übergabe statt, aber diese steht in keinem ursächlichen Zusammenhange mit dem Spiele, denn nach der Übergabe folgen zunächst zwei Zeremonien, die mit dem Spiele gar nichts zu tun haben, die Prügelung des Königs und die Begrüßung als Brahman, und nach Beendigung dieser Zeremonien wird überhaupt erst mit den Vorbereitungen zum Spiele, dem Herrichten des *adhidevana* und dem Hinschütten der nötigen Würfel, der Anfang gemacht. Überdies wird nach Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 18, dem König bei diesem Spiele das *kṛta* gesetzt; fünf Würfel aber würden, wie wir sahen, gerade umgekehrt *kali* für ihn sein. Endlich läßt sich das rituelle Spiel, wie aus den oben angeführten Schilderungen hervorgeht, mit fünf Würfeln garnicht spielen. Wenn daher Mahīdhara zu Vājasaneyis. X, 29 *akṣān* als *pūrvoktapañcākṣān* erklärt, so ist er im Irrtum. Meines Erachtens ist die

Übergabe der fünf Würfel, wie auch der Begleitspruch deutlich verrät, lediglich eine symbolische Handlung: die Fünfszahl ist mit Rücksicht auf die fünf Himmelsgegenden, die der König beherrschen soll, gewählt. Sie kehrt auch sonst in diesem Zusammenhange wieder; so redet zum Beispiel der König den Priester fünfmal 'o Brahman' an, was von jenem fünfmal erwidert wird.

Daß die Art des Spieles, die wir für Baudhāyana und Āpastamba ermittelt haben, jedenfalls im Rituale seit alter Zeit üblich war, wird durch Taittirīyabr. I, 5, 11, 1: *ye vai catvāra stomāḥ kṛtām tat | atha ye pañca kalīḥ sah*, und Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1: *paramēṇa vā eṣa stomena jītvā | catu-stomena kṛtāyānām*, bewiesen. Die Identifizierung der vier Stomas mit dem *kṛta*, der fünf mit *kali* läßt sich nur unter dieser Voraussetzung begreifen. Sicherlich bezieht sich auch die Vorschrift des Kausikasūtra XVII, 17: *kṛtasampannān akṣān ātṛtīyam vicinoti* auf dieses Spiel. Den Ausdruck *ātṛtīyam* verstehe ich so, daß der König dreimal spielt, zuerst mit einem Brahmanen, darauf mit einem Kṣatriya und zuletzt mit einem Vaiśya; vgl. die beiden folgenden Sūtras¹⁾.

Aus den Angaben Baudhāyanas, Āpastambas (V, 20, 1) und Kātyāyanas (XV, 7, 18; 19), aus dem Kausikasūtra und aus Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1 geht weiter hervor, daß man das *kṛta* als den höchsten und damit gewinnenden Wurf betrachtete. An die fünf Würfel, die dem Könige übergeben werden, wird aber, wie wir schon sahen, in Śatapathabr. V, 4, 4, 6 die Bemerkung geknüpft: *eṣa vā ayān abhibhūr yat kalir eṣa hi sarvān ayān abhibhavati*, 'dieser *kali* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'. Daß die fünf Würfel als *kali* bezeichnet werden, würde allerdings mit dem, was wir aus Baudhāyana und Āpastamba wissen, übereinstimmen²⁾; abweichend ist aber, daß dem *kali* hier die höchste Stelle unter den *ayas* zugewiesen wird. Das gleiche ist an zwei anderen Stellen der Fall, in Taittirīyas. IV, 3, 3, 1—2, wo *kali* geradezu *abhibhū* genannt wird, und in Vājasaneyis. XXX, 18, wo er unter dem Namen *akṣarāja* erscheint. Nun ist zu beachten, daß an allen drei Stellen, wo *kali* an der Spitze der *ayas* steht, nicht wie gewöhnlich vier, sondern fünf *ayas* aufgezählt werden; zu *kali*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* kommt noch der *āskanda* hinzu. Daraus scheint mir

¹⁾ Caland, Altind. Zauberritual, S. 40, meint, der König spiele dreimal, zuerst mit einem Brahmanen, einem Kṣatriya und einem Vaiśya, darauf mit einem Brahmanen und einem Kṣatriya und zum dritten Male mit einem Brahmanen. Diese Erklärung beruht offenbar auf seiner Auffassung von Baudhāyana, Śrautas. II, 9, die ich, wie schon gesagt, nicht zu teilen vermag. Dārila's Kommentar ist leider an dieser Stelle so verderbt, daß aus ihm nichts zu entnehmen ist.

²⁾ Sāyaṇas Erklärung zu der Stelle: *teṣāṁ caturṇām akṣāṇām kṛtasamjñā pañcānām kalisamjñā* ist durchaus richtig, und Mahīdharas Bemerkung zu Vājasaneyis. X, 28: *caturṇām akṣāṇām kṛtasamjñā pañcamasya kalīḥ* besagt dasselbe, denn ob man die fünf Würfel oder den über vier hinausgehenden fünften als *kali* bezeichnet, bleibt sich im Grunde gleich.

hervorzugehen, daß hier eine Abart des Spieles, das wir vorhin kennengelernt haben, vorliegt; man dividierte die Zahl der Würfel nicht durch 4, sondern durch 5. Ging die Division ohne Rest auf, so war das *kali*. Bei einem Rest von 4 ergab sich *kṛta*, von 3 *tretā*, von 2 *dvāpara*; für den Fall, daß 1 als Rest blieb, hatte man den neuen Namen *āskanda* erfunden¹⁾.

Nachdem wir das rituelle Würfelspiel kennengelernt haben, werden wir vor die Frage gestellt, ob wir diese Form des Spieles auch außerhalb des Rituals überall da anzunehmen haben, wo uns die *aya*-Namen *kṛta* usw. begegnen.

Das vedische Würfelspiel.

Was zunächst das Spiel betrifft, das die Dichter der Lieder des Rg- und Atharvaveda im Auge haben, so legt schon die allgemeine Erwägung, daß sich im Rituale Sitten und Bräuche gerade in ihrer ältesten Form zu erhalten pflegen, die Vermutung nahe, daß sich das Spiel der ältesten Zeit prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied. Dafür sprechen aber auch noch eine Reihe von anderen Punkten. In beiden Fällen ist das Würfelmaterial das gleiche; es wird mit Vibhītakanüssen gespielt, und wir haben schon gesehen, daß es ganz unwahrscheinlich ist, daß diese Nüsse je mit Augen versehen oder sonstwie unterschieden waren. Bei einem Spiele mit derartigen Würfeln kann es sich aber in der Tat wohl nur, wie es in dem rituellen Spiele der Fall ist, um die Zahl der geworfenen Würfel handeln. Aus dem Rgveda geht weiter, wie wir sahen, hervor, daß man zum Spiele einer sehr großen Anzahl von Würfeln bedurfte, mag man nun *tripañcāśāḥ* in Rv. X, 34, 8 als 53 oder, wie ich vorgeschlagen habe, als 150 fassen. Auch diese große Zahl läßt sich nur verstehen, wenn man ein Spiel nach Art des in den Ritualtexten geschilderten für die vedischen Lieder annimmt. Nach den einheimischen Erklärern bedeutet ferner *kṛta* im Rgveda die gleiche Zahl von Würfeln wie in den Ritualtexten. Rv. I, 41, 9 heißt es:

catúrāś cid dādamānād bibhīyād ā nīdhātoḥ |
nā duruktāya sprhayet ||

Zur Erklärung der Strophe bemerkt Yāska, Nir. III, 16: 'Wie man sich vor dem Spieler fürchtet, indem man denkt: ,er hält die vier Würfel', so möge man sich auch vor übler Rede fürchten; niemals möge man nach übler Rede verlangen.' Ihm schließt sich Sāyaṇa an, nach dem zu übersetzen wäre: 'Wie²⁾ man sich vor dem (*Manne*) fürchtet, der die vier (*Würfel*)³⁾ in der Hand hält, bis (*sie*) niederfallen, so (*fürchte man sich vor übler Rede und*) verlange nicht nach übler Rede.' Ich sehe nicht den geringsten Grund,

¹⁾ Die Bemerkung, die Taittirīyabr. I, 7, 10, 5 über die fünf Würfel gemacht wird: *ete vai sarve 'yāḥ*, zeigt, daß auch dem Verfasser dieses Brāhmaṇa diese Abart des Spieles bekannt war.

²⁾ Sāyaṇa: *cid ity upamārthe vartate*; vgl. Geldner, Ved. Stud. II, 159; III, 165.

³⁾ Sāyaṇa spricht allerdings anstatt von Würfeln von Kaurimuscheln, was nicht richtig ist; siehe S. 123.

weshalb wir diese Auffassung Yāskas und Sāyaṇas verwerfen sollten. Ludwig versteht unter den 'vieren' Varuṇa, Mitra, Aryaman und Bhaga und übersetzt: 'Der dürfte fürchten, sogar, wenn er die vier besitzt, sie aus der Hand lassen (zu müssen); nicht dürfte er Lust zu böser Rede haben.' Aber ganz abgesehen von der ungewöhnlichen grammatischen Konstruktion, die er annehmen muß, scheitert seine Erklärung schon daran, daß in dem ganzen Liede von Bhaga nirgends die Rede ist und, so unsicher auch die Zahl der Ādityas sein mag, eine Gruppe von vieren, soviel ich weiß, überhaupt niemals vorkommt. Wenn wir aber die Deutung Yāskas akzeptieren, so erhebt sich weiter die Frage, was denn unter den vier Würfeln, vor denen man sich fürchtet, zu verstehen sei. Die richtige Antwort gibt Sāyaṇa in seinem Kommentar zu Av. VII, 52, 2: *tatra kṛtasya lābhād dyūtajayo bhavati | ata eva dāsatayyām labdhakṛtāyāt kitavād bhītir āmnāyate caturaś cid dadamānād bibhīyād ā nidhātoḥ iti*¹⁾. Die vier Würfel sind also *kṛta*, genau wie in den Ritualtexten, und man hat Grund, sie zu fürchten, wenn der Gegner sie in der Hand hält, da sie der gewinnende Wurf sind²⁾.*

Nur in einem Punkte, glaube ich, müssen wir einen Unterschied konstatieren. Das Spiel ist so, wie es Baudhāyana beschreibt, überhaupt kein rechtes Würfelspiel, da von einem Werfen der Würfel hier gar nicht die Rede ist, sondern aus einem großen Haufen von Würfeln eine Anzahl abgesondert werden. Ob das gleiche Verfahren auch nach Āpastamba und den anderen Ritualtexten angewandt wurde, läßt sich bei der Unbestimmtheit der Angaben nicht mit Sicherheit entscheiden; bei dem Spiele, das die Liederdichter im Auge haben, wurden aber unzweifelhaft die Würfel wirklich geworfen. Im Akṣasūkta (Rv. X, 34) heißen die Würfel *īriṇe vārvṛtānāḥ*, 'die auf dem Würfelplatze rollenden' (V.1); 'ihre Schar spielt', *kṛlāti vrāta eṣām* (V.8), 'sie wenden sich nach unten und schnellen wieder in die Höhe', *nīcā vartanta upāri sphuranti* (V.9), und in Av. IV, 38, 3 heißt die Apsaras 'sie, die mit den *ayas* umhertanz', *yāyair parinṛtyati*.

Wie wir uns unter diesen Umständen das Spiel der ältesten Zeit vorzustellen haben, ist schwer zu sagen. Denkbar wäre zum Beispiel, daß der Herausforderer zuerst eine Anzahl von Würfeln auf das *adhidevana* warf, und daß die Aufgabe des zweiten Spielers darin bestand, sofort eine solche Anzahl von Würfeln dazu zu werfen, daß die Gesamtsumme *kṛta* war.* Für diese Vermutung sprechen einige Angaben über das Spiel der epischen Zeit, die wir noch kennenlernen werden. Es sind aber auch noch andere Möglichkeiten vorhanden, und vielleicht wird es einmal gelingen, in Indien selbst über diesen Punkt Klarheit zu schaffen. Ich halte es jeden-

¹⁾ Die Stelle findet sich mit geringen Abweichungen auch im Kommentar zu Av. IV, 38, 3.

²⁾ Später hielt auch Ludwig diese Erklärung für möglich; siehe Rigveda, Bd. V, S. 593.

falls nicht für ausgeschlossen, daß das alte Würfelspiel noch heutzutage in Indien, wenn auch vielleicht nur als Kinderspiel, lebt.

Daß im allgemeinen in den Liedern des Rg- wie des Atharvaveda das *kṛta* als der höchste und gewinnende Wurf galt, machen die auf S. 148ff. und S. 160 angeführten Stellen zweifellos. In Av. VII, 114, 1 wird andererseits *kali* angerufen als derjenige, der über die Würfel gebietet (*yó akṣéṣu tanūvaśī*). Der Ausdruck klingt, wie schon bemerkt, stark an die oben erwähnten Bezeichnungen des *kali* als *abhibhū* und *akṣarāja* an, und vielleicht hatte der Dichter von Av. VII, 114 die Abart des Spieles, bei der *kali* die erste Stelle unter den *ayas* einnahm, im Auge. Dieselbe Form des Spieles könnte möglicherweise auch im Akṣasūkta gemeint sein, denn auch hier wird in V. 12 'der Heerführer der großen Schar, der König, der erste des Haufens' (*yó vaḥ senānī mahatō gaṇāsya rājā vrātasya prathamó babhūva*) angerufen, und es liegt jedenfalls nahe, diese Ausdrücke auf *kali* als den *abhibhū* und *akṣarāja*, also den ersten unter den *ayas*, zu beziehen. Diese Erklärung wird nur dadurch sehr unsicher, daß in V. 6 der *kṛta*-Wurf unzweifelhaft als der gewinnende Wurf hingestellt wird.

Das epische Würfelspiel und die Zählkunst.

Ähnlich wie bei den vedischen Liedern liegt die Sache beim Mahābhārata. Auch bei dem epischen Spiele wurden die Würfel unzweifelhaft geworfen; zum Beweise dessen genügt es, auf den Ausdruck *akṣān kṣipati* in Mbh. II, 56, 3 zu verweisen. Im übrigen aber stimmt alles, was wir ermitteln können, zu dem, was wir über das rituelle Spiel wissen. Auch im Epos ist, wie wir sahen, von 'Haufen von Würfeln' die Rede. In III, 34, 5 werden ferner 'gerade und ungerade' Würfel erwähnt:

akṣāṁś ca dṛṣṭvā Śakuner yathāvat kāmānukūlān ayujo yujaś ca |

śakyaṁ niyantum abhaviṣyad ātmā manyus tu hanyāt puruṣasya dhairyaṁ ||

Die Ausdrücke *yuj* und *ayuj* lassen sich von den Würfeln nur verstehen, wenn man ein Spiel annimmt wie das rituelle, bei dem die Zahl der Würfel von Bedeutung ist.

Bei dieser Annahme würde weiter auch ein Punkt in der Nala-Sage seine Erklärung finden, der mir wenigstens bis jetzt immer unverständlich erschienen ist. Bekanntlich erlangt Nala, der, von Kali besessen, stets Unglück im Würfelspiele hat, die Fähigkeit zu gewinnen wieder, als König R̥tuparṇa ihm das *akṣahṛdaya* mitteilt. Die näheren Umstände werden in Mbh. III, 72 berichtet. Da wird erzählt, wie Nala in der Gestalt des Wagenlenkers Bāhuka mit König R̥tuparṇa und Vārṣṇeya auf einem Wagen dahinfährt. Von leisem Neide auf Nalas Geschicklichkeit im Rosselenken erfüllt, rühmt sich R̥tuparṇa seiner außerordentlichen Stärke im Zählen (V. 7: *saṁkhyāne paramaṁ balam*) und gibt gleich eine Probe seiner Kunst, indem er die Blätter und Früchte eines am Wege stehenden Vibhītaka-Baumes, die sich auf Tausende und Millionen belaufen, im Nu berechnet.

Nala schenkt den Worten des Ṛtuparṇa so ohne weiteres keinen Glauben. Er hält die Pferde an und will absteigen, um den Baum zu fällen und die Früchte nachzuzählen, und erst auf längeres Zureden des Ṛtuparṇa, der zur Weiterfahrt drängt, begnügt er sich damit, an einem Teile eines Zweiges eine Stichprobe zu machen. Es ergibt sich, daß Ṛtuparṇas Berechnung richtig ist. Nala ist aufs höchste verwundert über diese Kunst; Ṛtuparṇa sagt ihm zur Erklärung: 'Wisse, daß ich das Geheimnis der Würfel kenne und erfahren bin im Zählen' (V. 26):

viddhy akṣaḥṛdayajñānī mānī saṁkhyāne ca viśāradam ||

Und nun beschließen sie auf Nalas Vorschlag, ihr gegenseitiges Wissen auszutauschen: Nala verspricht dem Ṛtuparṇa das *aśvahrdaya*, das Rossegeheimnis, mitzuteilen und empfängt dafür selbst sofort von Ṛtuparṇa das tiefe Geheimnis der Würfel (V. 29: *akṣāṇām hrdayam param*). Kaum aber ist er im Besitze desselben, als Kali aus seinem Körper heraus und in den Vibhītaka-Baum fährt. Nala aber ist nun wieder imstande, im Würfelspiel zu siegen. Heimgekehrt fordert er noch einmal den Puṣkara heraus und gewinnt sein verlorenes Reich zurück.

Die Erzählung läßt keinen Zweifel darüber, worin das *akṣaḥṛdaya* besteht: es ist die Fähigkeit, im Augenblick eine größere Anzahl gleichartiger Dinge zu zählen. Daß diese Fähigkeit bei einem Spiele, wo es auf die Zahl der geworfenen Würfel ankam, von dem größten Nutzen sein mußte, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn es zum Beispiel galt, wie ich vorhin vermutet habe, die Zahl der vom Gegner geworfenen Würfel auf eine durch 4 teilbare Zahl zu bringen, so mußte der Sieg natürlich dem Spieler zufallen, der imstande war, die hingeworfenen Würfel im Nu zusammenzuzählen¹⁾.

Eine Andeutung der Beziehung der Zählkunst zum Würfelspiele findet sich auch im Sabhāparvan. Dort preist Śakuni den guten Spieler (II, 59, 7):

*yo vetti saṁkhyāṁ nikṛtau vidhijñāś ceṣṭāsv akhinnāḥ kṛtavo 'kṣajāsu |
mahāmatir yaś ca jñāti dyūtaṁ sa vai sarvaṁ saḥate prakriyāsu ||*

Nach dem Petersburger Wörterbuch soll *saṁkhyā* hier soviel wie 'Berechnung',

¹⁾ Im JRAS. 1904, S. 355ff. hat Grierson Ṛtuparṇas Kunst mit der der modernen *kanīyās*, der Abschätzer des Ertrages von Getreidefeldern und Obstgärten, verglichen. So interessant dieser Hinweis auch ist, so scheint er mir doch eine eigentliche Erklärung nicht zu liefern, da der innere Zusammenhang zwischen der Zählkunst und der Würfelkunst dadurch noch nicht aufgeklärt wird. Grierson freilich scheint diesen Zusammenhang, der doch aus der ganzen Erzählung und insbesondere aus V. 26 deutlich hervorgeht, gar nicht anzuerkennen. Auch in einigen kleineren Punkten kann ich mich Griersons Auffassung nicht anschließen. Er meint, Ṛtuparṇa habe Nala zu einem Spiele 'Gerade oder Ungerade' herausgefordert, aber von der Herausforderung zu einem Spiele kann doch gar nicht die Rede sein. Ebensowenig glaube ich, daß Ṛtuparṇa den Vibhītakabaum für die Demonstration seiner Zählkunst auswählt, weil er im Würfeln geschickt war. Die Zählkunst hätte Ṛtuparṇa auch an jedem anderen Baume zeigen können; der Vibhītakabaum wird hier deshalb genannt, weil Kali nachher in ihn einfährt.

d. h. 'genaue Erwägung des pro und contra' sein¹⁾), allein es scheint mir zweifellos, daß *saṁkhyā* in diesem Zusammenhange dasselbe ist wie das *saṁkhyāna*, das nach Mbh. III, 72, 26 der Würfelspieler verstehen muß. Ich übersetze die Strophe daher: 'Der Spieler, der das Zählen versteht, im Falle eines Betruges die Regeln kennt, unermüdlich ist in den durch die Würfel verursachten Tätigkeiten, der Kluge, der das Spiel kennt, der vermag alles bei den (verschiedenen) Arten (des Spieles)²⁾.'

Wenn ich recht sehe, so ist sogar schon im Veda einmal von dem Zählen beim Würfelspiel die Rede. Av. IV, 16, 5 wird von Varuṇa gesagt:

sāṁkhyātā asya nimīṣo jānānām akṣān iva śvaghnī nī minoti tāni ||

Die Bedeutung der beiden letzten Worte ist unsicher. Ich glaube, daß trotz aller Schwierigkeiten, die das Geschlecht bereitet, zu *tāni* aus dem Vorhergehenden ein Begriff wie 'die Liderbewegungen' zu ergänzen ist, und möchte *nī minoti*, wie im Petersburger Wörterbuch vorgeschlagen wird, als 'ermessen, berechnen' fassen und übersetzen: 'Er hat gezählt die Bewegungen der Augenlider der Menschen³⁾'; wie ein Spieler die Würfel, berechnet er diese.' Was immer aber auch der wahre Sinn von *nī minoti tāni* sein mag, jedenfalls wird Varuṇa hier einem Würfelspieler verglichen, und wenn es im Zusammenhange damit heißt, daß er 'zähle', so kann dieses Zählen doch unmöglich etwas anderes sein als das Zählen, das nach der Darstellung des Mahābhārata beim Würfelspiele eine so wichtige Rolle spielt.

Noch ein anderer Punkt verdient hier besprochen zu werden. Jedem Leser von Mbh. II, 60ff. 76 wird die Beschreibung des Spieles, wie sie dort gegeben wird, zunächst sehr merkwürdig, ja unverständlich erscheinen. Śakuni, der für den Duryodhana spielt, und Yudhiṣṭhira sitzen sich gegenüber. Yudhiṣṭhira nennt zuerst seinen Einsatz; darauf gibt Duryodhana für seinen Stellvertreter an, was er dagegen zu setzen hat. Dann fährt der Erzähler fort (II, 60, 9):

tato jagrāha Śakunis tām akṣān akṣatattvavit |

jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||

'Dann ergriff Śakuni, der die wahre Kunst der Würfel kannte, die Würfel. 'Gewonnen', sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira.'

Yudhiṣṭhira nennt sofort einen neuen Einsatz. Wiederum heißt es in unmittelbarem Anschluß daran (II, 61, 3):

Kauravāṇām kulakaram jyeṣṭham Pāṇḍavam acyutam |

ity uktaḥ Śakuniḥ prāha jitam ity eva tam nṛpam ||

¹⁾ Ähnlich ist die Erklärung Nilakaṇṭhas: *saṁkhyām samyak khyānam jāyapārājayadvāvivēkam*.

²⁾ Nilakaṇṭha erklärt *prakriyāsu* durch *dyūtakriyāsu*; Böhtlingk übersetzt im PW. 'bei seinem Prae'.

³⁾ Sāyaṇa faßt *sāṁkhyātā* als Nom. Sing. von *saṁkhyātr* und verbindet damit *nimīṣaḥ* als Genitiv, zu *asya* gehörig.

Dasselbe wiederholt sich 17 mal. Yudhiṣṭhira setzt nacheinander seine sämtlichen Schätze, seine Brüder und sich selbst ein; die Entscheidung wird jedesmal in der gleichen kurzen Formel berichtet:

jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhīram abhāṣata ||

Nur der Vordersatz wird kurz variiert; II, 61, 7. 11. 14. 24. 28. 31; 65, 5. 7. 9. 11. 16. 22. 26. 29 heißt es:

etac chrutvā¹⁾ ryarasito nikṛtiṁ samupāśritaḥ |

II, 61, 18:

ity evaṁ vādinam Pārtham prahasann iva Saubalaḥ |

II, 61, 21:

ity evam ukte vacane kṛtavairo durātmavān |

II, 65, 14:

evam uktrā tu tām akṣāṁ Chakuniḥ pratyadīvyata²⁾ |

Endlich fordert Śakuni den Yudhiṣṭhira auf, um die Draupadī zu spielen. Yudhiṣṭhira willigt ein. Wieder heißt es nur (II, 65, 45):

Saubalas tv abhidhāyairam jītakāśi madotkṛtaḥ |

jitam ity eva tām akṣāṁ punar evānvapadyata ||

Ebenso wird der Vorgang beim zweiten Spiele beschrieben. Śakuni formuliert genau die Bedingung, unter der sie spielen: daß der verlierende Teil zwölf Jahre im Walde und ein Jahr unerkant unter Menschen leben solle; dann wird wieder kurz gesagt (II, 76, 24):

pratijagrāha tam Pārtho glaham jagrāha Saubalaḥ |

jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhīram abhāṣata ||

Man könnte aus dem völligen Schweigen des Textes über das Würfeln des Yudhiṣṭhira vielleicht schließen, daß dieser bei dem ganzen Spiele überhaupt niemals zum Wurf gekommen wäre, aber ich glaube, daß dieser Schluß doch nicht gerechtfertigt ist. Auch von Śakuni wird in 17 von 21 Fällen nicht ausdrücklich gesagt, daß er würfelte, und doch wird das, was ihn betrifft, niemand in Abrede stellen. In einem Falle (II, 65, 14) heißt es indessen von Śakuni, daß er 'dagegen spielte' (*pratyadīvyata*), und das scheint mir deutlich zu zeigen, daß Yudhiṣṭhira vor ihm die Würfel geworfen hatte. Die ganze Darstellung des Mahābhārata würde sich, wenn die vorhin geäußerte Vermutung über den Gang des Spieles richtig sein sollte, vortrefflich erklären: Yudhiṣṭhira nennt seinen Einsatz und wirft unmittelbar darauf eine Anzahl von Würfeln; Śakuni wirft sofort so viele Würfel dazu, daß die Gesamtzahl *kṛta* ist.

Was die Bewertung der einzelnen *ayas* im epischen Spiele betrifft, so scheint *kṛta* stets die erste Stelle einzunehmen, während *kali* die niedrigste zukommt. Das letztere geht klar aus dem Nalopākhyāna hervor: Nala verliert beständig, weil er von Kali, dem personifizierten Unglückswurfe,

¹⁾ In II, 61, 7: *evam śrutvā*.

²⁾ Die Worte *evam uktrvā* beziehen sich auf die kurze höhnische Bemerkung, die Śakuni macht, als Yudhiṣṭhira anfängt, seine Brüder einzusetzen.

besessen ist. Hierin stimmt also das epische Spiel mit der Art, die wir auch für die vedische Zeit als die gewöhnliche erkannt haben, überein.

Nach alledem scheint mir die Identität des epischen und des vedischen Spieles gesichert zu sein. Eine Ausnahme ist nur für das Virāṭaparvan zu konstatieren, dessen Verfasser, wie ich S. 125f. gezeigt habe, an ein Spiel mit *pāśakas* dachte. Wahrscheinlich ist sogar das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel, auf das wir später eingehen werden, gemeint. Auch der Ausdruck *vr̥ṣa* in Mbh. III, 59, 6. 7 würde auf das *pāśaka*-Spiel schließen lassen, wenn wir darunter wirklich einen Wurfnamen verstehen müßten, denn nach allem, was wir wissen, hat ein solcher Name nur bei dem Spiele mit *pāśakas*, nicht aber bei dem Spiele mit Vibhītakanüssen seine Stelle. Ich glaube aber, daß dieser Schluß nicht berechtigt ist, und verweise auf die Argumente, die ich schon oben gegen die Auffassung von *vr̥ṣa* als Wurfnamen geltend gemacht habe. Wer trotzdem *vr̥ṣa* so ansehen will, der muß schon annehmen, daß der Dichter des Nala-Liedes in III, 59, 6. 7 ein ganz anderes Spiel im Auge hatte als in den übrigen Teilen seines Werkes, etwas, was mir höchst unwahrscheinlich erscheint.

Das Würfelspiel in der Chāndogya-Upaniṣad und im Mṛcchakaṭika.

Was *kṛta* usw. in der Chāndogya-Upaniṣad (IV, 1, 4. 6) und im Mṛcchakaṭika (II, 9. 12a) betrifft, so dürfen wir ihnen wohl die gleiche Bedeutung zuschreiben, die sie in der vedischen Literatur und im Epos haben. Daraus würde folgen, daß das Spiel mit Vibhītakanüssen noch zur Zeit des Mṛcchakaṭika gebräuchlich war; die Wurfnamen *gaddahī* und *śattī* (II, 1) weisen andererseits darauf hin, daß daneben das *pāśaka*-Spiel bestand, da sich diese Wurfnamen, wie gesagt, nur bei dem *pāśaka*-Spiele nachweisen lassen.

In der Chāndogya-Upaniṣad wird ferner, wie oben bemerkt, die Spielregel mitgeteilt, daß dem *kṛta* die niedrigeren *ayas* zufallen. Später, in IV, 3, 8, wird das *kṛta* mit den fünf Naturgewalten, Wind, Feuer, Sonne, Mond, Wasser, und den fünf Organen, Odem, Stimme, Auge, Ohr, Manas, also im ganzen zehn Dingen, identifiziert (*te vā ete pañcānye pañcānye daśa santas tat kṛtam*). Augenscheinlich hängt diese Gleichsetzung von *kṛta* mit jener Regel zusammen; welcher Art aber der Zusammenhang ist, geht aus den Worten der Upaniṣad selbst nicht hervor. Auch was Śaṅkara zur Erklärung anführt, hilft nicht viel weiter; er berechnet nur die vier *ayas* der Reihe nach auf 4, 3, 2, 1, die zusammengezählt 10 ergeben: *daśa santas tat kṛtam bhavati | te caturāṅka ekāyaḥ | evaṁ catvāraḥ | tryaṅkāyaḥ | evaṁ trayo 'pare | dvyaṅkāyaḥ | evaṁ dvāv anyau | ekāṅkāyaḥ | evaṁ eko 'nya iti*. Der wirkliche Sachverhalt geht aber klar aus zwei Notizen bei Nīlakaṇṭha hervor. Zu Harivaṁśa II, 61, 39 führt er die Spielregel an: *ubhayaṁ dhane pratyekaṁ daśadhā kṛte yadi vādy ekāṅkaṁ pātayet tadaikam aṁsaṁ dhanād dharet | dvyaṅkapāte pūrveṇa saha trīṇ aṁsāṁ tryaṅkapāte pūrvais tribhiḥ*

saha śaḍ aṁśāṁś caturaṅka pāle pūrvaḥ śaḍbhiḥ saha daśāpy aṁśān hared iti. Nilakaṇṭha denkt allerdings hier wie in der folgenden Stelle an das *pāśaka*-Spiel; seine Angaben können aber ebensogut auf das Vibhītakaspiel bezogen werden. Es wurde darnach der Einsatz in zehn Teile zerlegt. Beim *kali*-Wurfe gewann man einen Teil, beim *drāpara*-Wurfe drei, beim *tretā*-Wurfe sechs und beim *kṛta*-Wurfe zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zugerechnet wird. Das alles stimmt aufs genaueste mit den Andeutungen der Upaniṣad überein. Eine in Einzelheiten abweichende, im Prinzip aber damit identische Spielweise beschreibt Nilakaṇṭha im Kommentar zu Mbh. IV, 50, 24 in folgenden Worten: *tatra dyūte pañca svīyāḥ pañca parakīyāś ca dīnārādayaḥ sthāpyante | tad itaḥ pāśaprakṣepo yady ekāṅka upary āyāti tarhi svīyeṣu eka eva jīto bhavati | yadi drau tadā parakīyaṁ dīnārādayaṁ svīyaś caiko¹⁾ jītaḥ | yadi tryaṅka upari jatat tadā parakīyaṁ trayaṁ svīyaṁ ca trayaṁ jītam | caturaṅkasyo-paraṁ sarve 'pi svīyāḥ parakīyāś ca jītā bhavanti | tathā ca kalipāte jayo nāsti drāparaḍipīta uttarottarayuddhyā jayo 'sti.* Auch hier zerfällt der Einsatz in zehn Teile; jede der beiden Parteien hat fünf beigesteuert. Beim *kali*-Wurfe gewinnt der Spieler einen Teil des eigenen Einsatzes, beim *drāpara*-Wurfe außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorhin drei Teile. Beim *tretā*-Wurfe gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorhin im ganzen sechs Teile. Beim *kṛta*-Wurfe endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile. Vermutlich war es speziell diese letztere Spielart, die der Verfasser der Upaniṣad im Sinne hatte, da bei dieser die Parallelität der zehn Teile des Einsatzes, die das *kṛta* gewinnt, mit den zehn dem *kṛta* gleichgesetzten Dingen auch darin zutage tritt, daß beide aus zwei Gruppen von je fünf (*pañcānye pañcānye*) bestehen.

Das Würfelspiel in der Pali-Literatur.

Für die Beurteilung des Würfelspieles in der Pali-Literatur kommt vor allem eine Stelle im Pāyāsisuttanta des Dīghanikāya, XXIII, 27, in Betracht. Hier wird dieselbe Geschichte erzählt, die wir schon oben aus dem Līttajātaka (91) kennengelernt haben, aber mit einer wichtigen Abweichung. Während nach dem Jātaka der Falschspieler, so oft er verliert, einen Würfel in den Mund steckt und dadurch den Abbruch des Spieles herbeiführt, verschluckt er nach der Darstellung des Pāyāsisuttanta jeden *kali*, der sich einstellt (*āgaṭāgataṁ kaliṁ gilati*) und entscheidet dadurch offenbar das Spiel zu seinen Gunsten, da sein Gegner ihm vorwirft, daß er ausschließlich gewinne (*tvam kho samma ekantikenā jīnāsi*). Die Angaben des Jātaka sind, auf das *pāśaka*-Spiel bezogen, vollkommen verständlich, nicht aber die des Pāyāsisuttanta. Der Verfasser des Suttanta kann nur das Vibhītakaspiel im Auge haben und muß unter *kali* den bei der Division durch 4 als Rest

¹⁾ Die Ausgabe liest *svīyaś caiko*.

bleibenden einen Würfel verstehen, durch dessen Beseitigung der Wurf allerdings aus dem schlechtesten in den besten verwandelt wird. Dazu stimmt auch, daß in der dazugehörigen Gāthā an Stelle des Verschluckens des *kali* von dem Verschlucken eines Würfels gesprochen wird (*gilam akkham*)¹⁾.

Nach dieser Stelle ist weiter auch Dhammapada 252 zu beurteilen, wo es heißt, daß man die eigenen Fehler verberge wie ein Betrüger den *kali* vor dem Spieler verbirgt*:

paresam hi so vajjāni opunāti yathā bhusam |
*attano pana chādeti kalim vā kitavā saṭho*²⁾ ||

Unter dem Verbergen des *kali* sind sicherlich Manipulationen wie die im Pāyāsisuttanta geschilderte zu verstehen. Es ist also auch hier an das Vibhītakaspiel zu denken, und *kali* hat die Bedeutung, die ihm in diesem Spiele zukommt.

Eine ganz andere Bedeutung als in den bisherigen Fällen scheint *kaṭa* (*kr̥ta*) und *kali* in Gāthā 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka zu haben, da es sich hier ja anscheinend ebenso wie in den Prosaerzählungen dieses und der übrigen Jātakas um das Spiel mit *pāsakas* handelt. Wenn es hier heißt, daß der König den *kali*, Puṇṇaka das *kaṭa* erlangte, so scheint das nichts weiter zu bedeuten, als daß Puṇṇaka den vorherbestimmten Wurf richtig zustande brachte, während des Königs Würfel falsch fielen. *kaṭa* würde hier also einfach 'der richtige Wurf', *kali* 'der falsche Wurf' sein. Daß *kaṭa* und *kali* dazu kommen konnten, diese Bedeutung anzunehmen, wäre bei der Stellung, die sie in dem alten Spiel mit Vibhītakanüssen einnehmen, leicht verständlich, doch beruht diese ganze Erklärung auf der Voraussetzung, daß das Spiellied, das sich nicht in den von Fausbøll benutzten singhalesischen Handschriften findet, ebenso alt ist wie die Gāthā, denn nur in jenem Liede, nicht in der Gāthā selbst, tritt die Beziehung auf das *pāsaka*-Spiel deutlich zutage. Die Prosaerzählung beweist bekanntlich für die Gāthās gar nichts. Sollte also das Spiellied jünger und später eingeschoben sein, so könnten die Ausdrücke *kaṭa* und *kali* ohne weiteres auch auf das Vibhītakaspiel bezogen werden wie in den beiden vorhergenannten Stellen, und es würde dann sehr wahrscheinlich sein, daß es sich in der kanonischen Literatur des Pali stets um das Vibhītakaspiel handelt und

¹⁾ Danach ist das auf S. 114, Anm. 4 in bezug auf Rv. I, 92, 10; II, 12, 5 Gesagte zu berichtigen. Die Möglichkeit, beim Vibhītakaspiel durch das Verschwindenlassen eines Würfels den Sieg herbeizuführen, läßt sich nicht in Abrede stellen. Gleichwohl kann meiner Ansicht nach in jenen Stellen nicht von solchen Betrugereien die Rede sein, da der Spieler dort *kr̥tnu* genannt wird, und ich halte daher im übrigen an der angegebenen Bedeutung von *vijah* fest.

²⁾ Fausbøll liest in der zweiten Auflage *kitavāsāṭho* und betrachtet es als Kompositum. [Ich ziehe es vor, *kitavā* als Ablativ zu fassen, wie es auch der Kommentator tut, dessen Erklärungen im übrigen aber völlig verfehlt sind.]* Für *saṭha* vergleiche die auf S. 111 angeführten Stellen.

das *pāśaka*-Spiel nur in den Prosastücken der Jātakas und im Spielliede erwähnt wird.* Eine endgültige Entscheidung der Frage läßt sich nur auf Grund eines größeren handschriftlichen Materiales treffen.

Die übrigen auf S. 146f. angeführten Stellen aus dem Pali und Dhammapada 202¹⁾ bieten keine positiven Anhaltspunkte für die Ermittlung der Spielweise. Es läßt sich nur behaupten, daß in allen Fällen *kata* als der beste, *kali* als der schlechteste Wurf gilt.

Die Etymologie der Aya-Namen.

Zum Schlusse möchte ich darauf hinweisen, daß die Bedeutung der *aya*-Namen, die wir auf Grund der Angaben der Ritualtexte gewonnen haben, zum Teil auch durch ihre Etymologie bestätigt wird. *kṛta*, das 'Gemachte', 'Gelungene', ist als Bezeichnung für den besten Wurf, dessen Zustandebringen die Aufgabe des Spielers war, ohne weiteres verständlich²⁾; ebenso *treṭā*, 'die Dreiheit', als Name des Wurfes, bei dem ein Überschuß von drei Würfeln war, oder auch dieser drei Würfel selbst. Weniger klar auf den ersten Blick ist *drūpara*. Einen Fingerzeig für die Erklärung des Ausdrucks gibt uns die Regel Pāṇinis, II, 1, 10, die wir schon oben kennen gelernt haben. Nach Pāṇini sagte man beim Würfelspiel *ekapari*, *dvipari* usw., 'um eins anders', 'um zwei anders' usw. Ebenso wie *pari* konstruierte man nun offenbar auch das zu *pari* gehörige Adjektiv *para*; wenn Pāṇini und seine Nachfolger das nicht lehren, so liegt das vermutlich daran, daß in der Sprache ihrer Zeit dieser Gebrauch nicht mehr lebendig war. Das Wort *drūpara* ist also eigentlich ein Adjektiv, zu dem *aya* zu ergänzen ist; es ist 'der (Wurf, der) um zwei (Würfel) anders ist (als das *kṛta*)', und bezeichnet dann auch wohl die beiden überschüssigen Würfel selbst. Für *treṭā* hätte man ebenso auch **tripara* sagen können, für *kali*³⁾ *ekapara*, und dieser letzte Ausdruck ist im R̥gveda in dieser Bedeutung tatsächlich belegt.

Im Akṣasūkta sagt der unglückliche Spieler (X, 34, 2):

akṣasyāhām ekaparasya hetór ānuvratām āpa jāyām arodham ||

Sāyaṇa erklärt hier *ekaparasya* durch *ekaḥ paraḥ pradhānam yasya tasya*.

¹⁾ Siehe die Nachträge.

²⁾ Mit dieser Erklärung lassen sich die Bedeutungen, die Geldner, Ved. Stud. I, 119ff., für ved. *kārā*, *kārin*, *kṛnū* und *kṛtva* aufgestellt hat, nämlich 'Sieg', bzw. 'siegreich', ohne Schwierigkeit vereinigen. Was speziell *kṛnū* betrifft, so ist es meiner Ansicht nach ursprünglich 'derjenige, der (den *kṛta*-Wurf) zustande bringt'; so deutlich in der Verbindung mit *śvaghnin*, Rv. I, 92, 10. Bildlich oder in der erweiterten Bedeutung 'siegreich' wird es dann in bezug auf jeden Wettstreit gebraucht. Ich verweise insbesondere auf Rv. VIII, 79, 1, wo *kṛnū* neben zwei anderen Spielausdrücken *viśvajit* und *udbhīd* erscheint:

ayām kṛnūr āgrbhīto viśvajit udbhīd it sōmah.

³⁾ Bei dem Spiele, in dem *kali* als höchster Wurf galt, würde natürlich *āskanda* an die Stelle von *kali* treten.

Das größere P.W. setzt, mit Verweisung auf *ekapari*, als Bedeutung von *ekapara* an: 'wobei ein Auge den Ausschlag gibt'; ihm folgt Graßmann. Ludwig übersetzt 'der Würfel allein, der mir über alles ging', und bemerkt, es könne damit auch der *kali* gemeint sein, und ihm schließt sich das kleinere Petersburger Wörterbuch an. Meines Erachtens ist es zweifellos, daß *ekapara* hier soviel wie *kali* ist, und daß wir übersetzen müssen:

'Um des Würfels willen, der um eins anders war, (d. h. um des *kali* willen) verstieß ich die treue Gattin.'

So paßt der Vers vortrefflich in die Situation. Der Spieler hat in seiner Leidenschaft die eigene Gattin als Preis eingesetzt; er hat *kali* geworfen und damit die Gattin verspielt, genau so wie Yudhiṣṭhira die Draupadī verspielte¹). Daher heißt es in V. 4, daß andere nun seine Gattin berühren (*anyé jāyāṁ pāri mṛśanty asya*). Er geht dann noch weiter und verspielt sich selbst, wieder genau wie Yudhiṣṭhira sich mitsamt seinen Brüdern verspielte²). Darum sagen Vater, Mutter, Brüder, die er anfleht ihn auszulösen: 'Wir wollen nichts von ihm wissen. Führt ihn gebunden fort' (V. 4):

pitā mātā bhrātara enam āhur nā jānāmo nāyata baddhām etām ||

Und darum geht er verschuldet, voll Furcht, Geld suchend, bei Anbruch der Nacht in das Haus von Fremden, nämlich derer, in deren Dienst er nun geraten ist (V. 10). Wenn Ludwig sagt, daß er sich die Gattin 'entfremdete', und daß andere sie nun 'trösten', so sind das Ausdrücke, die viel zu zart sind und die den wahren Sachverhalt verdunkeln.

Das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel.

Endlich muß hier noch einer Abart des Spieles gedacht werden, die einen etwas komplizierteren Apparat als das eigentliche Würfelspiel erforderte. Dieses Spiel hatte offenbar der Verfasser des Harivaṁśa bei seiner Schilderung des Würfeltourniers zwischen Rukmin und Baladeva im Auge. Man benutzte dazu Würfel von zweierlei Farbe, schwarze und rote;

enam saṁparigrhṇīṣva pātayāksān narādhipa |

krṣṇāksāḥ lohitaḥkṣāṁś ca deśe 'smiṁś tv adhipāṁśule ||

¹) Ganz ähnlich wird Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170) von dem Spieler gesprochen, der durch den *kali*-Wurf Sohn und Gattin verliert (*kaliggahena puttam pi jīyetha dāraṁ pi jīyetha*). Auch im Nālopākhyāna fordert Puṣkara den Nala auf, um die Damayantī zu spielen (Mbh. III, 61, 3), und bei dem letzten Spiele setzt Nala sie auch tatsächlich ein (III, 78, 5). In der Jaina-Version der Nala-Sage im Kathākośa verspielt Nala sogar die Davadantī und alle seine anderen Weiber; siehe Tawnoys Übersetzung, S. 202.

²) Vgl. auch Av. V, 18, 2: *akṣādrugdho rājanyāḥ pāpā ātmaparājitāḥ*. Auch in der eben angeführten Stelle des Majjhimanikāya heißt es von dem Spieler, daß er schließlich durch den *kali*-Wurf in die Sklaverei gerate (*anubandham nigaccheyya*) und in der Gāthā, Suttanip. 659, usw., daß er seine ganze Habe samt der eigenen Person (*sahāpi attanā*) verspiele. Kathāsaritsāgara LXXIV, 180 wird ebenfalls von einem Spieler erzählt, der mit seinen fünf Genossen um die eigene Person spielt.

ruft Baladeva dem Rukmin zu (II, 61, 37). Man brauchte dazu ferner ein Schachbrett mit 64 Feldern. Als Rukmin dem Baladeva abstreitet, daß er gewonnen habe, springt dieser voller Wut auf, ergreift das goldene *aṣṭāpada* und erschlägt damit den Gegner; vgl. II, 61, 45. 46:

Samkarṣaṇas tadotthāya sauvarnnenoruṇā balī |
jaghānāṣṭāpadenaiva pramathya Yadupuṅgavaḥ ||

und II, 61, 54:

sa Rāmakaramuktena nihato dyūtamāṇḍale |
aṣṭāpadena balarān rājā Vajradharopamaḥ ||

Auf dieselbe Art des Spieles wird augenscheinlich auch Mbh. IV, 1, 25 angespielt, wo Yudhiṣṭhira erklärt:

kṛṣṇākṣūḥ lohītākṣūḥ ca nirvartsyāmi¹⁾ manoramān ||

Weitere Aufschlüsse gewährt uns eine Strophe Bhartṛharis (Vairāgya-śataka 39):

yatrānkaḥ kvaśid api grhe tatra tiṣṭhaty athaiko
yatrāpy ekas tadann baharas tatra cānte na caikaḥ |
ittham cman rajanidirasau dolayan drāv ivākṣau
Kālāḥ Kalyā saha bahukalāḥ krīdati prāṇīsārāḥ ||

‘In dem Hause (oder Felde), wo einmal viele waren, da weilt nachher nur einer, und wo einer war, da sind darnach viele, und zum Schlusse ist dort auch nicht ein einziger. Und so spielt mit vielen Künsten, Tag und Nacht hier wie zwei Würfel werfend, Kāla mit Kālī mit den Menschen als Steinen.’

Wenn Tag und Nacht mit Würfeln verglichen werden, so läßt das darauf schließen, daß auch hier an rote und schwarze Würfel zu denken ist und somit dieselbe Art des Spieles gemeint ist wie in den beiden letztgenannten Stellen. Wir können aus der Strophe weiter entnehmen, daß man mit zwei Würfeln spielte. Wahrscheinlich ist daher dies auch das Spiel, das Mayūra in einer *vakrokti*, die uns in Vallabhadevas Subhāṣitāvali 123—129 erhalten ist, den Śiva und die Pārvatī spielen läßt²⁾. Hier sagt Pārvatī: ‘Der dreiäugige (*tryakṣa*) ist geschickt im Gewinnen; ich bin nicht imstande mit ihm zu spielen’, und Śiva antwortet: ‘Ich bin allerdings geschickt im Gewinnen, aber nicht mit drei Würfeln (*tryakṣa*). Zwei Würfel sind hier in meiner Hand³⁾.’ Natürlich sind unter diesen zwei Würfeln *pāśakas* zu verstehen.

¹⁾ Auch dieser Ausdruck kehrt im Harivaṃśa wieder (II, 61, 39):

cāturakṣe tu nirvṛtte nirjitaḥ sa narādhipaḥ |

nirvṛt heißt aber nicht ‘die Würfel aus dem Becher herausrollen lassen’, wie das PW. angibt, sondern sie ‘aus der Hand rollen lassen’. *cāturakṣe* wird von Nilakaṇṭha durch *caturāṅkāṅkite* ‘*kṣe*’ erklärt.

²⁾ Daß Śiva und Pārvatī Würfel miteinander spielen, wird häufiger erwähnt; z. B. Kathūsaritsāgara, CX, 55 (wo sie mit selbsttätigen Würfeln spielen); CXXI, 99.

³⁾ Die übrigen Anspielungen auf das Spiel sind zu allgemein gehalten, als daß sich daraus über die Spielmethode etwas entnehmen ließe.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich ferner eine Strophe aus Dhana-pālas Ṛṣabhapañcāsikā (32)¹⁾ hierher stellen, in der ähnlich wie in der Strophe Bhartr̥hari die Wesen mit Steinen verglichen werden, die durch die Würfel in Bewegung gesetzt werden:

*sāriṃvi baṃdhavahamaranabhāiṇo jina na huṃti paṃ ditṭhe |
akkhehiṃ vi hīraṃtā jīvā saṃsāraphalayammi ||*

‘Steinen gleich, von den Sinnen fortgerissen (oder durch Würfel in Bewegung gesetzt) auf dem Brette des Saṃsāra, werden die Wesen nicht der Gefangenschaft, des Tötens und Sterbens teilhaftig, wenn sie dich (oder das Feld) erblickt haben, o Jina.’ Das einzige, was die Beziehung auf das in Rede stehende Spiel unsicher macht, ist der Umstand, daß im Kommentar, der aber nicht von Dhanapāla selbst herrührt, die Worte des Textes auf das Würfelschach (*caturaṅga*) gedeutet werden.

Teils bestätigt, teils ergänzt werden die bisherigen Ergebnisse durch die Beschreibung des Würfelspieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira in Amaracandras Bālabhārata, II, 5, 10ff. Auch hier handelt es sich sicherlich um das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel. In V.11 ist wie bei Bhartr̥hari und Mayūra von zwei Würfeln (*akṣau*) die Rede, und diese werden *aṣṭāpadāṣṭāpadamūrdhni pātyamānau* genannt. Darnach würde also jeder Spieler je einen Würfel und je ein *aṣṭāpada* benutzen, und das letztere, wie das *phalaka* der Jātakas, als Würfelbrett dienen. Diese Angaben über das *aṣṭāpada* sind sehr auffällig. An und für sich würde es jedenfalls näher liegen, das *aṣṭāpada* als das Brett zu betrachten, auf dem die Steine gezogen werden, doch scheinen mir die Worte des Textes völlig klar zu sein und eine andere Interpretation nicht zuzulassen²⁾.* Die Steine selbst werden mehrfach erwähnt, und sie galten offenbar als so wesentlich für das Spiel, daß es in V.10 geradezu heißt, Duryodhana habe sich angeschickt, mit dem Sohne des Dharma mit Steinen zu spielen (*sārāi rantum*). Aus V.13 und 14 geht weiter hervor, daß sie zur Hälfte schwarz, zur Hälfte rot waren; sie stimmten also in der Farbe mit den dazugehörigen Würfeln überein. In V.12 wird von dem Geklapper gesprochen, das die Steine beim Ziehen in ein anderes Feld (*grhāntarāropaṇa*) verursachen, und in V.14 werden sie mit Königen verglichen, da sie wie diese aufgestellt, gezogen (oder erhöht), festgesetzt und wieder befreit werden:

*utthāpitāropitabaddhamuktaiḥ śyāmaiś ca raktais ca nṛpair ivaitau |
sārāir vicikṛḍatur ekacittau gamam care 'py ādadhatāv alakṣam³⁾ ||*

¹⁾ Siehe Klatt, ZDMG. Bd. 33, S. 465ff., und A. van der Linde, Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels, S. 4ff.

²⁾ Macdonell, JRAS. 1898, S. 122, hält es für höchst unwahrscheinlich, daß das *aṣṭāpada* bei einem anderen Spiele außer einer Form des Schach gebraucht worden sei. Er muß demnach annehmen, daß im Harivaṃśa wie im Bālabhārata eine Art von Würfelschach gemeint sei, was mir wiederum nach der ganzen Schilderung, die uns dort von dem Spiel gemacht wird, äußerst unwahrscheinlich erscheint.

³⁾ Der letzte Pāda ist mir unverständlich, doch möchte ich darauf hinweisen,

Die Erwähnung der Steine, die nach dem Ergebnisse des Wurfes von einem Felde auf das andere gezogen wurden, zeigt deutlich, daß wir es mit einer Abart und vermutlich sogar dem Urbilde unseres Puff oder Trictrac und des modernen indischen Pacisī und Caupur zu tun haben¹⁾. Die Art der Züge war offenbar ähnlich wie heutzutage, wenigstens wenn wir, wie das nahezu sicher erscheint, die Angaben Patañjalis zu Pāṇ. V, 2, 9 auf das in Rede stehende Spiel beziehen dürfen²⁾. In der genannten Regel lehrt Pāṇini, daß an *ayānaya kha*, d. i. das Taddhita-Suffix *ina* im Sinne von 'dahin zu ziehen' trete. Dazu bemerkt Patañjali: *ayānayaṁ neya ity ucyate tatra na jñāyate ko 'yaḥ ko 'naya iti | ayaḥ pradakṣiṇam | anayaḥ prasavyam | pradakṣiṇa prasavyagāmināṁ śārāṇāṁ yasmin paraīḥ padānām asamārcśaḥ so 'yānayaḥ | ayānayaṁ neyo 'yānayaṁ śārāḥ*. 'Es heißt, zum *ayānaya* zu ziehen'. Da weiß man nicht: was ist *aya*, was ist *anaya*? Der *aya* geht nach rechts, der *anaya* nach links³⁾. Wenn die Felder der nach rechts und links gehenden Steine von den feindlichen (*Steinen*) nicht besetzt werden, so ist das *ayānaya*. Der zum *ayānaya* zu ziehende Stein heißt *ayānayaṁ*⁴⁾.'

daß *gama* und *cara* nach Hemacandra, Anekārthasaṅgraha II, 313, 405 im Sinne von *dyūtabheda*, bzw. *dyūtaprabheda*, gebraucht werden.

¹⁾ An diese modernen Spiele denkt offenbar Maheśvara, wenn er im Kommentar zu Amara II, 10, 45 *akṣa*, *devana* und *pāśaka* als drei Synonyma für den Würfel erklärt, 'der die Züge des Steines veranlaßt' (*śārīpariṇayane hetubhūtasya pāśasya*).

²⁾ Nach Macdonell, a. a. O. S. 121, wäre das Spiel sogar genau dasselbe gewesen wie das heutige. Er sagt: This game . . . is thus described in the Mahābhāṣya by Patañjali: 'Two opposed parties move with their pieces (*śāra*) to the right, and then, after traversing the places or squares (*padā*) on their own side, turn to the left and try to move into the position of the adversary.' Wer diese Übersetzung mit dem unten angeführten Text vergleicht, wird sehen, daß sie mit dem Original wenig gemein hat; sie deckt sich aber merkwürdigerweise mit den Worten, mit denen Weber Ind. Stud. XIII, 472f., das deutsche Trictracspiel beschreibt: 'Die Angabe des Bhāṣya . . . und die Erklärung Kaiyaṭas dazu . . . lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich hier . . . einfach um unser Trictrac handelt, in welchem ja auch die beiden feindlichen Parteien erst rechts vorgehen, dann nach Überschreitung der auf der eigenen Seite befindlichen Felder sich links wenden und in die Position des Gegners einzurücken suchen.'

³⁾ Weber, der Ind. Stud. XIII, 472f. wohl als erster auf den Zusammenhang der Stellen im Mahābhāṣya und bei Bhartṛhari hinwies, meint, diese Erklärung von *aya* und *anaya* sei wohl einfach abzuweisen, und übersetzt *ayānayaṁ* durch '(Figur, die) auf Glück und Unglück, d. i. aufs Geratewohl, ausgesetzt wird', allein es liegt auch nicht der geringste Grund vor, der Erklärung Patañjalis zu mißtrauen. Macdonell a. a. O. geht noch weiter und behauptet, das Spiel habe 'Glück und Unglück' geheißen ('this game, called *ayānaya*, 'luck and unluck'); wie die oben angeführten Worte des Textes zeigen, spricht sich aber Patañjali über den Namen des Spieles überhaupt nicht aus.

⁴⁾ Aus Kaiyaṭas Erläuterungen sei hier noch speziell die Spielregel angeführt, die sich völlig mit unserer heutigen deckt:

*asahāyasya śārasya parair nākramyate padam |
asahāyas tu śāreṇa parakīyeṇa bādhyate ||*

Wir können somit dieses Spiel bis in die Zeit Pāṇinis zurück verfolgen. Gleichwohl erscheint es mir ausgeschlossen, daß es etwa im Mahābhārata gemeint sei außer in der angeführten Stelle des vierten Buches und vielleicht in IV, 68, 29ff., wo, wie wir schon oben sahen, wahrscheinlich von einem Spiele mit *pāśakas* die Rede ist. In späterer Zeit scheint das Trictracspiel — wenn man es so bezeichnen darf — sehr geblüht und das alte Würfelspiel vielfach in den Hintergrund gedrängt zu haben. So ersehen wir zum Beispiel aus der gelegentlichen Äußerung des Apahāravarman im Daśakunāracarita (BSS. S. 48): 'ich lachte ein wenig, als ein Spieler einen Stein nachtsam zog (*pramādadattaśāre kvacit kitave*)', daß es dieses Spiel war, das zu Daṇḍins Zeit als das gewöhnliche Würfelspiel in den öffentlichen Spielhäusern betrieben wurde. Bezeichnend ist auch, daß nicht nur im Bālabbhārata, sondern auch in der Version der Nala-Sage im Kathākośa dieses Spiel an die Stelle des alten Nüssespieles getreten ist, wie die Äußerung *then the cruel Kūvara again slew Nala's pieces* (Tawneys Übersetzung, S. 201) zeigt.

Das Würfelschach.

Auch mit dem Schach hat man in Indien das Würfelspiel verbunden, so daß ein Spiel entstand, das in der Methode mit dem eben besprochenen viele Ähnlichkeiten hatte. Es ist dies die sogenannte Cāturājī, das Vierschach, von dem wir eine eingehende Darstellung in Raghunandas Tithitattva besitzen¹). Näher auf dieses Spiel und insbesondere auf sein Verhältnis zum Zweischach einzugehen, ist hier nicht der Ort²); ich möchte hier nur den einen Vers des Tithitattva hervorheben, der von den Würfeln, nach denen die Züge zu erfolgen haben, handelt (5b; 6a):

pañcakena vaṭi rājā catuṣkeṇaiva kuñjaraḥ |
trikeṇa tu calaty aśvaḥ Pārtha naukā dvayena tu ||

Danach rückt, wenn fünf geworfen wird, der Bauer und der König, wenn vier, der Elefant, wenn drei, das Pferd, wenn zwei, das Boot vor. Es scheint daher, daß man zu dem Spiele einen *pāśaka*, dessen vier Seiten mit 5, 4, 3, 2 bezeichnet waren, benutzte.

Nachträge.

S. 110. Die in Anm. 4 vorgeschlagene Konjektur *mātānukampito* wird bestätigt durch Dighanik. XVI, 1, 31: *devatānukampito poso sadā bhadraṇi passati*.

S. 113f. Einen weiteren Beleg für *jūtamaṇḍala* bietet das Kākātijātaka (327), II, 91, 11. S. 114, Anm. 4 ist nach S. 168, Anm. 1 zu berichtigen.

S. 115. Das *adhidevana* wird auch Maitr. S. IV, 4, 6; Mānavaśrautas. I, 5, 5, 7 erwähnt. Man vergleiche ferner den Ausdruck *madhyādhidevana*, der Kāth. VIII, 7, Maitr. S. I, 6, 11 und nach L. v. Schroeder in verschiedenen Kasus in der Kapiṣṭhala-

¹) Herausgegeben von Weber, Monatsberichte der Kgl. Preuß. Ak. der Wiss. zu Berlin 1872, S. 63ff.

²) Ich verweise auf A. van der Linde, Geschichte und Literatur des Schachspieles, Bd. I, S. 79ff. und Beilage I; Macdonell a. a. O. S. 139f.

caṇḍatā erscheint. Auch Mānavaśrautas, I, 5, 5, 9 ist daher nicht *madhye dhidivane*, sondern mit allen Handschriften *madhyādhidivane* zu lesen.

S. 124. Der von Sāyana angeführte Vers wird schon in der Kāśikā zu Pāṇ. II, 1, 10 zitiert.

S. 124. Die *śalākā* wird auch in der Kāśikā zu Pāṇ. II, 3, 59 erwähnt. Der Ausdruck *alīhaṭṭha* erscheint im Pāli noch öfters, Dighanik. XXIII, 27; Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170); Suttanip. 106; Jāt. 545, 45, 46.

S. 128. Zu den Belegen für die Fünfzahl der Würfel beim Rājasūya füge noch Montr. S. IV, 4, 6 hinzu. Zu den hohen Würfelzahlen vergleiche noch Mānavaśrautas, I, 5, 5, 7, wonach beim Agnyādheya 400 Würfel auf das *adhidivana* geschüttet werden, Montr. S. I, 6, 11; Mānavaśrautas, I, 5, 5, 12, wonach dem Opferherrn dabei 100 Würfel abgereicht werden, und Montr. S. IV, 4, 6, wonach beim Rājasūya 400 Würfel weggeschüttet werden.*

S. 147. Wurfname ist *kali* auch in Dhammapada 202:

n' atthi rūgasamo aggi n' atthi dosasamo kali |

Die Übersetzung faßt das Wort hier allerdings meist als Fehler oder Sünde auf, nur M. Müller übersetzt: 'there is no losing throw like hatred', aus dem richtigen Gefühl heraus, daß hier ein wirklicher Vergleich gefordert werde. Die angeführten Stellen aus dem Kanon zeigen, daß man gewöhnt war, *kali* in diesem Zusammenhang zu gebrauchen. Die Worte *n' atthi dosasamo kali* sind nichts weiter als eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes der zweiten der angeführten Gāthās, in der ebenfalls der Haß gegen Gutes mit dem *kali*-Wurf verglichen wird (*ayam eva mahantataro kali pīyagatena manasa padosaye*). Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *kali* tritt aber noch weiter die von Faubell angeführte Parallelstelle, Dhammapada 251, ein:

n' atthi rūgasamo aggi n' atthi dosasamo gaha |

Hier übersetzt Faubell *gaha* in der ersten Auflage durch *captivitas*, in der zweiten im Anschluß an den Kommentar durch *vorator*, Weber durch *Fessel*, Müller durch *etark*, L. v. Schroeder durch *Krokodil*, Neumann durch *Fallstrick*. Meiner Ansicht nach kann er aber keinem Zweifel unterliegen, daß *gaha*, wenn es für *kali* eintritt, der 'Wurf', speziell der *kaligaha* ist. Die bildliche Verwendung auch dieses Ausdruckes war, wie die angeführten Stellen zeigen, dem Inder ganz geläufig.

Eine indische Speiseregeln.

Im Mahāsutasomajātaka (537) tadelt Sutasoma den König Kammāsapāda, der die Gewohnheit hatte, Menschenfleisch zu essen, mit den Worten (G. 58):

pañca pañcanakhā bhakkhā khattiyena pajānatā |
abhakkhaṃ rāja bhakkesi tasmā adhammiko tuvaṃ ||

Für die erste Hälfte dieses Śloka bietet der Kommentator zwei Erklärungen. Im ersten Falle zerlegt er *pañcanakhā* in drei Wörter *pañca na khā*, betrachtet *khā* als eine Nebenform von *kho* und erklärt: 'Fünf, fünf, d. h. zehn Geschöpfe wie Elefanten usw. dürfen von einem, der das Gesetz der Kṣatriyas kennt, nicht gegessen werden¹⁾.' Im zweiten Falle faßt er *pañcanakhā* als ein einziges Wort; der Sinn würde dann nach ihm

¹⁾ Der Text ist zum Teil verderbt. Ich glaube, daß zu lesen ist: *samma porisāda khattiyadhammaṃ jānantaṃ pañca pañcā 'ti hatthiādayo das' eva sattā maṃsa-samayena (?) na khā bhakkhā na kho khāditaḥḥayuttakā | na kho t' eva vā pāṭho*.

sein: 'Unter den fünfkraligen Geschöpfen dürfen nur die folgenden fünf Geschöpfe, der Hase (*sasaka*), der Igel (*sallaka*), die Eidechse (*godhā*)¹⁾, die *sāmi*²⁾ und die Schildkröte (*kumma*), von einem Kṣatriya, der das Gesetz der Kṣatriyas kennt, gegessen werden, aber keine anderen.' Fausbøll hat sich, da er in seiner Ausgabe *pañca na khā* als drei Wörter druckt, augenscheinlich der ersten Erklärung angeschlossen; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß nur die zweite richtig ist und daß die ganze Strophe zu übersetzen ist:

'Fünf fünfkralige (Tiere) darf ein Kṣatriya, der (das Gesetz) kennt, essen. Du, o König, ißt das, was nicht gegessen werden darf; du handelst daher gegen das Gesetz.'

Den Beweis liefert eine Stelle des Mahābhārata, XII, 141, 70. Dort sagt der Śvapaca, der den Viśvāmitra abhalten will, Hundefleisch zu essen:

pañca pañcanakhā bhakṣyā brahmakṣatrasya vai viśaḥ |
yathāśāstram pramāṇam te mābhakṣye mānasam kṛthāḥ ||

'Fünf fünfkralige (Tiere) dürfen von Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas gegessen werden. Richte dich nach dem Gesetze (und) wende nicht den Sinn auf das, was zu essen verboten ist.'

In genau der gleichen Form begegnet uns der Rechtssatz in der Einleitung des Mahābhāṣya³⁾. Dort wird die Frage aufgeworfen, ob in der Grammatik die richtigen oder die falschen Formen oder beide zu lehren seien; Patañjali weist die dritte Möglichkeit zurück und bemerkt zur Erläuterung: 'Aus der Einschränkung des Eßbaren wird das Verbot des Nicht-Eßbaren erschlossen. Wenn gesagt worden ist: „Fünf fünfkralige (Tiere) sind eßbar, (*pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ*), so schließt man daraus, daß andere als diese nicht zu essen sind.'

Die Vorschriften der Gesetzbücher stimmen mehr oder weniger genau mit unserem Spruche überein, wenn auch der Wortlaut in keinem einzigen Falle derselbe ist. Yājñavalkyas Regel (I, 177) steht ihm am nächsten: *bhakṣyāḥ pañcanakhāḥ sedhāgodhākacchapasāllakāḥ | śasaś ca*. Auch Vasiṣṭha (XIV, 39) erwähnt fünf Tiere: *śvāvicchalyakaśaśakakacchapagodhāḥ pañcanakhānām bhakṣyāḥ*. Gautama (XVII, 27) fügt der Liste das Rhinoceros hinzu: *pañcanakhāś cāśalyakaśaśaśvāvidgodhākhadgakacchapāḥ*, und das gleiche tut Manu (V, 18): *śvāvidham śalyakam godhām khadgakūrmasaśām tathā | bhakṣyān pañcanakheṣv āhuḥ*. Āpastamba (I, 5, 17, 37) nennt sogar noch ein siebentes, sonst unbekanntes Tier, den *pūtikhaṣa*: *pañcanakhānām godhākacchapasvāvicchalyakakhadgaśaśapūtikhaṣavarjam*. Wir wissen aber aus Vasiṣṭha und Baudhāyana, daß die Ansichten in betreff des Rhinoceros geteilt waren. Der erstere sagt in einer späteren Regel (XIV, 47): *khadge tu vivadanty agrāmyaśūkare ca*, und Baudhāyana, der zunächst wie Gautama

¹⁾ So ist natürlich mit den singhalesischen Handschriften zu lesen.

²⁾ So Cks; Bds *sāci*.

³⁾ Bd. I, S. 5 der Kielhornschen Ausgabe; Weber, Ind. Stud. XIII, 458.

und Manu die fünf gewöhnlich genannten Tiere und das Rhinoceros aufzählt, fügt hinzu: 'mit Ausnahme des Rhinoceros' (I, 5, 12, 5): *bhakṣyāḥ śvāridgodhāśaśalyakakacchapakhadgāḥ khadgavarjāḥ pañca pañcanakhāḥ*. Govinda weist darauf hin, daß die eigentümliche Fassung des Sūtra andeuten solle, daß die Gelehrten über die Eßbarkeit des Rhinoceros uneinig seien¹⁾. In der Viṣṇusmṛti (LI, 6) hat andererseits gerade das Rhinoceros das Stachelschwein vollständig verdrängt: *śaśakaśalyakagodhākhadgākūrmavarjam pañcanakhāmāṃsāsāne saplarātram upavaset*.

Die Beschränkung auf die fünf Tiere war offenbar die gemeinindische Ansicht und die Dharmaśāstras, die die Liste der Tiere erweitern, haben auf lokale Sitten Rücksicht genommen. Wie fest der Spruch von den fünf Tieren im Volke wurzelte, geht auch daraus hervor, daß er im Kūrmapurāṇa (S. 572) sogar dem Manu zugeschrieben wird, während das Mānava Dharmaśāstra doch tatsächlich, wie oben bemerkt, von sechs eßbaren Tieren spricht:

godhā kūrmaḥ śaśaḥ śvāvit sallakī ceti sattamāḥ |
bhakṣyāḥ pañcanakhā nityaṃ Manur āha prajāpatiḥ ||

Wichtiger aber ist, daß sich die Fassung des Spruches in der Gāthā so vollkommen mit der des Mahābhārata deckt, weil wir daraus schließen dürfen, daß die Gāthā-Poesie auch in bezug auf die Dharma-Elemente, die sie enthält, genau auf dem gleichen Boden steht wie das Epos und aus den gleichen Quellen geschöpft hat wie jenes.

Bei dieser Gelegenheit möge es gestattet sein, auch auf den Namen des Tieres einzugehen, das im Pali-Kommentar als *sāmi* bezeichnet wird. Aus der Vergleichung der Liste des Kommentars mit denen der Dharmaśāstras ergibt sich, daß damit das im Sanskrit gewöhnlich *śvāvidh* genannte Tier, also das Stachelschwein, gemeint ist, und mit sk. *śvāvidh* läßt sich *sāmi* auch lautlich vereinigen: der Abfall des auslautenden Konsonanten ist durchaus regelrecht und zu dem Übergang des *v* in *m* läßt sich p. *Damiḷa* für sk. *Draviḍa* u. ähnl. vergleichen²⁾.

Dem *śvāvidh* entspricht bei Yājñavalkya *sedhā*. Dieses *sedhā* findet sich auch im Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra V, 2, 15, wo *śalālī* durch *sedhāśalākā* und *śvāvidroma* erklärt wird, und in Kullūkas Kommentar zu Manu V, 18, wo *śvāvidham* durch *sedhākhyam prāṇibhedam* wiedergegeben wird. Diese Stellen machen es unzweifelhaft, daß *sedhā* und *śvāvidh* ein und dasselbe Tier bezeichnen. Die Etymologie des Wortes *sedhā* ist nach Uhlenbeck³⁾ noch nicht gefunden. Kittel⁴⁾ hält es nicht für unmöglich, daß es aus dem dravidischen *ēdu*, 'Stachelschwein', entstanden sei. Allein

¹⁾ Bühler, SBE. XIV, S. 184.

²⁾ Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 261. Die Lesart der birmanischen Handschriften *sāci* ist sicher falsch.

³⁾ Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, S. 341.

⁴⁾ Kannaḍa-English Dictionary, Preface, p. XXII.

ganz abgesehen von anderen Schwierigkeiten, würde der Antritt des *s* im Anlaut des Wortes im Sanskrit völlig unerklärlich sein¹⁾. Meiner Ansicht nach ist *sedhā* nichts weiter als die Prakritform von *śvāvidh*. Ein feminines Kompositum von *śvan* und *vidh* mußte, mit Überführung in die *ā*-Deklination, notwendigerweise **savidhā* und weiter *sedhā* werden, wie sk. *sthavira* im Pali zu *thera* geworden ist. *sedhā* gehört also zu den zahlreichen Wörtern im Sanskrit, die bei der Übernahme aus den Volkssprachen keine Sanskritisierung erfuhren, weil sie etymologisch nicht mehr durchsichtig waren. Zu beachten ist, daß in Yājñavalkyas Regel auch zwei andere Tiernamen, *śallaka* und *kacchapa*, keine reinen Sanskritformen zeigen²⁾.

Als Bedeutung von *sedhā* wird im PW. 'Igel oder Stachelschwein' angegeben; daß es aber nur das letztere bezeichnet, geht schon aus seiner Identität mit *śvāvidh* hervor und wird durch die oben angeführte Stelle aus dem Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra bestätigt, da hier von den 'dreimal-weißen' Stacheln des Tieres die Rede ist. Das Stachelschwein aber führt den Namen des 'Hundespießers' mit Recht. Sportsleute und Reisende wissen genug von Hunden zu erzählen, die Stachelschweine aufstöberten und mit Stacheln gespickt zurückkehrten. So sagt z. B. Cave, *Picturesque Ceylon*, Bd. III, S. 60, von den Stachelschweinen: 'They are rather a nuisance to sportsmen who hunt with dogs, for if a hound turns up a porcupine, he will follow it only to return with a number of quills in his head, neck and chest, the victim of an ingenious ruse by which he is inveigled into a hole to be rammed at close quarters by the porcupine, who backs into him and leaves his dart sticking in his body.' Weitere Berichte hat Brehm in seinem Tierleben, Bd. II, S. 561, und Liebrecht, *Zur Volkskunde*, S. 102, gesammelt. Es ist leicht begreiflich, wie sich aus der angeführten Tatsache der bei Plinius bezeugte Glaube entwickeln konnte, das Stachelschwein könne durch Zusammenziehen seiner Haut seine Stacheln auf seinen Angreifer abschießen (H. N. VIII, 53): 'Hystrices generat India et Africa spina contactas ac herinaceorum genere, sed hystrici longiores aculei et,

¹⁾ Eher wäre es möglich, daß kan. tel. *ēdu* umgekehrt auf sk. *sedhā* zurückginge. Was den Abfall des *s* beim Übergang aus den arischen in die dravidischen Sprachen betrifft, so ist er im Tamil bei den Lehnwörtern der älteren Schicht regelrecht; vgl. *āyiram*, 'tausend' = sk. *sahasra*, *ūśi*, 'Nadel' = sk. *sūci*, *aravu*, 'Schlange' = sk. *sarpa* usw., und es erscheint mir nicht ausgeschlossen, daß das Wort durch das Tamil hindurch ins Kanaresische und Telugu eingedrungen ist. Eine Parallele würde das im Tamil und Kanaresischen vorhandene *ēṇi*, 'Leiter', bilden, das auf p. *seṇi*, sk. *śreṇi* zurückgeht.

²⁾ Bei Āpastamba lesen einige Handschriften, bei Baudhāyana alle bis auf eine *śvāviṭ*, bzw. *śvāviḍ*, mit auslautendem Cerebral, und Haradatta im Kommentar zu Āpastamba erklärt diese Lesart für richtig: *śvāviṭcchalyaka iti yuktaḥ pāṭhaḥ*. Eine Parallele zu dieser Cerebralisierung gewährt die Sindhi-Form *sēḍho*, *sēḍha*. Natürlich sind auch die modernen Hindi-Formen *sēh*, *sīh*, *sīm̐h* aus *sedhā*, *śvāvidh* entstanden und nicht von sk. *śallakī* abzuleiten, wie es Platts in seinem Hindustani-Wörterbuch tut.

cum intendit cutem, missiles. Ora urgentium figit canum et paulo longius iaculatur¹⁾. Ähnliche Angaben macht Oppian, Cyn. III, 391 ff., und auch er hebt hervor, wie gefährlich das Tier deshalb für die Hunde sei (V. 402 ff.):

δηθάκι δ' ἔκτεινεν κύνα κάρχαρον· ὧδέ κε φαίης
αἰζηὸν τόξων δεδαηκότα τοξεύεσθαι.
τοῦρεκεν ὁππότε μιν θηρήτορες ὠπήσωνται,
οὔτι κύνας μεθιδᾷσι, δόλον δ' ἐπετεκλήραντο.

Sanskrit *muktā, muktāphala, phala*.

Sk. *muktā*, 'Perle', wird im PW. als 'die von der Perlenmuschel Abgelöste, Befreite' erklärt, und diese Etymologie hat Uhlenbeck in seinem Wörterbuch wiederholt. In lautlicher Beziehung läßt sich gegen die Ableitung des Wortes von *muc* allerdings nicht das geringste einwenden, inhaltlich aber befriedigt sie keineswegs. Daß sie sich von naturwissenschaftlichem Standpunkte aus kaum rechtfertigen läßt, würde freilich nichts ausmachen; sie verstößt aber gegen den Grundsatz, daß indische Wörter, die erst im Sonderleben des Indischen entstanden sind, aus indischen Anschauungen heraus erklärt werden müssen.

Die Ansicht, die der Inder in nachvedischer Zeit über die Entstehung der Perlen hegte, ist durch Herders Gedicht 'Verschiedener Umgang'²⁾, das auf der nachher angeführten Strophe Bhartṛhari's beruht, allgemein bekannt geworden. Man glaubte, daß sich ein Regentropfen in der Muschel zur Perle verdichte. Belege³⁾ bieten Mālavikāgnimitra I, 6; Mṛcchakaṭika V, 45; Bhartṛhari II, 67; Rājatarāṅginī III, 202; Karpūramañjarī III, 3; Śārṅgadharap. 477. Nach einigen tritt der Vorgang nur bei günstigem Sternbilde ein. Nach Bhartṛhari muß die Sonne in Svāti stehen, eine Anschauung, die auch in dem von Lanman angeführten Marāṭhī Sprichworte⁴⁾ hervortritt. Rājasekhara nennt anstatt dessen Citrā. Der letztere beschreibt auch ausführlich, wie die Muscheln aus dem Meere emportauchen und die Regentropfen trinken: Die Perle heißt deshalb geradezu *rasodbhava* (Hemacandra, Abhidhānac. 1068 nach PW.; Kommentar zu Kādambarī, N. S. P., S. 10).

¹⁾ Liebrecht a. a. O., wo auch andere Belege für diese Sage angeführt werden

²⁾ Sämtliche Werke, herausg. von Suphan, Bd. XXVI, 406. Vgl. auch die beiden Gedichte 'Die Perle', ebd. S. 400, und Bd. XXIX, 88.

³⁾ Die Stellen aus der indischen Literatur ebenso wie die Angaben griechischer, römischer und arabischer Schriftsteller sind zuletzt gesammelt von Pischel, ZDMG. XXXVI, 136. Eine Ergänzung dazu bietet Lanman in seiner Übersetzung der Karpūramañjarī, S. 264, und in seinen Noten zu Whitney's Übersetzung des Atharva-veda I, 161.

⁴⁾ Manwaring, Marāṭhī Proverbs, Nr. 1291.

Auf Grund dieser Vorstellungen hat Lassen, Indische Altertumskunde I, 244, Note 1; III, 307 *muktā* als 'die von der Regenwolke losgelassene' erklärt. Mir erscheint diese Herleitung ebenso unbefriedigend wie die des PW. Das Losgelassensein an und für sich ist doch nicht charakteristisch für die Perle, sondern höchstens das Losgelassensein von der Wolke; der letztere Begriff tritt aber in dem Worte gar nicht zutage. Auf diese Weise schafft die Sprache keine neuen Namen.

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung von *muktā* vorschlagen. Ich sehe darin eine falsche Sanskritisierung des mittelindischen *muttā*, das nicht 'die Gelöste' bedeutet, sondern 'die Erstarrte', von *mūrchatī*, das überaus häufig vom Gerinnen der Milch, des Quecksilbers usw. gebraucht wird¹⁾.

Diese Erklärung setzt voraus, daß *muktā* kein Wort der alten Sprache ist. Tatsächlich kommt es auch im Veda nicht vor. Der Veda hat vielmehr ein ganz anderes Wort für Perle, das im Rg- und Atharvaveda häufiger belegt *kṛśana*. Das Wort stirbt später vollständig aus²⁾; an seine Stelle tritt *muktā*, für das das PW. als früheste Belege Stellen aus dem Mahābhārata und Manu verzeichnet.

Nachweisen läßt sich **mūrtā* in der Bedeutung Perle nicht. Im Gegenteil, es läßt sich zeigen, daß ein solches Wort in der alten vedischen Sprache gar nicht existiert haben kann, weil die Vorstellung, auf der es beruht, in der vedischen Zeit nicht vorhanden war.

1) Daß 'Gerinnen' die ursprüngliche Bedeutung von *mūrchatī* ist und daß sich daraus erst im Indischen die Bedeutung 'starr werden beim Ohnmachtsanfall', 'ohnmächtig werden' entwickelt hat, dürfte wohl keinem Indologen zweifelhaft sein. Schon aus diesem Grunde ist meines Erachtens die Erklärung, die Johansson IF., II, 39 von dem Wort gibt, völlig verfehlt. Johansson sucht *mūrchatī* mit *mārdhati*, *mlecchati* usw. zu vereinigen, indem er es auf *meledh* und schließlich auf ein Element *mele* zurückführt, das 'reiben, zermahlen, mahlen', 'schwach, schlaff, lässig werden', 'weich, sanft, mild werden' bedeuten soll. Er hält also gerade die jüngste Bedeutung von *mūrchatī* für die ursprüngliche. Aber auch lautlich ist die Zurückführung auf *meledh* unmöglich. Zu *mūrchatī* lautet das Partizip *mūrtā*, das nomen actionis *mūrti*; aus **mṛdh-to-*, **mṛdh-ti-* aber hätten nur **mūrdhā*, **mūrdhī* entstehen können. Sk. *mūrkhā* ist mit Bartholomae, Stud. I, 45 als indische Neubildung zu *mūrchatī* aufzufassen (siehe auch Wackernagel, Altind. Gr. I, 154); die Bedeutungsentwicklung von starr zu stumpfsinnig ist ähnlich wie bei *jaḍa*. Ist das aber richtig, so ist der Vergleich mit lett. *mulķis*, 'Dummkopf', got. *malsks* in *untilamalsks*, 'ῥονετης', as. *malsk*, 'übermütig', unstatthaft. Ganz abzulehnen ist weiter der Zusammenhang mit gr. *μαλακός*, 'weich, sanft', und ebenso unmöglich ist 'entfernter' Zusammenhang mit *mlāyati*, 'welkt', obwohl er nach Uhlenbeck 'kaum zu leugnen' ist. Die Grundbedeutung von *mūrkhā* ist damit unvereinbar. Richtig dagegen erscheint mir der auch von Prellwitz, Etym. Wörterbuch der griech. Sprache angenommene Vorschlag von Bugge, KZ. XIX, 446, *mūrtā* mit gr. *βρότος*, 'geronnenes Blut', zusammenzubringen; siehe auch W. Schulze, KZ. XXIX, 257. Es liegt also eine Wurzel mit idg. * vor.

2) In der Sūtraliteratur begegnet es noch Kauś. Sūtra 58, 9, aber hier ist es durch das Mantra an die Hand gegeben.

Über die ältere Anschauung vom Ursprung der Perlen sind wir durch ein Lied des Atharvaveda (IV, 10) unterrichtet, das von einer als Amulett umgehängten perlenhaltigen Muschel handelt. In diesem Liede wird beständig mit dem Gedanken des doppelten Ursprunges der Perle gespielt. Sie stammt einerseits aus dem Meere (*samudrād ādhi jajñiṣe* 2; *samudrajāḥ* 4; *samudrāj jātāḥ* 5), andererseits aus himmlischen Höhen, denn sie ist aus dem Winde geboren, aus dem Luftraum, aus dem Leuchten des Blitzes (*rātāj jātó antárikṣād vidyúto jyótiṣas pári* 1), sie stammt aus der Höhe der Lichter (*agrató rocandnām* 2), sie ist im Himmel geboren (*diví jātāḥ* 4), sie ist die aus Vṛtra, der Wolke, geborene Sonne (*vṛtrāj jātó divākarāḥ* 5), sie ist aus dem Soma geboren (*sómāt tvám ādhi jajñiṣe* 6), sie ist goldgeboren (*hiraṇyajāḥ* 1. 4), eins der Golde (*hiraṇyānām ékosi* 6). Pischel a. a. O. hat daraus den Schluß gezogen, daß nach vedischem Glauben Donner und Blitz zur Entstehung der Perlen nötig seien; ob auch Regen, folge aus unserer Stelle nicht mit Sicherheit. Lanman hält es sogar für sicher, daß in dem Liede dieselbe Vorstellung über den Ursprung der Perlen herrsche wie in der späteren Literatur. Meines Erachtens ist das aber geradezu ausgeschlossen. In dem ganzen Liede ist nicht eine einzige Angabe, die auf die Entstehung der Perle aus dem Wassertropfen hinwies. Alles, insbesondere aber die Angaben in V. 1, 2 und 5 und der Ausdruck *hiraṇyajā*, spricht vielmehr dafür, daß der vedische Inder sich die Perle als aus dem Blitze entstanden dachte, ähnlich wie es in der von Pischel zitierten Stelle aus Aelian, *De natura animalium* X, 13 heißt, daß sie entstünden, *ὅταν ταῖς κόγχαις ἀερωγμέραις ἐπιλάμπωσιν αἱ ἀστραπαί*. Was aus dem bisher angeführten wahrscheinlich war, wird durch zwei andere Punkte zur Gewißheit erhoben.

In V. 7 des Atharva-Liedes heißt es nämlich: 'Der Knochen der Götter ward zur Perle; beseelt lebt er in den Wassern' (*devānām āsthi kṛśanam babhūva tād ātmanvác caraty apsv antāḥ*). Pischel möchte damit eventuell zwei Stellen aus der griechischen Literatur, Chares bei Athenaeus III, 45 und Arrian, *Indike* VIII, 12, in Verbindung bringen. Aber dort werden die Perlen nur als die Knochen (*ὀστέα*) der Muscheltiere bezeichnet. Der Knochen der Götter hat damit nichts zu tun; er ist vielmehr Indras Blitzkeil, der aus den Knochen des Dadhyañc oder Dadhīca besteht. Im *Mahābhārata* III, 100 wird erzählt, wie Dadhīca den durch Vṛtra und die Kālākeyas bedrängten Göttern auf ihre Bitte seine Knochen schenkt. Tvaṣṭṛ verfertigt aus ihnen den Donnerkeil, mit dem dann Indra den Vṛtra erschlägt. Mit geringen Abweichungen wird die Sage noch an zwei anderen Stellen des *Mahābhārata* erzählt: IX, 51 und XII, 342. Sie ist aber auch schon in ṛgvedischer Zeit vorhanden gewesen. Rv. I, 84, 13 heißt es, daß Indra mit den Knochen des Dadhyañc neunundneunzig Vṛtras erschlug. Das PW. (unter *asthisambhava*) verweist ferner auf Mbh. I, 33, 20f., wo erzählt wird, wie der somaraubende Garuḍa, als Indra seinen Blitzkeil auf

ihn schleudert, eine Feder fallen läßt mit den spöttischen Worten: 'Ich werde dem Rṣi Verehrung erzeigen, aus dessen Knochen das *vajra* entstanden ist (*vajraṃ yasyāsthisaṃbhavam*), und dem *vajra* und dir, o Indra.' Die Strophe findet sich schon im *Suparṇādhyaḥ* 27, 6. Im *Śabdakalpadrūma* wird *asthija* daher geradezu als Synonym von *vajra* aufgeführt.

Zweitens aber wird es nun verständlich, warum die Perlenmuschel überhaupt als unheilabwendendes, lebensschützendes Amulett verwendet werden kann, warum man mit ihr die Rakṣas töten und die Fresser überwinden kann (*śaṅkhēna hatvā rākṣāṃsy attrīṇo vī śahāmahe* 2), warum sie vor dem Geschoß von Göttern und Dämonen schützt (*só asmānt sarvātaḥ pātu hetyā devāsurēbhyaḥ* 5). Die Perle hat diese Zaubermacht, weil sie der Blitz Indras ist, der in unzähligen Kämpfen die Dämonen vernichtet hat.

Auch in der Strophe *Av. XIX*, 30, 5, die Pischel a. a. O. zuerst richtig gedeutet hat, wird ausdrücklich der Blitz neben dem Ozean als der Ursprung der Perle genannt:

yāt samudrō abhyākrandat parjanya vidyātā sahā |
tāto hiraṇyāyo bindūs tāto darbhō ajāyata ||

'Daß der Ozean brüllte, Parjanya mit dem Blitze, daraus entstand der goldene Tropfen¹⁾, daraus das Gras.'

Wir müssen also zwei Vorstellungen unterscheiden, eine ältere vedische, nach der die Perle der in die Muschel gefahrene *vajra* des Indra, der Knochen des Dadhyañc, ist, und eine jüngere, nach der sie durch Erstarrung eines hineingefallenen Regentropfens entsteht. Nach allem, was wir ermitteln können, hat sich die letzte Vorstellung zu einer Zeit gebildet, als das Sanskrit aufgehört hatte, eine lebende Sprache zu sein. Das neue Wort für Perle, *muktā*, ist daher nicht im Sanskrit, sondern erst im Mittelindischen angekommen; ein altes **mūrtā* hat nie bestanden.

Für die hier vorgeschlagene Erklärung von *muktā* spricht endlich auch noch eine Erscheinung in den Prakrit-Dialekten, auf die schon Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 270, 566 hingewiesen hat. Das Partizip Praet. Pass. von *muc* lautet im Pali *mutta* und, wenn auch seltener, *mukka* (aus **mukna*); in den Prakrit-Dialekten ist *mukka* sogar die gewöhnliche Form, wenn auch Hemacandra II, 2 daneben *mutta* erwähnt. Die Perle heißt dagegen überall im Pali und Prakrit nur *muttā*, *muttika*, *mottia*. Auch das zeigt, daß dieses Wort mit dem Partizip von *muc* nichts zu tun hat. Weshalb *muttā* fälschlich durch *muktā* wiedergegeben wurde, ist schwer zu sagen. Möglicherweise hat dabei der Anklang an das häufig neben *muttā* erscheinende, oft auch im Kompositum mit ihm verbundene *sutti*, sk. *śukti*, 'Muschel'²⁾, mitgewirkt. Der Fehler ist jedenfalls kaum größer, als wenn

¹⁾ Mit diesem Ausdruck vergleiche das im PW. aus dem *Nighaṇṭuprakāśa* angeführte *binduphala* 'Perle'.

²⁾ Siehe z. B. *Karpūramañjarī* III, 3 ff.

ṣabbhāra zu *prāgbhāra* sanskritisiert wird¹⁾, *dohada* zu *daurhṛda*²⁾, *aggala* zu *argala*³⁾ usw.⁴⁾.

Zur Stütze meiner Erklärung läßt sich nun aber noch ein weiterer Punkt anführen. Wohl ebenso häufig wie das einfache *muktā* ist in der klassischen Literatur das Kompositum *muktāphala* 'Perle'. Über das hier im zweiten Gliede erscheinende *phala*, das natürlich mit *phāla* 'Frucht' identisch ist, bemerkt das PW.: 'Wenn *phala* auf 1 *phal* (d. h. *phal* 'bersten') zurückgeht, dann bezeichnet das Wort ursprünglich die geborstene, d. i. reife Frucht.' Uhlenbeck, IF. XIII, 214, bezeichnet diese Etymologie als sicher. Schon die vorsichtige Ausdrucksweise des PW. läßt aber erkennen, daß sie ihrem Urheber selbst keineswegs so erschien. Mir ist sie aus zwei Gründen ganz unwahrscheinlich. Erstens ist es eine Annahme, die sich durch nichts beweisen läßt, daß *phala* ursprünglich die reife Frucht bedeutete⁵⁾. Zweitens aber ist doch auch nur bei einer sehr beschränkten Gattung von Früchten das Bersten ein charakteristisches Zeichen der Reife, und es würde daher völlig unbegreiflich bleiben, wie *phala*, die geborstene Frucht, zur Bezeichnung der Frucht schlechthin werden konnte.

¹⁾ Zachariac, Beiträge zur ind. Lexicographie, S. 60ff.

²⁾ Auf die Einwände, die Böhlingk, ZDMG. LV, 98; Ber. Sächs. Ges. Wiss. Phil. Hist. Cl. LIII, 17, gegen die Zurückführung von *dohada* auf *dvihṛd* erhoben hat, brauche ich wohl nicht einzugehen. Böhlingks eigene Erklärung von *dohada* als des 'Milch gebenden' Gelüstes ist, ganz abgesehen davon, daß sie die Formen *dohala*, *dohala*, dunkel läßt, wiederum schon deshalb völlig unmöglich, weil sie nicht mit den indischen Anschauungen übereinstimmt. Nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, daß man an einen Zusammenhang der *dohadas* mit der Entstehung der Milch glaubte, was übrigens auch sehr wunderbar wäre, da sich die *dohadas* während der Schwangerschaft einstellen, die Milch aber, wenigstens in auffälliger Weise, doch erst nach der Geburt auftritt. Auf die alberne Erklärung in der Abhidhānappadīpikāśūci ist natürlich, wie Böhlingk selbst bemerkt hat, nicht das mindeste Gewicht zu legen. Ich würde auf diese verfehlte Etymologie überhaupt nicht zurückgekommen sein, wenn Böhlingk nicht mitgeteilt hätte, daß sie die Billigung mehrerer Fachgenossen gefunden hätte.'

³⁾ Kielhorn, Gött. Nachr. 1903, S. 307f.

⁴⁾ Erwähnen will ich auch, daß Gundert, ZDMG. XXIII, 529 und Kittel, Kannda-English Dictionary, S. XXI *muktā* als Lehnwort aus dem Dravidischen (tam. kanar. *muttu*) betrachten. Die Frage nach dem dravidischen Ursprung des Wortes wäre zu erwägen, wenn *muttu* sich aus dem Dravidischen heraus befriedigend erklären ließe. Das ist aber nicht der Fall. Die von Gundert und Kittel vorgeschlagenen Deutungen als des 'ersten' oder 'besten' (der Juwelen) oder des 'eingetauchten' sind unmöglich. Es ist mir daher unzweifelhaft, daß *muttu* umgekehrt aus dem Indo-Arischen entlehnt ist, und zwar in der Prakrit-, nicht in der Sanskritform, was wiederum durchaus zu der oben geäußerten Ansicht über die Priorität der Prakritform stimmt.

⁵⁾ Rv. III, 45, 4, wo von einer reifen Frucht die Rede ist, wird *pakvā* hinzugefügt. Rv. X, 146, 5 wird von einer süßen (*svādū*) Frucht gesprochen. An den anderen Stellen des Rv., wo das Wort oder Ableitungen davon erscheinen, IV, 57, 6; X, 71, 5; X, 97, 15, bedeutet es Frucht im allgemeinsten Sinne.

‘In den Söhnen oder in den Enkeln, wenn man es nicht an sich selbst erfährt, verdichtet sich sicherlich die Sünde wie schwer verdauliche Speise im Bauche.’ Die Grundbedeutung von *phalati* tritt hier meines Erachtens noch deutlicher zutage als in der ersten Strophe, obwohl man das Wort auch hier offenbar schon früh nicht mehr verstanden hat. Sonst wäre die verwässernde Umgestaltung kaum begreiflich, die die Strophe bei Manu (IV, 173) erfahren hat:

yadi nātmani putreṣu na cet putreṣu napṛṣu |
na tv eva tu kṛto 'dharmah kartur bhavati niṣphalah ||

In späterer Zeit wird *phal* ‘gerinnen’ speziell in bezug auf Lichterscheinungen gebraucht. Der Inder faßt die Reflexion des Lichtes als ein Gerinnen, ein Fest- oder Dichtwerden der einfallenden Strahlen auf. Beispiele (nach dem PW.) bieten Raghuv. XVI, 18:

kālāntaraśyāmasudheṣu naktam
itas tato rūḍhatṛṇāṅkureṣu |
ta eva muktāguṇasuddhaya 'pi
harmyeṣu mūrchanti na candrapādāḥ ||

‘Auf den Palästen, an denen der Stuck im Laufe der Zeit schmutzig geworden ist und auf denen hier und dort Grasbüschel wachsen, werden die Mondstrahlen, obwohl sie weiß sind wie Perlenschnüre, nicht fest (d. h. sie werden nicht reflektiert).’

Śakuntalā (ed. by Pischel) V. 218:

chāyā na mūrchatī malopahataprasāde
suddhe tu darpaṇatale sulabhāvakāśā ||

‘Ein Bild wird nicht fest (nicht reflektiert) auf einer Spiegelfläche, wenn ihre Klarheit durch Schmutz getrübt ist; wenn sie aber rein ist, so erscheint es leicht.’

Brhatsamhitā IV, 2:

salilamaye śaśini raver dīdhitayo mūrchitās tamo naiśam |
kṣapayanti darpaṇodaranihitā iva mandirasyāntaḥ ||

‘Die Sonnenstrahlen vernichten das nächtliche Dunkel dadurch, daß sie in dem aus Wasser bestehenden Monde fest (d. h. reflektiert) werden, ebenso wie (die Sonnenstrahlen) in einem Hause (das Dunkel vernichten), wenn sie in das Innere eines Spiegels eingedrungen sind.’

Brhatsamhitā XXXIV, 1:

saṁmūrchitā ravīndvoḥ kīraṇāḥ pavanena maṇḍalābhūtāḥ |
nānāvarṇākṛtayas tanvabhre vyomni pariveśāḥ ||

‘Wenn bei leicht bewölktem Himmel die verdichteten Strahlen der Sonne und des Mondes infolge des Windes zu einem Ringe werden, so (entstehen) die Höfe, die mannigfache Farben und Formen haben.’

Und Kirātārj. V, 41 spricht Bhāravi von den Lichtmassen der Sonne, die sich mit den Strahlenmengen der Silberwände verdichten, d. h. die

von den Silberwänden zurückgestrahlt werden (*saṁmūrchatām rajatabhittimayūkhajālaiḥ . . . gharmadyuteḥ . . . paṭalāni dhāmnām*)¹⁾.

Genau so wie *mūrchatī* wird nun auch *phalati* gebraucht. Kirātārj. V, 38 heißt es:

*iha navaśukakomalā mañinām
ravikarasamvalitāḥ phalanti bhāsaḥ ||*

‘Auf diesem (Berge) verdichten sich die Strahlen der Edelsteine, die eine zarte (Farbe) haben wie junge Papageien, wenn sie sich mit den Strahlen der Sonne mischen.’ Gemeint ist natürlich wiederum, daß die Sonnenstrahlen von den Edelsteinen reflektiert werden. Mallinātha erklärt *phalanti* durch *saṁmūrchante | vardhanta iti yāvat*.

Häufiger noch ist in der gleichen Bedeutung *prati-phalati*. Mallinātha erklärt *na mūrchanti* in Raghuv. XVI, 18 durch *na prati-phalanti*, der Kommentar zu Brhatsaṁh. IV, 2 *mūrchatāḥ* durch *prati-phalitāḥ*. Śisupālav. IV, 67 sagt Māgha in der Beschreibung des Raivataka:

*darpaṇanirmalāsu patite ghanatimiramuṣi
jyotiṣi raupyabhittiṣu puraḥ prati-phalati muhuḥ |
vrīḍam asaṁmukho 'pi ramaṇair apahṛtavasanāḥ
kāñcanakandarāsu taruṇīr iha nayati raviḥ ||*

‘Auf diesem (Berge) bewirkt die Sonne, daß sich die Mädchen in den goldenen Höhlen schämen, wenn ihre Liebhaber ihnen das Gewand heruntergerissen haben, auch ohne daß sie sie direkt bescheint, wenn (nämlich) ihr die dichte Finsternis verscheuchendes Licht auf die vor (den Höhlen) befindlichen spiegelklaren Silberwände fällt und wiederholt (in die Höhlen) zurückgestrahlt wird.’ Auch hier gibt Mallinātha *prati-phalati* durch *saṁmūrchatī* wieder.

Śisupālav. IX, 37:

*amalātmasu prati-phalann abhitas
taruṇīkapolaphalakeṣu muhuḥ |
viśasāra sāṇdrataram indurucām
adhikārabhāsitadiśām nikaraḥ ||*

‘Dadurch, daß sich die Fülle der Strahlen des Mondes wiederholt auf den fleckenlosen Wangenflächen der Mädchen spiegelte, breitete sie sich noch dichter aus und erhellte (daher) die Himmelsgegenden in noch höherem Grade.’

Und Śrīharsa braucht Naiṣadhīya IV, 13 denselben Ausdruck, wenn er von dem gesenkten Antlitz (*mukham*) der Damayantī spricht, das sich auf ihrer tränenüberströmten Brust spiegelt:

*hṛdi Damasvasur aśrujharaplute
prati-phalad virahāttamukhānateḥ ||*

¹⁾ Ebenso wird übrigens auch die Reflexion der Schallwellen aufgefaßt; vgl. Raghuv. VI, 9: *pradhātāśaṅkhe parito digantāms tūryasvane mūrchatī maṅgalārthe*; XVI, 64: *śrotreṣu saṁmūrchatī raktam āsāṁ gītānugaṁ vārimṇḍaṅgavādyam*; Kathāsarits. LX, 21: *śrutvā cāśrutapūrvam taṁ tannādam dikṣu mūrchatam*.

Zwei andere Stellen führt das PW. aus dem Kommentar zu Hemacandras Abhidhānac. 101. 179 an (*sikatāsv arkakarāḥ pratiṭhalitāḥ; meghapratiphalitāḥ ... sūryaraśmayah*). In allen diesen Fällen liegt aber meines Erachtens nicht, wie das PW. angibt, die Wurzel *phal* 'bersten' vor, sondern die nur lautlich damit zusammengefallene Wurzel *phal*, die sich in der Bedeutung mit *mūr̥ch* deckt. Ob sich insbesondere die späteren Autoren dessen noch bewußt waren, muß allerdings zweifelhaft bleiben. Es scheint, wie schon oben bemerkt, daß *phalati* 'gerinnt' frühzeitig außer Gebrauch kam — wahrscheinlich wurde es durch *mūr̥chati* verdrängt — und ich halte es daher für sehr wohl möglich, daß man im Sprachgeföhle der späteren Zeit *phalati* und *pratiṭhalati* in der Bedeutung 'reflektiert werden' zu *phal* 'bersten' stellte.

Durch die Erkenntnis der Wurzel *phal* 'gerinnen' wird nun mit einem Schlage auch eine ganze Reihe von Wörtern klar, die bisher teils unerklärt, teils falsch gedeutet sind, und von denen die meisten sprachgeschichtlich noch besonders interessant sind, weil sie einen unter dem Einflusse eines ursprünglichen *l* entstandenen Cerebral aufweisen. Hierher gehören:

1. *phaṇa*, m. Taitt. Brāhm. III, 10, 1, 4 nach dem PW. etwa 'Rahm' oder 'Schaum'. Ein Denominativum dazu ist *phāṇayati* in der Lāṭy. Śrautas. X, 4, 10 belegten Bedeutung 'abschäumen, abrahmen, abschöpfen'. Das Partizip *phāṇita* bezeichnet substantivisch gebraucht den verdickten Saft von Pflanzen, insbesondere des Zuckerrohres. Belege liefern Suśruta und das Mahābhārata. Daneben erscheint bei Lexikographen und Mahāvastu II, 204, 19; Lalitav. 331, 6¹⁾ *phāṇi*, f. 'Melasse' und 'Brei'. Dazu weiter *phāṇṭa*, m. n. 'die beim Ausrühren des Rahmes sich bildenden ersten Butterflocken', Śat. Brāhm. III, 1, 3, 8; 'Infusum', Kauś. S. XXV, 18; XXVIII, 14 usw.; 'anāyāse', Pāṇ. VII, 2, 18 usw. In allen diesen Wörtern tritt die Grundbedeutung von *phal* 'gerinnen, dick werden' noch deutlich zutage.

2. *phaṇḍa*, m.; *phāṇḍa*, n. 'Bauch', Ujjvaladatta zu Uṇādis. I, 113. Die von Berneker, IF. IX, 363, vorgeschlagene Zusammenstellung des Wortes mit lat. *fendicae* 'Kaldaunen, eßbare Tiereingeweide' läßt sich weder lautlich²⁾ noch begrifflich rechtfertigen. *phaṇḍa*, *phāṇḍa* bezeichnet den 'sich verdickenden' Teil des Körpers.

3. In derselben Weise erklärt sich auch *phaṇa*, m. in der bei Suśruta belegten Bedeutung 'Nasenflügel'.

4. Hierher stelle ich ferner die in der epischen und klassischen Literatur überaus häufig vorkommenden Wörter für 'Schlangenhaube', *phaṭa*, m., *phaṭā*, f., *phaṇa*, m., *phaṇā*, f. Fortunatov, BB. VI, 217 leitet sie von *phal* 'bersten' ab; Bechtel, Hauptprobleme, S. 384; Wackernagel, Altind. Gr. I, 169 und Uhlenbeck vergleichen noch weiter *sphaṭati*, *sphuṭati* 'spaltet

¹⁾ Siehe Senart, Mahāvastu II, 534.

²⁾ Siehe Uhlenbeck, IF. XIII, 214.

sich' ¹⁾). Die Bedeutung spricht aber auch hier entschieden für die Zurückführung auf *phal* 'sich verdicken'; es ist jedenfalls schwer einzusehen, inwiefern die Schlangenhaube, die Anschwellung des Schlangenkörpers unterhalb des Kopfes, etwas mit Bersten oder Spalten zu tun haben kann ²⁾). Bei Lexikographen und in der späteren Literatur erscheint daneben, aber selten, auch *phuṭa, phuṭā* (Pañcatantra Kosegarten 174, 11), *sphaṭa, sphaṭā* (Amara I, 8, 9; CII. III, 259; Komm. zu Abhidhānac. 1315), *sphuṭa, sphuṭā* (Abhidhānac. 1315; Lesart zu Ind. Spr. ² 3770). Ob man berechtigt ist, die Formen mit *u* direkt auf ein altes **phlto-* zurückzuführen, ist mir zweifelhaft. *phuṭa* kann auch erst im Mittelindischen aus *phaṭa* entstanden sein und sein *u* dem vorausgehenden Labial verdanken; vgl. die bei Pischel, Gramm. der Prakritspr. § 104 angeführten Fälle. Ebenso ist es mir zweifelhaft, ob wir aus den letzten vier Formen schließen dürfen, daß die Wurzel ursprünglich mit *s* anlautete. Da die Formen mit *s* in keinem alten Texte belegt sind, ist es mir wenigstens ebenso wahrscheinlich, daß wir es mit Hypersanskritismen zu tun haben, die in Anlehnung an *sphaṭati, sphuṭati* entstanden ³⁾).

5. So erklärt sich auch *phala*, n. in der Bedeutung 'Hoden', die im Epos und bei Suśruta erscheint und nach Caland, Altind. Zauberritual, S. 70, vielleicht auch Kauś. S. XXV, 17 vorliegt.

6. Zu diesem *phalati* gehört endlich natürlich auch *phala*, n. 'Frucht', als das sich verdickende Gebilde. Es ist dieselbe Vorstellung, die auch bei *puṣpa*, n. 'Blume', von *puṣ* 'dick werden', zugrunde liegt. *muktāphala* ist also eigentlich eine tautologische Verbindung wie unser Windhund, Sauerampfer usw. Wahrscheinlich bezeichnete ursprünglich *phala* auch für sich allein die Perle, und als dies ungebräuchlich wurde, wurde der Verdeutlichung wegen *muktā* davorgesetzt; vergleiche das schon oben angeführte *binduphala* 'Perle' ⁴⁾).

Von *phala* 'Frucht' ist dann wiederum ein Denominativum *phalati* 'bringt Frucht', im eigentlichen und übertragenen Sinne, gebildet. Dies liegt unzweifelhaft in solchen Stellen vor wie Hariv. III, 46, 17:

akāle pādapāḥ sarve puṣpanti ca phalanti ca ||

In vielen anderen Fällen aber, wie z. B. Mbh. III, 183, 78:

tatrāśya svakṛtāṁ karma cchāyevānugatāṁ sadā |
phalaty atha sukhārho vā duḥkhārho vātha jāyate ||

¹⁾ Bechtel gibt allerdings als Bedeutung von *sphaṭati* 'breitet sich aus' an, aber diese Bedeutung beruht nur auf einer falschen Lesart im Dhātupāṭha, *visaraṇe* für *viśaraṇe*.

²⁾ Wenn in der klassischen Literatur die *phaṇā* mit einem *phalaka*, 'Brett' (von *phal*, 'sich spalten'), verglichen wird (Bhartrhari, Nītiś. 35), so beweist das natürlich nichts für die Etymologie, da bei jenem Vergleich nur an die sekundäre, nicht an die etymologische Bedeutung von *phalaka* gedacht worden ist.

³⁾ Gar kein Gewicht ist auf *sphuṭa*, 'Schlangenhaube' zu legen, das im PW. aus dem Śabdārthak. bei Wilson angeführt wird.

⁴⁾ Vgl. Wackernagel, Altind. Gr. II, 1, 251.

oder dem bekannten buddhistischen Verse (Avadānaś. I, 80; 86; Divyāvad. 131; 191 usw.):

na pranaśyanti karmāṇi kalpakotīṣatāir api |

sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām ||

läßt es sich kaum entscheiden, ob wir es mit dem ursprünglichen Verbum oder dem Denominativum zu tun haben.

In den verwandten Sprachen vermag ich sk. *phal* 'gerinnen' mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Die alte, von O. Hoffmann, BB. XVIII, 155 verteidigte und früher auch von Prellwitz, Et. Wb. d. gr. Spr., angenommene, in der zweiten Auflage des Werkes wieder aufgegebene Zusammenstellung von *phalati*, *phala*, mit *ὀφέλλω* 'mehre', *ὄφελος* 'Nutzen, Gewinn' wird auch in der neuen Beleuchtung von *phalati* nicht viel wahrscheinlicher.* Die von Berneker, IF. IX, 363 versuchte Heranziehung von lat. *felix* wird von Uhlenbeck, IF. XIII, 214 und Walde, Lat. Et. Wb., mit Recht abgelehnt. Ebensowenig kann lat. *folium* hierher gehören, denn von lautlichen Schwierigkeiten ganz abgesehen, ist der ursprüngliche Begriff, der in *phal* lag, eben nicht 'sprießen, hervorkommen', wie Berneker annimmt¹⁾. Eher könnte man an Verwandtschaft mit gr. *φαλλός* denken. Schon Sütterlin, IF. IV, 104, wollte das griechische Wort auf eine Wurzel **phel* 'spalten' zurückführen; die Ableitung von **phel* 'gerinnen, erstarren, dick werden' würde der Bedeutung nach, wie mir scheint, ungleich besser stimmen. Andererseits wird es aber doch schwer, *φαλλός* von air. *ball* 'membrum', hessisch *bille* 'penis', nd. *bulle*, die auf eine mit *bh* anlautende Wurzel weisen, zu trennen; vgl. J. Schmidt, Idg. Vok. II, 225; W. Schulze, KZ. XXIX, 263; Bezzenberger, BB. XIX, 248.

Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Āśvaghoṣa.

Auf Grund verschiedener Erwägungen habe ich am Schlusse meiner Abhandlung über die Bruchstücke buddhistischer Dramen²⁾ (S. 65) die Ansicht ausgesprochen, daß wir ihren Verfasser in dem Dichterkreise suchen müßten, dessen Mittelpunkt Āśvaghoṣa war. Schneller als es zu hoffen war, ist das bestätigt worden. Ich kann jetzt nachweisen, daß wenigstens eines der uns in jenen Bruchstücken vorliegenden Dramen von Āśvaghoṣa selbst herrührt.

Ich habe auf S. 12 meiner Abhandlung bemerkt, daß das Fragment 116 in zentralasiatischen Charakteren geschrieben sei, und daran die Vermutung

¹⁾ Ich möchte noch bemerken, daß das Wort *phalya*, n. 'Blume', das mit lat. *folium* direkt verglichen zu werden pflegt, im Sk. keineswegs alt und gut bezeugt ist. Wir kennen es vorläufig nur aus der Śabdacandrikā, nach einem Zitat im Śabdakalpadrūma.

²⁾ Königlich Preussische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrit-Texte. Heft 1. Bruchstücke buddhistischer Dramen. Herausgegeben von Heinrich Lüders. Berlin 1911.

geknüpft, daß ein ganzes Blatt der ursprünglichen Handschrift verloren gegangen und von dem späteren Restaurator durch ein neues ersetzt worden sei. Diese Vermutung war nicht richtig; es hat sich vielmehr gezeigt, daß das Fragment 116 einer anderen Handschrift angehört. Meine Frau hat unseren ganzen Bestand an Palmblattbruchstücken noch einmal durchgesehen und dabei ein größeres und 17 kleinere Stücke gefunden, die in derselben Schrift wie jenes Fragment geschrieben sind. Einige dieser Stücke paßten direkt aneinander, so daß sich die Zahl der einzelnen Fragmente auf 9 verringerte. Diese 9 und das früher gefundene Fragment 116 ließen sich weiter auf Grund des Textes und der äußeren Beschaffenheit zu drei Blättern zusammenordnen. Von dem ersten Blatte sind uns vier, von dem zweiten und dritten Blatte je drei Stücke erhalten. Keines der drei Blätter ist also vollständig, doch fehlt von dem dritten Blatte nicht allzuviel. Der erhaltene Teil dieses Blattes mißt ungefähr 34,5 cm. In der dritten Zeile der Rückseite steht eine Vamśastha-Strophe, von der 6 Akṣaras fehlen. Dahinter muß außerdem noch *niṣkrāntāḥ* oder *iti niṣkrāntāḥ* gestanden haben. 9 Akṣaras erfordern ungefähr 5 cm, 11 ungefähr 5,5 cm. Als Gesamtlänge des Blattes ergibt sich also 39,5—40 cm. Auf dieselbe Zahl führt die Berechnung der Länge der beiden anderen Blätter. Das erste Blatt enthält in Z. 2 und 3 der Vorderseite eine Upajāti-Strophe, in Z. 1 und 2 der Rückseite eine Śārdūlavikrīḍita-Strophe und in Z. 2 und 3 der Rückseite einen Śloka, die eine Bestimmung der fehlenden Akṣaras und dadurch die Berechnung des Abstandes zwischen den einzelnen vier Stücken ermöglichen¹⁾. Das ganze Blatt muß danach 39,5—40 cm lang gewesen sein. Von den drei Stücken des zweiten Blattes, dessen Schrift leider stark abgerieben ist, gehören zwei dicht aneinander. Sie messen zusammen ungefähr 15 cm. Auf der Rückseite stehen Reste einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe. Es fehlen am Ende der zweiten und am Anfang der dritten Zeile 45 Akṣaras, die ungefähr 25 cm erfordern. Die Länge des ganzen Blattes muß also 40 cm betragen haben.

Die Schrift ist im wesentlichen identisch mit der Schrift des Revisors der alten Dramenhandschrift, wie ich sie in meiner Abhandlung S. 12ff. beschrieben habe. Nur das *ya* zeigt hier rundere Formen. Die a. a. O. ausgesprochene Ansicht, daß diese Schrift nicht in Indien selbst entstanden, sondern die älteste Repräsentantin der zentralasiatischen Brāhmī sei, wird durch die neuen Fragmente, wie mir scheint, vollständig sichergestellt. Deutlicher noch als in der Schrift des Revisors tritt hier der zentralasiatische Charakter in der Ähnlichkeit des *ta* und des *na*, des *va* und des *ca* hervor. Diese Buchstaben sind hier bisweilen schon ebenso schwer zu unterscheiden wie in der späteren zentralasiatischen Brāhmī. Besonderes Interesse bietet

¹⁾ Die Tafel gibt den Abstand zwischen den einzelnen Stücken nicht genau wieder. Um eine zu starke Verkleinerung zu vermeiden, sind die Stücke etwas näher aneinandergerückt.

das Zeichen des Jihvāmūliya (in *naṁhkarṇṇadhārāya* CIV, 4, *duḥkham* CIV^B, 3), das mit dem späteren Guptazeichen identisch ist, und das Zeichen des Upadhmāniya (in *śiṣyaṁ pari*^o CI^B, 2), das hier wie in der Kuṣana-Schrift aus einem Kreise mit eingesetztem Kreuze zu bestehen scheint.

Daß man in Zentralasien Palmblätter als Schreibmaterial verwendete, ist zunächst auffallend. Ich will nicht bestreiten, daß man besonders in den ersten Jahrhunderten n. Chr. auch präparierte Palmblätter aus Indien importiert hat; in unserem Falle aber liegt die Sache anders. Die Handschrift, der die drei uns vorliegenden Blätter angehören, ist ein Palimpsest. Die alte Schrift ist an verschiedenen Stellen noch sichtbar, am besten auf der Rückseite des ersten und auf der Vorderseite des letzten Blattes. Sie war bedeutend größer als die neue Schrift und scheint aus der Kuṣana-Zeit zu stammen. Wir haben hier also ein tatsächliches Beispiel für das Vorkommen von Palimpsesten, das für Indien, wie ich a. a. O. S. 12' bemerkt habe, durch Āśvaghoṣa bezeugt wird.

Der Inhalt der neuen Blätter ist von großem literargeschichtlichem Werte: diese drei Blätter sind die Reste einer Handschrift, die wenigstens eines der von mir behandelten buddhistischen Dramen enthielt. Ich gebe im folgenden zunächst den Text der neuen Fragmente in zentralasiatischer Schrift (C) und dann den entsprechenden Text der Fragmente der Handschrift aus der Kuṣana-Zeit (K). Der Vergleich mit C zeigt, daß K 26, 64, 68, 75, 101 und zwei kleine noch nicht veröffentlichte Fragmente und K 23, 50, 89, 112 zu je einem Blatte gehören. Ein kleines noch nicht veröffentlichtes Fragment läßt sich ferner wegen der äußeren Beschaffenheit mit großer Wahrscheinlichkeit zu dem zweiten Blatte stellen. In den Noten zum Texte von C habe ich auch die Ergänzungen angeführt, die sich mit Hilfe von K machen lassen.

C 1.

Vorderseite.

- 1 y c = [ā]nnyadr[ṣ]ti[to] de[h]. [dh].
[u]¹⁾
- 2 . . bhāvaḥ a[tha]. [ṣa]yā buddhitapasām = ṛddhayaḥ ||
. [ā]tme yā-
nabalena²⁾ kuryyur = na yoginā[m]
- 3 duṣkaram = asti . i . . .³⁾ [Ś]āri — tasmād = ātmasam.ā . . sya⁴⁾ ka . .
. [|| U] y.⁵⁾ [ry]yam =
utta . . . āryyam⁶⁾ municaryyam = avinivāryyavi-

¹⁾ Ergänze Buddha—Upatiṣya (?).

²⁾ Ergänze nach K °ñ = ca vāyoḥ ātmeśvaraddhyāna^o. ³⁾ Ergänze kiñcit —.

⁴⁾ Ergänze °saṁsārasya.

⁵⁾ Ergänze Buddhaḥ || Upatiṣya.

⁶⁾ Ergänze uttamavāryyam.

- 1 *ryyam* = *āryam* [*v*]iga[ta] bhayadaṃ śaraṇam = a
 [ma]ti — Buddha — svāga[ta]m
 . . nauhkarṇ[ṇ]adhārāya¹⁾ bhaviṣyate dharmasenapata[ye]²⁾

Rückseite.

- 1 Maudga || mohāndhasya [r]śanakaram³⁾ naṣṭasya sa
 [s]ya saṃvi[t]karam⁴⁾ mṛ
 kṣ. ñ.n.ppr.t.ṣṭh.k.r.. v.nd.⁵⁾ [rī] —
 2 [ka]bodhanakaram ś[r]cya ram — Buddha — svāgatam
 [bha] [r]d[dh]jivikalpeśvarāya
 ṣa — tr[bb]iś⁶⁾ = śiṣyatiḥ = parivṛtaḥ śobhate munican-
 dramāḥ
 3 [n]. tr[i] [y]ukta iva candramāḥ Bu.[dh]. Upa-
 ti[ṣ]
 . [n]āma j. bbhyantaram varṣaśatān = na bhaviṣyat = ity = e-
 4 [pr] bbhya ctān = tāvad = viśuddhasya
 manaso rā⁷⁾
 nāsam kṣāt = parāṇmukhībhūtaḥ⁸⁾ pratipadyate śre-
 5 y[uvābhya]m

C 2.

Vorderseite.

- 1 kḥi
 2 . . [nīla]dru[ma] . . [ganata] . . vipp[ra] . . [tasya]¹⁰⁾ śakuner = ādīptam
 traī . . ky.m¹¹⁾ y. . o . . kva rinīṣpa . . [s]
 3 . . reva [khā] . . [m]¹²⁾ = atrptikara[ṇ]ām¹³⁾ = paridāhā-
 [tmakānām = ā] caritaḥ —
 4 madhughṛtā[meddhyapay] sprṣtam [yat = tat =
 priya]m = api dahaty = apriya [h]. ity = eva viṣa
 5 . . [na] eva viṣa[y] [śar]i[r]e . . [pradahati madāji]
 . . [ma] ām

1) Lies naukarṇṇa^o (?).2) Lies ^osenāpataye.3) Ergänze, teilweise nach K, janasya darśana^o.

4) Ich habe dies früher fragend bhyāsāṇḍiccharam gelesen. Die falsche Lesung erklärt sich daraus, daß die Buchstaben zum Teil abgerieben und verstümmelt sind und bei dem Fehlen des Zusammenhanges der Sinn nicht zu erkennen war.

5) Ergänze jñānappratiṣṭhākaram vande.

6) Lies tribhiś. 7) Ergänze Buddha—Upatiṣya.

8) Ergänze nach K rūgam = alpēna yatnena. 9) Lies parāṇmukhī^o.

10) Ergänze, größtenteils nach K, r = davāgniparigatam = iva nīladrumaṇ = gaganatalavippṛasthitasya.

11) Ergänze trailokyam.

12) Ergänze sukhānām.

13) Lies ^okarāṇām.

Rückseite.

- 1 . . . y
 2 . . [ya].[ena] samya[g = a]bhikhitam [h]. Bhṛgu[sa]ttam[o] . . .
 [nibhṛtair = yattā] ai
 3 . . . [k]ṛ[ta]m = bhṛṣaviṣai spr.t. . . . śīviṣai¹⁾ — Buddha —
 4 ddhi . ṛ . . [etad] = api pū . . [karmmasaṃ]skṛta[yor²⁾] = anahañ-
 kṛta[yor] = yuvayor = a ā
 5 . . [tpa]tti no

C 4.

Vorderseite.

- 1 va nno bhāvāt so . . [kṣi] . . y . . . nopā e[vaṃ hi] sati
 [i] . . [n] = tu³⁾ yat[n]ena jñā[yatām] heki
 yy na[hi]
 2 rī[ra]nirmuktam⁴⁾ = ā[tma]sa[m]jñakam = buddhis[au]kṣmyaṃ tat —
 sūkṣmatvāc = c = aiva doṣānām = avyāpārāc = ca cetasaḥ . [i] [d⁵⁾] =
 ā]yuṣaś = c = aiva mokṣa . . [pa]rikalpyate⁶⁾ — Śāri — van⁷⁾ asya
 dharmasya . . .
 3 thātmagrāhe sata⁸⁾ na naiṣṭhikī nirvṛtir⁹⁾ = bhavati nairā-
 tmyādarśanāc¹⁰⁾ = ca bhavati tadyathā [nadī]srotaso varttamāna[sya]
 pra[t]yu . . [śya].e¹¹⁾ ddhya sminn¹²⁾ = uparate = sy = o . .
 4 . . prāptam tac = ca yathā nimnagatam = bhavati tatr = ādau srota upa-
 ratam vīnaṣ[ṭ]am = iti [bhava]ti [evam = a]s . . . ā . . ṃ śārī[r]endriy . .
 buddhisrotaso varttamā[na] . .¹³⁾ bhagavat = ādhi[ga] . .
 5 ve kalyaṃ kriyata¹⁴⁾ tatkrto = hetukasya n = otpadyate bījadakap[ṛ]-
 thiv . . r . . ṃ¹⁵⁾ . ai [eva]ñ = [h] tasmin = na [ya]mān
 [a]smiṃ¹⁶⁾ vi¹⁷⁾ . .

Rückseite.

- 1 karmma¹⁸⁾ kṣetram = bījam = utpatticetas = tṛṣṇā kledacchādanāñ = c =
 ā[p]y = [ava] . ya[m]¹⁹⁾ = [k]. [s] . y . [v] . j²⁰⁾ = j[ā]yamāno jñānā-
 ditye t. — [B].²¹⁾
 2 vinītayor²²⁾ = ya[t]idharmmeṇa kṛtaparikarmmaṇoḥ asmāt siddhānta-

1) Ergänze etwa sprṣtam yath = āśīviṣaiḥ.

2) Ergänze pūrvakarmma^o. 3) Ergänze idan = tu.

4) Ergänze śārīra^o. 5) Ergänze dirghatvād.

6) Ergänze mokṣas = tu pari^o. 7) Ergänze bhagavan. 8) Lies sati.

9) Lies nirvṛtir. 10) Lies nairātmyada^o. 11) Das śa ist unsicher.

12) Lies asminn. 13) Ergänze nach K ^omānasya. 14) Lies kriyate (?).

15) Lies nach K bījadakaṃ prthivyart. . ṃ. 16) Lies asmin.

17) Ergänze, größtenteils nach K, vīnaṣṭe mukta iti niscayaḥ kṛtaḥ.

18) Lies karmma. 19) Ergänze avandhyam.

20) Ergänze nach K evaṃ lokāḥ sasyavaj. 21) Ergänze Buddhah—.

22) Davor stand nach K . . gatena mārggeṇa.

prativedhād = uddhṛtavividhadṛṣ[t]i[śa]lyayo[h] ś[u]d[dha]manasor =
yuva . .¹⁾ yad = e . . ṃ . . dhavādiññā[nasy²⁾] = ā] . .

- 3 śiṣṭaṃ dūhkhāṃ srotasi nirvāṇasya varttate tat — atah param jñānam =
idaṃ yatendriyaṃ niranantaram = bhāvayatum³⁾ vimuktaye śi . . su bhi-
kṣam⁴⁾ = akhilām = aka nirāmay[au pā]tu . .
- 4 sarvve ÷ || Śāriputraprakaraṇe navamo = nikaḥ 9 āryya-Suvarṇnākṣi-
putrasya = āryy-Āśvaghōṣasya kṛtiś = Śāradvatīputraprakaraṇaṃ samā-
ptaṃ [sa]māptāni c = āṅkāni nava gyam = anu[ṣṭubhe] ccha . .

K I.

Vorderseite.

- 1 [k]rt.sv. — M. tr.⁵⁾ . . . m
- 2 y.k. ñ = ca vāyoḥ ātmeśvaradh[y]ānabalena
kuryyur = nna⁶⁾ [y]
- 3 . . ryyam municaryyam⁷⁾ = anivāryyam = a[ryya]⁸⁾ [ya]
daṃ śa
- 4 . . [pa]taye — Maudga⁹⁾ — mohāndhasya¹⁰⁾ janasya na-
ṣṭasya¹¹⁾ sa
- 5 [k].[r]. — B.d.a — s.āgataṃ¹²⁾

Rückseite.

- 1 [B]u[d]dh[ah] — U[p].[t].[ś]y.¹³⁾ [y]
- 2 . . [d] = [i]śuddhasya¹⁴⁾ manaso rāgam = alpena yatnena
v.śuddhe = ddhyāśa[y].¹⁵⁾
- 3 . . pari¹⁶⁾ iśais = tais = taiḥ svajanagata[m] ryyanti
.
- 4 [rda]vāgniparigatam = iva n[ī]la[d]ru[m]aṇ
= gaganatala[v]i
- 5 [ś].t.¹⁷⁾ sukhān[ā]¹⁸⁾ [dā]nām¹⁹⁾
[ś].²⁰⁾ .i [m].[dh]u[gh]rt.[m].[ddh]y.²¹⁾

1) Ergänze yuvayoḥ. 2) di ist unsicher. Es kann vi sein.

3) Lies bhāvayitum. 4) Lies bhikṣām.

5) Unter der Zeile vor tra ist tiṣya nachgetragen, das zu Upatiṣya zu ergänzen ist.

6) ātme^o — nna ist später nachgezogen.

7) Das erste von mir als undeutlich bezeichnete akṣara ist ein nachgetragenes zentralasiatisches mu. Auch ni ist nachgetragen; Reste des alten ni sind sichtbar.

8) Lies āryyam. 9) Das au ist später nachgezogen.

10) mohā, das dha und das sa sind später nachgezogen.

11) Das na, das ṣa und das sa sind später nachgezogen.

12) Die Zeile ist später nachgezogen. Ergänze °karaṇ — Buddha — svāgataṃ.

13) Das u ist später nachgezogen. Ergänze Upatiṣya.

14) Ergänze viśu^o. Das unter der Zeile nachgetragene, später vielleicht wieder getilgte akṣara scheint in Zeile 1 zu gehören.

15) Ergänze viśuddhe = ddhyāśaye. 16) Der i-Strich ist später nachgezogen.

17) Die Lesung ist unsicher. 18) Ergänze sukhānām.

19) Das akṣara vor dā ist verstümmelt und unsicher.

20) Das sa ist nicht sicher. 21) Ergänze °ghṛtāmeddhya^o.

K IV.

Vorderseite¹⁾.

- 1 . . . [dh]y. mnañ = gatam = bhava[t].²⁾
 .r. r.
 2 . . . isrotaso [v] . . . [m].n.sy. bhaga[v].³⁾
 .ukasya n = otpadya[t].⁴⁾ bījodakam⁵⁾ pṛthivyart. . .
 3 . . n = .inaṣ.e m.[k] . . [i]ti niś.ayaḥ k.taḥ⁶⁾ [k]..[m]..[s].
 .r. .b. . . .u.[p]. .t.⁷⁾ evaṃ loka[h]
 sasyavaḥ = jāyamāno jñānā[d]i . .
 4 [ga]tena mārgge[ṇa] na kṛtaparikar-
 maṇoḥ [a] [d].[s].i[s̄].[l]..[y]o⁸⁾..
 5 r. . . . e

Rückseite.

- 1 ya[v] y. r . . .
 2 vyam = iti a yamānen = ās[m]i śreṣ[ṭh]ipu-
 t[r]e⁹⁾ [ś].ṣ. . . [s] y [s] . . .
 3 . . d = idānīn = tatr = ai . . . gacchāmi¹⁰⁾ parikkramya
 hanto¹¹⁾ kḥu āmodo gaṇikākule sabahu . .
 4 . . tanti dhīti[k] ni[ha]stai¹²⁾ sam[v]i[hā]-
 payanti vandhakīm = a . .
 5 n = kila upā[sa] . .

Was zunächst die Anordnung der Blätter betrifft, so geht aus der Tatsache, daß die Worte *nīladrumaṇi gaganatalavi*^o und *madhughṛtāmeddhya*^{o 13)} in K auf dem ersten, in C auf dem zweiten Blatte stehen, mit Sicherheit hervor, daß C 2 wirklich das unmittelbar auf C 1 folgende Blatt ist. Zugleich ist damit die Unterscheidung von Vorder- und Rückseite für C 2 und K I gegeben. Schwieriger ist die Frage, wie sich C 4 zu C 2 verhält. Inhaltlich steht C 4 den Blättern C 1, C 2 allerdings sehr nahe; der Kolophon macht es außerdem zweifellos, daß es hinter jene Blätter gehört. Zwischen C 2 und C 4 scheint aber noch ein Blatt gelegen zu haben. Die Blätter C 1 und C 4 tragen nämlich am linken Rande Blattzahlen, und zwei

¹⁾ Fast sämtliche Buchstaben dieser Seite sind später nachgezogen.

²⁾ Ergänze *nīmnañ = gatam = bhavati*.

³⁾ Ergänze *buddhisrotaso varttamānasya bhagavatā*^o.

⁴⁾ Ergänze *hetukasya n = otpadyate*.

⁵⁾ Die Lesung ist durch C gesichert; meine frühere Lesung ist falsch.

⁶⁾ Ergänze *asmin = vinaṣṭe mukta iti niścayaḥ kṛtaḥ*.

⁷⁾ Ergänze *karma kṣetram = bījam = utpatticetas*^o. ⁸⁾ Ergänze *dr̥ṣṭiśālyayoh*

⁹⁾ Ergänze *putreṇa*. ¹⁰⁾ Ergänze *tatr = aiva ga*^o.

¹¹⁾ Ergänze *mahanto*. ¹²⁾ Lies *hastaiḥ* (?).

¹³⁾ Das Fragment von K, das dieses Wort enthält, muß ein Stück vom unteren Rande eines Blattes sein und daher zu K I gehört haben.

Gelegentlich finden sich auch Varianten im Texte von C und K. Die Lesung *nimnagatam* in C 4^v, 4 gegenüber *(ni)mnañ gatam* in K IV^v, 1 ist unerheblich. Über *bī[jo*]dakapṛthiv(ya)r°* in C 4^v, 5 gegenüber *bījodakam pṛthiviyart°* in K IV^v, 2 läßt sich nichts sagen, da der Zusammenhang unklar ist. Wichtig aber ist die Lesung *avinivāryyavīryyam* in C 1^v, 3f., wo für K IV, 3 nur *anivāryyam* bietet. Die Steigerung des Anuprāsa in C¹) läßt kaum einen Zweifel, daß hier die bessere Lesart vorliegt. Es bestätigt sich also, was schon nach den zahlreichen späteren Textänderungen in K zu vermuten war, daß K trotz ihres hohen Alters keine sehr sorgfältige Handschrift war. Eine andere Stelle, in der die Handschriften auseinandergehen, liegt vielleicht in C 2^v, 3; K I^B, 5 vor. C liest . . [khā . . [m = a]tr̥pti-
kar[ā*]ṇām = paridāhātmaṇām, während K *sukhān[ā] [dā]ṇām [s]. . i . .* hat. Bei der Verstümmelung des Textes in K ist aber ein sicheres Urteil nicht möglich.

Eine fortlaufende Übersetzung des Stückes, das uns in C und K I, KIV^v vorliegt, läßt sich bei der Lückenhaftigkeit des Textes nicht geben. Über den Inhalt im allgemeinen aber kann kein Zweifel bestehen. Die hier vorliegenden Fragmente enthalten die Szene der Aufnahme des Śāriputra und des Maudgalyāyana durch den Buddha. Redend scheinen in der ganzen Szene nur die vier Personen aufzutreten, der Buddha, Śāriputra, Maudgalyāyana und die Person, die den Buddha mit seinen drei Schülern in einem Verse verherrlicht; gerade aus diesem Verse geht aber hervor, daß der Buddha noch von einem Mönche begleitet war²).

Zunächst rühmt eine Person, wahrscheinlich Maudgalyāyana³), die Macht der *ṛddhis*, die durch Erkenntnis und Askese erlangt werden. Er schließt mit einer Upajāti-Strophe⁴):

◡ — ◡ — — ◡ ◡ — ◡ — — ◡ — ◡ — — ◡ ◡ — ṇ ca vāyoh |
 ātmeśvaradhyānabalena kuryur na yoginām duṣkaram asti (k)i(mcit) ||
 ' . . und des Windes⁵) . . . dürften sie wohl durch die Kraft des Nach-
 denkens über den Ātman und den Īśvara machen; es gibt nichts,
 was einem Yogin schwer fiele.'

Śāriputra erwidert kurz, worauf der Buddha zunächst ihn auffordert, 'den von den Besten zu wählenden Wandel eines Weisen, den edlen, unwiderstehlich-gewaltigen, zu wandeln'. Śāriputra willigt ein, und der

¹) Es ist etwa zu lesen *(ca)ryyam utta(mav)āryyam municaryyam avinivāryya-vīryyam āryam*.

²) Daß die beiden ungenannten Personen ein Śramaṇa und Kauṇḍinya waren, wird später gezeigt werden.

³) Darauf weist das M. in KIV, 1.

⁴) Ich gebe die Strophen in normalisierter Schreibung. Eingeklammerte Buchstaben und Silben sind ergänzt.

⁵) Sicherlich war hier vom Wandeln 'auf dem Pfade des Windes', 'paranapathena', wie es Buddhac. 1, 85 heißt, die Redc. Die Fähigkeit zu fliegen wird in dem allegorischen Drama an erster Stelle unter den *ṛddhis* genannt; siehe a. a. O. S. 17f.

Dann wendet sich der Buddha an die beiden neu gewonnenen Schüler, 'die durch ihre früheren Taten vorbereiteten, von Egoismus freien'. Von dem folgenden Gespräche ist aber so gut wie nichts erhalten, da, wie oben bemerkt, hinter C 2 ein ganzes Blatt fehlt und auch die letzte Zeile von C 2 und die erste von C 4 nahezu völlig verloren ist. Wahrscheinlich waren in Rede und Gegenrede philosophische Fragen behandelt. Insbesondere scheint sich der Buddha gegen die Lehre vom Ātman gewendet zu haben, wie sie im Buddhacarita dem Ārāḍa Kālāma zugeschrieben wird. Er schließt seine Ausführungen mit einem Śloka ab: 'Diese Feinheit der Buddhi, die vom Körper befreit ist, die als Ātman bezeichnet wird, diese' —

sūkṣmatvāc caiva doṣāṇām avyāpārāc ca cetasaḥ |

(d)ī(rghatvā)d āyusaś caiva mokṣ(as tu) parikalpyate ||

'wird, weil die Unvollkommenheiten gering sind, das Denken ruht und die Lebensdauer lang ist, (fälschlich) für die Erlösung gehalten.'

Śāriputra erwidert in längerer Rede. Er erkennt rückhaltlos die Argumente des Meisters an: 'Solange man am Ātman festhält, gibt es kein vollständiges Nirvāṇa; durch die Erkenntnis der Ātmanlosigkeit tritt es ein.' Er vergleicht dann das allmähliche Schwinden der Buddhi¹⁾ mit dem Versiegen eines Flusses. Die Einzelheiten des breit ausgeführten Bildes werden bei der mangelhaften Überlieferung allerdings nicht klar. Den Schluß seiner Rede bildet wiederum eine Strophe, im Śālinī-Metrum:

karma kṣetram bījam utpatticetas

trṣṇā kledacchādanam cāpy ava(ndh)yam |

evam lokāḥ sasyavaḥ jāyamano

jñānāditye — ∪ — — ∪ — t ∪ ||

'Das Karman ist das Feld, der Same der Wille zum Leben, der Durst die Befeuchtung, die sicher wirkt; so wie die Saat entstehend werden die Wesen durch die Sonne des Wissens'

Noch einmal wendet sich der Buddha an die beiden Schüler, die er preist als 'die nach der Weise der erzogenen, durch den Dharma der Asketen gereinigten, die klaren Sinnes sind, da der Stachel der mannigfachen falschen Lehren herausgezogen ist infolge dieses Erfassens der Wahrheit'. Dann spricht er den Segenswunsch²⁾:

ataḥ param jñānam idaṁ yatendriyau

nirantaram bhāvayitum vimuktaye |

si — su bhikṣām akhilām aka ∪ —

nirāmayau pātu ∪ — ∪ — ∪ — ||

'Um von nun an dies Wissen gezügelten Sinnes ständig zu pflegen mit der Erlösung als Ziel, vollständiges Almosen frei von Krankheit, schütze euch beide'

Damit treten alle ab.

¹⁾ Buddhi ist hier offenbar dasselbe wie Vijñāna.

²⁾ Im Vamśastha-Metrum.

Nach dem Kolophon¹⁾ bildet diese Szene den Schluß des neunten und letzten Aktes des Śāriputra- oder Śāradvatīputraprakaraṇa, eines Werkes des Āśvaghoṣa, des Sohnes der Suvarṇākṣī. Suvarṇākṣīputra ist der Beiname, der dem berühmten buddhistischen Dichter auch in dem Kolophon des vor einiger Zeit entdeckten Saundarānandakāvya²⁾ und in dem Kolophon der tibetischen Übersetzung des Buddhacarita gegeben wird³⁾. An der Identität der Personen ist also nicht zu zweifeln. Der Dichter hat überdies gewissermaßen dem Werke selbst seine Signatur gegeben: der oben erwähnte Śloka *sūkṣmatvāc caiva doṣāṇām* usw. ist ein wörtliches Zitat aus seinem Buddhacarita (12, 73)⁴⁾.

Āśvaghoṣas Bedeutung für die Geschichte der vorklassischen Literatur wird durch den neuen Fund in noch helleres Licht gerückt. Die Tradition rühmt seine Vielseitigkeit. Sie stellt ihn ebenso hoch als Gelehrten, der das ganze brahmanische Wissen seiner Zeit besaß, wie als Musiker und Komponisten, der mit seinen Liedern die Leute auf den Märkten von Puṣpapura so zu bewegen wußte, daß sie die Heimat mit der Heimatlosigkeit vertauschten. Wir kennen ihn als Verfasser von Epen und Erzählungen, die einst ganz Indien las und die zu dem Besten gehören, was uns an Kāvya-Poesie erhalten ist, als Metaphysiker, der den Grund zu der Lehre des Mahāyāna legte, die bis auf die Gegenwart einen großen Teil der buddhistischen Welt beherrscht hat, als Theologen, der mit den Waffen einer oft spitzfindigen Dialektik für seinen Glauben kämpft⁵⁾. Von dem Dramatiker Āśvaghoṣa aber hatten wir bis jetzt keine Kunde. Zu einem Urteil über den Wert seiner Leistungen auf dem Gebiete des Dramas reicht das uns Erhaltene nicht aus. Die Tendenz, zu belehren und zu erbauen, die bei ihm, dem buddhistischen Mönch, allerdings nie ganz fehlt und in der er selbst sicherlich in erster Linie die Berechtigung seiner Dichtung gesehen hat, tritt jetzt durch die Schuld der mangelhaften Überlieferung wahrscheinlich viel stärker hervor, als es der Fall sein würde, wenn wir das ganze Werk vor uns hätten. In der uns erhaltenen Szene war das Vorherrschen des lehrhaften Elementes schon durch den Stoff bedingt. Welch eine falsche Vorstellung würden wir uns aber vom Buddhacarita machen, wenn uns davon zum Beispiel nur die Begegnung des Buddha mit Arāḍa Kālāma im zwölften Gesange überliefert wäre! An einer Stelle läßt sich aber doch erkennen, daß Āśvaghoṣa ein feines Empfinden für das dramatisch Wirksame besaß. Die Tradition war, daß der Buddha, als er Śāriputra und

¹⁾ Hinter dem eigentlichen Schlusse *saṃāptāni cāṅkāni nava* stand offenbar noch ein Schreibervers.

²⁾ Haraprasād Shāstrī, Journ. Proc. As. Soc. Bēng. Vol. 5, p. 165ff.

³⁾ Thomas, Ind. Ant. Vol. 32, p. 350.

⁴⁾ Ähnlich verweist Āśvaghoṣa auch in seinem Sūtrālamkāra zweimal auf das Buddhacarita; siehe S. Lévi's in der nächsten Note angeführte Abhandlung, p. 79.*

⁵⁾ Für die Nachweise im einzelnen siehe S. Lévi's ausgezeichnete Abhandlung 'Āśvaghoṣa, le Sūtrālamkāra et ses sources', Journ. As. S. X, T. 12, p. 57ff.

Maudgalyāyana von ferne kommen sah, sich an die Mönche in seiner Umgebung wandte und prophezeite, daß sie seine besten Jünger, 'das gesegnete Paar' (*bhadrāyuga*), werden würden. So heißt es Mahāvagga I, 24, 3: *addasa kho bhagavā te Sāriputta-Moggallāne dūrato 'va āgacchante | disvāna bhikkhū āmantesi | ete bhikkhave dve saḥāyakā āgacchanti Kolito Upatisso ca | etam me sāvaka-yugam bhavissati aggam bhaddāyugan ti*¹⁾. Ebenso erzählt Āśvaghoṣa die Begebenheit in seinem Epos (17, 19)²⁾; nur ist der Inhalt der Weissagung hier noch bestimmter: 'Als Bhagavat, der große Ṛṣi, von der Schar seiner Schüler umgeben, die beiden von ferne erblickte, sprach er zu den Bhikṣus: „Hier kommen meine beiden gesegneten (*bhadra*) Jünger, die besten unter den Weisheitsbegabten (*prajñāvat*) und unter den Wunderkräftigen (*rddhimat*)“³⁾. In dem Drama aber läßt er den Buddha die Prophezeiung bei der Aufnahme direkt an die beiden Jünger richten. Er hat sich also nicht gescheut, um der Bühnenwirkung willen die Tradition zu verlassen.

Das Stück wird ein Prakaraṇa genannt. Nach den Theoretikern⁴⁾ ist der Stoff des Prakaraṇa dem bürgerlichen Leben entnommen und von dem Dichter frei erfunden, und der Held ist ein Minister, ein Brahmane oder ein Kaufmann, stets aber ein fester und ruhiger Charakter (*dhīraprasānta*), der trotz aller Hindernisse das Ziel seines Strebens auf dem Gebiete des Dharma, Artha oder Kāma erreicht. Die Heldin gehört den besseren Ständen an (*kulastrī*, *kulajā*) oder ist eine Hetäre. In einem Punkte, in der Stellung und dem Charakter des Helden, stimmt jedenfalls unser Prakaraṇa mit dieser Definition überein. Wieweit der Stoff von dem Dichter selbständig erfunden war, läßt sich nicht sagen; die Anlehnung an historische Ereignisse, wie wir sie in der Schlußszene und, wie wir sehen werden, überhaupt in den letzten Akten finden, schließt nicht aus, daß die eigentliche Fabel des Stückes auf freier Erfindung beruht. Die Frage, wer die Gegenspielerin war, läßt sich nicht beantworten. Die in den Fragmenten von K so häufig

1) Die Geschichte wird dann noch einmal erzählt.

2) Diese und die S. 406 angeführte Stelle aus der tibetischen Übersetzung des Buddhacarita hat mir Hr. Dr. Siegling freundlichst aus seiner Abschrift des Werkes mitgeteilt.

3) *slob . mahi . sder . bcas . de . ŋid . rgyaṅ . ma . nas . gzig . nas .
bcom . ldan . draṅ . sroṅ . chen . pos . dge . sloṅ . rnam . la . gsuṅ .
śes . rab . can . daṅ . rdsu . hphrul . ldan . pa . rnam . kyi . gtso .
kho . bohi . mchog . gi . slob . ma . hdi . gñis . hdir . hoṅ . so .*

Vgl. Fo-sho-hing-tsan-king 1405f. In Schiefners tibetischer Lebensbeschreibung, a. a. O. S. 256, tritt der Punkt, auf den es hier ankommt, nicht deutlich hervor: 'Darauf wurden sie samt ihren Schülern von Bhagavant aufgenommen, welcher den Čāriputra den vorzüglichsten der mit Weisheit Begabten, den Maudgaljāyana den vorzüglichsten der mit Wunderkraft Begabten, beide aber das glückliche Musterpaar nannte.'

4) Bhār. 18, 96ff.; Sāh. 511f.; Daś. 3, 35ff.

genannte Hetäre gehört, wie später gezeigt werden wird, einem anderen Drama an.

Das Śārīputraprakaraṇa war in 9 Akte geteilt. Auch diese große Zahl von Akten stimmt mit der Praxis der klassischen Zeit überein. Die späteren Prakaraṇas, Mṛcchakaṭikā, Mālatīmādhava, Mallikāmāruta, haben je 10 Akte. Bemerkenswert ist übrigens, daß hier ebenso wie in den beiden anderen Aktschlüssen von K kein besonderer Titel des Aktes angegeben wird.

Für die Sprache und Metrik ergeben die Fragmente von C nichts Neues. Daß der Buddha und seine Schüler Sanskrit sprachen, hatte ich schon aus den Resten von K geschlossen (a. a. O. S. 30). Nicht unwichtig für die Entwicklungsgeschichte der dramatischen Technik ist aber der Schluß unseres Prakaraṇa. Der Ausgang des klassischen Dramas ist an ganz feste Formen gebunden. Eine Nebenperson fragt den Helden, ob sie ihm noch etwas Liebes erweisen könne¹⁾. Mit der stereotypen Formel *ataḥ param api priyam astiti*²⁾ versichert der Held, daß er keinen Wunsch mehr hege als den einen, dem er dann in der Praśasti oder Bharatavākya genannten Schlußstrophe Ausdruck gibt³⁾. Dieser Segenswunsch ist gewöhnlich ganz allgemein gehalten; nur selten, wie z. B. in der Śakuntalā, im Mālavikāgnimitra, im Mudrārākṣasa, nimmt er auf die Personen und Verhältnisse des Dramas Bezug. Die Praśasti hat nun auch Āśvaghoṣa, und wenn sie auch nicht vollständig überliefert ist, so geht doch aus den Dualen *yatendriyau* und *nirāmayau* mit Sicherheit hervor, daß sie nur den beiden Jüngern galt. Aber sie ist nicht dem Helden in den Mund gelegt, und vor allem fehlt die typische Überleitung, obwohl sie sich in dem Gespräch zwischen dem Buddha und Śārīputra mit Leichtigkeit hätte herstellen lassen. Wir dürfen daraus wohl schließen, daß sie in dem vorklassischen Drama noch nicht gebräuchlich war.

Es bleibt endlich noch eine Frage zu beantworten: Wir haben gesehen, daß einige Bruchstücke von K einer Handschrift des Śārīputraprakaraṇa angehören; können wir auch die übrigen Bruchstücke von K diesem Drama zuweisen? Für diese Frage ist das Blatt K IV von entscheidender Bedeutung. Die eine Seite dieses Blattes enthält, wie der Vergleich mit C 4 zeigt, den Schluß des Śārīputraprakaraṇa. Auf der anderen Seite aber findet sich nichts dem Text von C Entsprechendes, obwohl der Text auch dieser Seite zweifellos aus einem Drama stammt. Daraus folgt, daß diese Seite die Rückseite ist und daß hier ein neues Drama begann. Es bestätigt sich also, was ich schon aus anderen Gründen vermutet hatte (a. a. O. S. 16), daß K eine Sammelhandschrift war. Eine Personenangabe ist uns zufällig in K IV^B nicht erhalten; den einzigen Anhaltspunkt für die Be-

¹⁾ Meist lautet die Formel: *kiṃ te bhūyaḥ priyam upakaromi*.

²⁾ Sie wird nur sehr selten variiert, z. B. im Veṇīsaṃhāra.

³⁾ Im Mudrārākṣasa wird jene Versicherung und der Segenswunsch zwischen Candragupta und Rākṣasa geteilt.

stimmung des zweiten Dramas bieten daher die Worte (*ma*)*hanto kḥu āmodo gaṇikākule*¹⁾. Da hier von einer Hetäre die Rede ist, so ist anzunehmen, daß auch die übrigen Fragmente von K, in denen die Hetäre Magadhavatī auftritt oder erwähnt wird, diesem Drama angehören. Nun erscheint aber die Hetäre zusammen mit dem Nāyaka (4, 8, 16, 29, 51), mit Dhānañjaya (8, 16, 29), dem Bösewicht (4, 37), dem Vidūṣaka (4, 29), Mādha^o (38) und der Dienerin (44); in 16 spricht sie von Somadatta. Es müßten also auch alle Fragmente, in denen diese Personen genannt werden, und damit nahezu das gesamte Material außer den paar Stücken, die durch C als Teile des Śāriputraprakaraṇa beglaubigt sind, aus dem Hetärendrama stammen. Das ist an und für sich nicht unmöglich; ein Umstand spricht sogar entschieden dafür. Der Held, der Nāyaka, wie er in diesem Stück stets genannt wird, kann kaum Śāriputra gewesen sein; sein Name war vielmehr wahrscheinlich, wie ich a. a. O. S. 19 bemerkt habe, Somadatta. Auch wird Śāriputra in C in den Bühnenanweisungen immer mit seinem Namen genannt, und es ist nicht anzunehmen, daß K darin von C abwich. Allerdings müssen auch in dem Hetärendrama Śāriputra und Maudgalyāyana aufgetreten sein, denn in 4 wird Maudgalyāyana zusammen mit dem Nāyaka, Magadhavatī, dem Bösewicht und dem Vidūṣaka genannt, und in 10 beginnt eine Rede des Dhānañjaya *Śāradvatī*, was sicher zu *Śāradvatīputra* zu ergänzen ist. Im einzelnen wird sich die Zugehörigkeit der Fragmente von K genauer erst bestimmen lassen, wenn der eigentliche Stoff des Hetärendramas nachgewiesen ist; einigen aber glaube ich doch schon jetzt ihren Platz anweisen zu können.

Es scheiden zunächst aus die zu einem Blatte gehörigen Fragmente K 1 und 2. Für den Nachweis, daß diese aus einem allegorischen Drama stammen, verweise ich auf meine frühere Abhandlung.

Zu dem Śāriputraprakaraṇa stelle ich außer den durch C gesicherten Stücken, die in K I und K IV vereinigt sind, noch die Fragmente 3, 14, 15, 32, 54, 55, 56, 65.

Das Fragment K 3 kann dem Hetärendrama nicht angehört haben, da es, wie a. a. O. S. 24 gezeigt, den Anfang eines Stückes enthält. Wollen wir nicht noch ein viertes Drama annehmen, wozu nicht der geringste Grund vorliegt, so kann dies nur der Anfang des allegorischen Dramas oder des Śāriputraprakaraṇa sein. Äußerlich stimmt das Blatt aber mehr mit den Fragmenten des letzteren überein. Und dazu kommt ein zweites. In Z. 3 der Vorderseite finden sich die Wortreste [*p*].[*k*].[*ra*]ne, die ich jetzt zu *prakaraṇe* ergänze. In der Prastāvanā des Śāriputra-Spieles, das ausdrücklich ein Prakaraṇa genannt wird, dürfen wir dieses Wort erwarten, während das allegorische Drama kaum diese Bezeichnung gehabt haben

¹⁾ Mit dem *śreṣṭhiputra* in Z. 2 ist nicht viel anzufangen, noch weniger natürlich mit dem *upā(sa)* in Z. 5, dessen Ergänzung zu *upāsaka* nicht sicher ist.

kann. Mir erscheint es daher nahezu sicher, daß uns in K 3 der Anfang des Śāriputraprakaraṇa vorliegt.

Die Fragmente K 14, 15 und 32 werden, wie ich nachträglich erkannt habe, durch die äußere Beschaffenheit, vor allem durch die Ähnlichkeit in der Aderung und dem Verlauf der Blattrippen, wie durch den Inhalt als Teile eines Blattes erwiesen¹⁾. Zwischen 14 und 15 fehlen drei Akṣaras, zwischen 15 und 32 ein bis zwei. An 14 und 15 hat sich außerdem noch je ein kleines Stück ansetzen lassen. Auf der von mir früher als b bezeichneten Seite von 14 vermag ich jetzt am linken Rande auch Spuren der Blattzahl zu erkennen. Diese Seite würde also die Vorderseite sein. Der Text lautet:

Vorderseite.

- 1 m[ā]nena sarvvatragate²⁾ kha-
[l]u³⁾ [j]ñ.[n].[k].[t]ū⁴⁾ . . . [ñ] = k.[t]t.[v]y.⁵⁾ . . .
2 r[i]tavyam⁶⁾ apar[i]m[i]tārtiham = avaptukāmena⁷⁾ satsannikarṣe khalu
pp[r]ayatilavyam mayā hi⁸⁾ [m].[g].[t].[dh]..[m]m. [s].
[dh]y.m.n.th. m..gg. mṛtam⁹⁾ = upalabdham = bh[i]kṣum = āsā-
[ddya] . .
3 . . [jādar]e[ṇa]¹⁰⁾ s.ītamatiḥhir = alab[bh].am¹¹⁾ yat = ..raiś =. āsuraiś =¹²⁾

1) Dies Blatt ist für die Handschriftenkunde nicht ohne Interesse. Die Mālinīstrophe in Z. 2 der Vorderseite läßt erkennen, daß am rechten Ende 13 Akṣaras fehlen, die 7,5—8 cm erfordern. Der erhaltene Teil des Blattes mißt 36 cm. Das ganze Blatt würde also höchstens 44 cm lang gewesen sein. Das dem Hetārendrama angehörige Fragment 27 und das Fragment 65, dessen Zugehörigkeit nicht zu bestimmen ist, führen aber auf eine Blattlänge von 54—55 cm (a. a. O. S. 2). Es ist daraus meines Erachtens nicht zu folgern, daß das Śāriputraprakaraṇa ursprünglich eine besondere Handschrift bildete, die erst später mit der Handschrift des Hetārendramas zusammengelegt wurde, denn in K IV beginnt, wie wir sahen, das Hetārendrama auf demselben Blatte, auf dem das Śāriputraprakaraṇa endet. Es zeigt nur, daß man sich in der Kuṣanazeit noch nicht wie in späterer Zeit die Mühe gab, die Palmblätter genau gleichmäßig zu schneiden. Auch die Höhe der Blätter differiert ja nicht unerheblich, wie ich a. a. O. gezeigt habe. Das Blatt, dem Fragment 7 angehörte, ist wahrscheinlich noch kürzer gewesen als unser Blatt. Der erhaltene Teil ist 10 cm lang. In der zweiten Zeile der Vorderseite beginnt eine Śārdūlavikrīḍitastrophe, die in der dritten Zeile endet. Es fehlen 53 Akṣaras, die gegen 30 cm erfordern. Die Länge des Blattes betrug danach nur 40 cm.

²⁾ Das zweite *va* ist später nachgezogen; *tra* ist später eingefügt.

³⁾ Das *kha* ist später nachgezogen. ⁴⁾ Ergänze *jñānaketū*^o (?).

⁵⁾ Ergänze *karṭavyam*. ⁶⁾ Das Wort ist später nachgezogen.

⁷⁾ *mavaptu* ist später nachgezogen. Lies *avāptu*^o.

⁸⁾ *mayā hi* ist später nachgezogen.

⁹⁾ Ergänze *ogatadharmme sādhyamāne = tha mārge tad = amṛtam*.

¹⁰⁾ Das *jā* ist nicht sicher; ich halte es aber für wahrscheinlicher als *ṇā*, wie ich früher las.

¹¹⁾ Der Anusvāra ist später nachgezogen. Ergänze *sthitamatiḥhir = alabbhyaṃ*.

¹²⁾ *su* ist später nachgezogen. Ergänze *yat = suraiś = c = āsuraiś*.

ca—vi. jjhāya e[t]. jitassa¹⁾ vacanaṃ suṇiya apu-
ru . . mukhavaṇṇena añ[ñ]aṃ viya²⁾ . .

4 brāhmaca.[yy].³⁾ . .

5 [gatay]au⁴⁾ . .

Rückseite.

1 tam = prayā⁵⁾ . .

. m = [i]yan = m[e]⁶⁾ ta

. [nā]śanama[ll]. [a]gnir = hi m[e] śaraṇam = [ā]padi sin-
dhur = uṣṇe⁷⁾ [m]...[g].h śivo = ddhvani m.h.t.[m].s. [p]pr.⁸⁾ . .

3 . . upadeso⁹⁾ edisassa bambhaṇajanassa¹⁰⁾ anuggāhako¹¹⁾ bh.[t]. . .

. . [r].¹²⁾ — kiñ = ca varṇṇāvare [m] = padiṣṭam¹³⁾ = āturebhyo
na rogappra[ś]. . . [n]āya¹⁴⁾ bhavati kim varṇṇan¹⁵⁾ = ta . .

4 t. na dahanakarmā¹⁶⁾ bhavati¹⁷⁾ āho nikṛṣṭavarṇṇen¹⁸⁾ = ākhyātam =

uṣṇaparigatay¹⁹⁾ = odakan = na prahlāda[m].²⁰⁾ i

. i e i . .

5 itamahen.ād²¹⁾ = abam. . .

Wir haben hier einen Dialog zwischen dem Vidūṣaka und einer Sanskrit sprechenden Person, die ich früher nicht habe bestimmen können. Jetzt sehe ich, daß es Śāriputra ist. Die Personenangabe in Zeile 3 der Rückseite ist allerdings verstümmelt, aber die Buchstabenreste lassen doch deutlich erkennen, daß Śāri dastand. Auch der Inhalt der Szene läßt sich jetzt angeben. Śāriputra sagt: 'Wer, der muß überall das Banner

1) Ergänze vidū — bho upajjhāya etassa pavvajitassa.

2) vacanaṃ — viya ist später nachgezogen. Ergänze apuruvamukha^o.

3) Lies brahmacaryya^o. Der ā-Strich ist deutlich.

4) Ergänze gatayauvana^o (?). 5) tamprayā ist später nachgezogen.

6) nma ist später nachgezogen.

7) agnir — uṣṇe ist später nachgezogen; āpadi ist nicht sicher.

8) m. — ppr. ist größtenteils später nachgezogen. Ergänze mārggaḥ und ma-
hātamasā ppraviṣṭe.

9) u und das o von so sind später nachgezogen.

10) ssa bambhaṇa ist später nachgezogen.

11) ha ist später nachgezogen.

12) Ergänze bhāti — Śāri. Die Ergänzung zu bhoti ist nicht möglich.

13) Ergänze varṇṇāvareṇ = auśadham = upadiṣṭam.

14) turebhyo und ro ist später nachgezogen. Ergänze ^opprasāmanāya.

15) Der i-Strich von ki und rṇṇa sind später nachgezogen.

16) Das r und der ā-Strich ist später nachgezogen.

17) Der i-Strich ist später nachgezogen.

18) āho, der i-Strich von ni und rṇṇe sind später nachgezogen.

19) Lies ^ogatāy = o^o.

20) Auch die Lesung dā ist möglich; der Sinn spricht aber für da. Ergänze
prahlādam = āvahati.

21) Ergänze ^omahendrūd.

des Wissens (?)¹⁾ wer unermesslichen Gewinn zu erwerben trachtet, der muß sich Mühe geben bei den Guten. Denn ich' — und nun geht die Rede in Verse über²⁾ —, 'ich habe, während ich den Dharma der ubte, am Wege einen Mönch getroffen, von dem ich die Unsterblichkeit erlangte, die trotz ihres festen Willens nicht Götter noch Teufel zu erlangen vermögen':

~ ~ ~ m ~ g(a)l(a)dh(ar)mme s(ā)dhy(a)m(ā)n(c)l(h)a m(ār)gg(e)
(tad a)mṛtam upalabdham bhikṣum āsūddya — — |
~ ~ ~ ~ ~ — — — jūdarcṇa

s(th)itamatibhīr alabbh(ya)m yat (su)raiś (c)āsuraiś ca ||

Der Vidūṣaka erwidert: 'O Meister, seit du die Rede jenes Mönches vernommen hast, (zeigst du) eine Gesichtsfarbe wie nie zuvor (und) gleichsam anderes' Es folgt eine Lücke. Hier muß der Vidūṣaka dem Śāriputra vorgehalten haben, daß es ihm als Brahmanen nicht ziemte, die Lehre eines Mannes aus der zweiten Kaste anzunehmen. Śāriputra weist ihn zurück; man müsse das Heil ergreifen, von wessen Hand es auch geboten würde. Er spricht zunächst in Versen³⁾:

~ ~ ~ ~ ~ — ~ ~ — m iyan me
t ~ ~ ~ ~ ~ nāśanamall ~ — — |
agnir hi me śaraṇam āpadi sindhur uṣṇe
m(ūrg)g(a)h śivoddhvani m(a)h(ā)l(a)m(a)s(ā) ppr(aviṣṭe) ||

' denn das Feuer bietet mir Schutz, wenn es kalt ist⁴⁾, der Strom in der heißen Jahreszeit und der Weg des Heils, wenn die Reise ins Dunkle geht.' Und als der Vidūṣaka noch einmal bemerkt: '(Diese) Lehre scheint (mir) für solche Brahmanen, wie wir es sind⁵⁾, nicht⁶⁾ gerade günstig zu sein', da bricht Śāriputra leidenschaftlich los: 'Wie, bringt etwa eine Arznei den Kranken keine Heilung, wenn sie von einem Manne aus niedrigerer Kaste verordnet ist? brennt etwa nicht , oder bringt etwa das Wasser dem von Hitze Gequälten keine Erquickung, wenn ein Mann von geringer Kaste es ihm angezeigt hat?'

Ich habe früher (a. a. O. S. 21) den Vers über die Erlangung der Unsterblichkeit auf das Erlebnis des Buddha bezogen. Das erweist sich jetzt, wo der Zusammenhang des Textes klar ist, als falsch. Śāriputra spricht von seiner Begegnung mit Āsvajit, durch den er die erste Kunde von der Lehre des Buddha erhielt. Die darauf folgende Bemerkung des Vidūṣaka stimmt genau zu der Tradition. Im Mahāvagga (I, 23, 6) wird geschildert,

¹⁾ Der Satz von *omānena* — *karṭavyam* stimmte im Bau offenbar genau mit dem folgenden Satze *aparimitā*^o — *pprayatitavyam* überein.

²⁾ Mālinī-Strophe. ³⁾ Vasantatilakā-Strophe.

⁴⁾ Das muß meines Erachtens der Sinn sein. Die Lesung *āpadi* ist unsicher.

⁵⁾ Das scheint der Sinn von *ediśa* zu sein. Der Vidūṣaka stellt sich in seinem Selbstgefühl als Brahmane auf eine Stufe mit Śāriputra.

⁶⁾ Die Ergänzung der Negation wird durch den Sinn gefordert.

wie Maudgalyāyana den Śāriputra erblickt, als er von der Unterredung mit Āśvajit zurückkommt: 'Deine Miene, Freund', sagt er zu ihm, 'ist hell, deine Farbe klar und rein, hast du etwa die Unsterblichkeit gefunden? (*vippasannāni kho te āvuso indriyāni | parisuddho chavivaṇṇo pariyodāto | kacci nu tvam āvuso amatam adhigato*). In seinem Buddhacarita gibt Āśvaghoṣa den alten Bericht getreu wieder. Hier (17, 16) sagt Maudgalyāyana zu Śāriputra: 'O Bhikṣu, durch welche Wahrheit gleichsam ein anderer geworden, nahest du ruhig und froh? Hast du etwa heute die Unsterblichkeit (*amṛta*) gefunden? Dieses heitere (*prasanna*) Antlitz ist nicht ohne Ursache¹⁾.' Die zum Teil wörtliche Übereinstimmung mit der Stelle im Drama fällt hier sofort ins Auge.

Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, daß jene Szene aus dem Śāriputraprakaraṇa stammt. Offenbar schloß sich die Unterredung mit dem Vidūṣaka unmittelbar an die Begegnung mit Āśvajit an. Dann begab sich Śāriputra zu Maudgalyāyana, teilte ihm seine Erlebnisse mit, und beide suchten nun den Buddha auf, worauf die Aufnahme in den Orden erfolgte, wie sie uns in der Schlußszene vorliegt.

Das Blatt ist aber nicht nur für die Rekonstruktion des Stückes wertvoll. Fast noch wichtiger ist, daß es beweist, daß der Vidūṣaka in dem Śāriputraprakaraṇa auftrat, und uns überdies zeigt, welche Rolle er hier spielte: er ist der Begleiter des Śāriputra genau so wie er im Nāṭaka den König oder in der Mṛcchakatikā den Cārudatta begleitet. An und für sich ist natürlich die Idee, einem nur der Hoffnung auf Erlösung lebenden Bettelmönch — denn das war Śāriputra schon, ehe er in den buddhistischen Orden trat — die lustige Person zum Gefährten zu geben, absurd. Wenn es doch geschieht, so beweist das, daß die Verbindung des Vidūṣaka mit dem Helden, er mag sein wer er will, zu Āśvaghoṣas Zeit schon ein so festes Gesetz der Bühne war, daß der Dichter sich ihm nicht entziehen konnte. Für den guten Geschmack Āśvaghoṣas spricht es aber, daß er wenigstens in der feierlichen Schlußszene, wo der Stifter der Religion selbst auftritt, die lustige Person ferngehalten hat²⁾.

Zum Śāriputraprakaraṇa lassen sich weiter mit ziemlicher Sicherheit die Fragmente K 54—56 stellen. Fragment 56 ist durch zwei Stücke vergrößert worden, so daß der Text jetzt lautet:

a`1 ddhataḥ — [K].ṇḍi³⁾ — bhagavan et. kh.⁴⁾ . .

¹⁾ dge . sloṅ . de . ṇid . gaṅ . gis . gzan . bžin . gyur . pa . ste .

bṛtan . yin . yaṅ . dag . dgaḥ . žin . ṇe . bar . soṅ .

khjed . kyis . hchi . med . ci . žig . de . riṅ . thob . pa . ste .

bžin . ni . rab . tu . daṅ . hdi . gtan . tshigs . med . ma . yin .

Die zweite Zeile hat zwei Silben zu wenig. Vgl. Fo-sho-hing-tsan-king 1401f.

²⁾ In der ganzen Schlußszene kommt bekanntlich kein Prakrit vor. Daß der Vidūṣaka hier fehlte, ist daher sicher.

³⁾ Ergänze *Kaṇḍi*.

⁴⁾ Wahrscheinlich ist *etau khalu* zu ergänzen.

- 2 . . (*caratām* ||)¹⁾ *k[i]ñc[i]d = aty. ta²⁾ iti [paś].ā[m]i³⁾..*
- 3 [y]. . .
- b 1 . . [k].[m].[l].[s].[d]r[ś].⁴⁾ *lv.n.[y]. . .*
- 2 . . [g]au[ra]ve[n].⁵⁾ *mānau nyast.[d].⁶⁾n.t. . .*
- 3 (*vanasya* ||)⁷⁾ *dāha ḥ śīlām.ṣo⁸⁾ bhā-s.ara⁹⁾ . .*

In 54b¹ lese ich jetzt:

skarot[i] vi[du] . . jñ[ā]nasya jāna[n]. . .

vidu ist zu *viduṣo* oder einem anderen Kasus des Wortes zu ergänzen, und die Zeile enthält ebenso wie 56b₃ Reste einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe, die a. a. O. S. 29 nachzutragen sind.

Die äußere Beschaffenheit macht es wahrscheinlich, daß die drei Fragmente demselben Blatte angehören, wenn sich auch die Lage der einzelnen Stücke zueinander nicht bestimmen läßt. Die Gründe, die mich veranlassen, es dem Śāriputraprakaraṇa zuzuweisen, sind die folgenden. Śāriputra und Maudgalyāyana werden in 54 erwähnt¹⁰⁾. Zweimal, in 55 und 56, wird in den Personenangaben Kaundinya genannt. Es ist ferner der Buddha anwesend, denn in 55 redet Kaundinya eine Person mit *bhagavan* an, dem speziellen Titel des Buddha. Das Wort kommt außerdem noch einmal im Text von 54 vor. Es handelt sich hier also um eine Szene, in der der Buddha, Śāriputra, Maudgalyāyana und Kaundinya auftreten. Das erinnert sofort an die Schlußszene, in der, wie wir oben sahen, der Buddha zusammen mit Śāriputra, Maudgalyāyana und einem dritten dort nicht genannten Schüler erscheint. Vom historischen Standpunkte läßt sich gegen die Annahme, daß Kaundinya der Aufnahme des 'edlen Paares' beiwohnte, nichts einwenden, denn Kaundinya war bekanntlich schon geraume Zeit vorher der Jünger des Buddha geworden. In der Schlußszene muß aber noch eine fünfte Person aufgetreten sein, die den Śloka *tribhiḥ śiṣyaiḥ parivṛtaḥ* usw. sprach, da dieser weder dem Buddha noch einem der drei Jünger selbst in den Mund gelegt sein kann. Auch diese Person ist in den Fragmenten erwähnt. In 54b₂ steht . . *tau ŚāriputraMaudgalyāyanau śramaṇen.*, in 54a₂ *tataḥ praviśanti śramaṇa . . i . .*, wo ich das letzte Wort jetzt zu *śramaṇaŚāriputraMaudgalyāyanāḥ* ergänzen möchte. Jedenfalls trat also ein Śramaṇa auf, der das Freundespaar geleitete. Ihm dürfen wir auch unbedenklich jene Strophe zuweisen, da er als buddhistischer

¹⁾ *caratām* ist von dem Späteren unter der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört, ist nicht ersichtlich.

²⁾ Ergänze *āgacchata* (?).

³⁾ Ergänze *paśyāmi*.

⁴⁾ Ergänze *kamalasadrśa*°.

⁵⁾ Das *au* und das *e* sind später nachgezogen.

⁶⁾ Die Reste weisen eher auf *da* als auf *ma*.

⁷⁾ *vanasya* ist von dem Späteren über der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört, ist nicht ersichtlich.

⁸⁾ Das *ṣo* ist unsicher.

⁹⁾ Lies *bhāsvaraḥ*.

¹⁰⁾ Man beachte auch den Dual °*mānau* in K 56.

Mönch sich des Sanskrits bedienen mußte. Nehmen wir alles zusammen, so werden wir kaum fehlgehen, wenn wir das Blatt, aus dem die Fragmente 54—56 stammen, dicht vor das Blatt K I setzen. Es enthielt die der Aufnahmeszene vorausgehende Szene. Der Buddha steht im Gespräch mit Kaundinya da. Da erscheint Śāriputra und Maudgalyāyana, geführt von einem Mönch. Kaundinya erblickt sie zuerst und macht den Buddha auf sie aufmerksam (56a₂: (*āgaccha*)*ta iti paśyāmi*).

Zum Śāriputraprakaraṇa gehört endlich auch das Fragment K 65. In b₂ habe ich hinter der Śārdūlavikrīḍita-Strophe ein *śa* gelesen. Es ist aber auch der Rest eines *ā*-Striches sichtbar und der untere Teil eines darauffolgenden *ra*. Dahinter ist eine kleine Lücke. Die Ergänzung zu der Personenangabe *Śāri* — ist daher sicher. Das Fragment enthält also das Gespräch des Śāriputra mit einer Sanskrit redenden Person, und dieses Gespräch betrifft den Buddha und die buddhistische Lehre. Es ist von der Wiederkehr des unreinen Aufenthaltes im Mutterleibe die Rede, von dem Kreislauf, den der Buddha beseitigt hat, von dem herrlichen Manne, der eine Stätte der Ruhe ist. Den deutlichsten Fingerzeig geben die Worte *abhiniveśayitā*¹⁾ *śreyasi grhīto bhavān* 'du bist gefunden als ein Einführer in das Heil'. Das können nur die Worte sein, die Śāriputra an Āśvajit richtete, als er ihm den Heilsweg wies. Das Blatt enthielt also die Szene, in der Śāriputra und Āśvajit sich begegnen.

Es mag noch ein oder das andere Bruchstück hierher gehören, so von größeren K 7, 20, 21, von kleineren 58, das die Personenangabe *Śāri* enthält, und 90, wo Maudgalyāyana auftritt und wahrscheinlich auch der Vidūṣaka, der eine Person mit *upajjhāya* anredet, aber ein sicherer Nachweis läßt sich nicht führen, und für die Rekonstruktion des Dramas haben daher jene Fragmente keinen Wert. Soweit wir das Śāriputraprakaraṇa verfolgen können, schließt es sich, von Kleinigkeiten abgesehen, durchaus an die Tradition an. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß alles, was erhalten ist, dem letzten oder den beiden letzten Akten angehört; von dem, was den Inhalt der ersten 7 oder 8 Akte ausmachte, wissen wir nichts.

Die Tatsachen, die den Fragmenten des allegorischen und des Hetären-dramas zu entnehmen sind, habe ich in meiner früheren Abhandlung S. 16ff. zusammengestellt. Daß diese beiden Stücke von Āśvaghoṣa verfaßt sind, läßt sich nicht beweisen; die Vermutung, daß die Handschrift die gesammelten dramatischen Werke Āśvaghoṣas enthielt, liegt aber doch so nahe, daß ich es wage, sie auszusprechen.

Als Anhang mögen hier noch einige Nachträge zu meiner Ausgabe des Textes der Dramen Platz finden. Den fortgesetzten Bemühungen meiner

¹⁾ Im Text steht davor [*a*]/*śv*, was mir unklar ist. Die Verbesserung zu *āśv* ist natürlich unsicher.

Frau ist es gelungen, noch nach der Drucklegung kleinere Stücke mit den veröffentlichten Fragmenten zusammenzusetzen, wodurch teils der Text bereichert, teils die Lesung gesichert oder auch berichtigt wird, wie ihr auch die schon erwähnte Ergänzung der Fragmente 14, 15 und 56 verdankt wird. Ich gebe im folgenden einzelne Zeilen oder, wo es nötig ist, die ganzen Fragmente in der Form, wie sie jetzt vorliegen.

Nr. 6. Vorderseite. 1 [ā] .v. . .
 2 100 vitto na . .
 3 30 vyādhimara . .

Rückseite. 1
 2 nīloppal.¹⁾ . .
 3 tavyam²⁾ aho . .
 4 i.t.h [y] . .

Unter der 30 ist der winzige Rest eines Einers sichtbar. Die Prakritform nīloppal(a) ist unter den Anonymen a. a. O. S. 52 nachzutragen.

Nr. 7. Vorderseite. 3 [dhā]c = ca na bbhraśyati — vidū — yadi evaṃ
 la . .

Rückseite. 1 . . [dh]. brhadrathen = ātirathena nirmitaṃ svalaṅ-
 kṛta . .

Ursprünglich hatte der Schreiber °rūthēna ni° geschrieben, wie ich auch gelesen hatte. Er hat aber, wie es scheint, selbst das ū-Zeichen gelöscht. °dhāc ca na bbhraśyati ist der Schluß der in Z. 2 beginnenden Śārdūlavikṛita-Strophe, die Zeile der Rückseite der Rest einer Vamśastha-Strophe.

Nr. 12. a₃ . . atha bhavati vane = pi b.ān.apañ.en.iyā.[v].³⁾ . .
 b₁ . . viya — nāya — dhik abh.kṣuk[ī]yam = a.u.th[i].⁴⁾ . .

Nr. 13. Das Fragment 103 gehört unmittelbar links vor 13.

a₃ . . [kā] — bhattā iya.⁵⁾ mhi — Dhānaṃ — gat = āsi Soma-
 dattassa śvaśurakulaṃ — ceṭi — bha⁶⁾ . .

4 . . [p]a[k]o b.h.[k]i . . [l]olo⁷⁾ vā tti — Dhānaṃ — susnigdhā
 samprati pa[k]tīh atha snānoda[k]. . .

b₁ . . .y.m = a[n]u[ṣ]t[h].[y].[t]. . . [t].⁸⁾ — brāhma — bhos = ta-
 thā — niṣkrāntaḥ — nāya — vayasya gaccha t[v].⁹⁾ . .

2 . . tatr = aiva gac[ch]āmi — Dhānaṃ — ārtthasiddhaye —
 vidū — bho Dhānañjaya sigghaṃ miṭṭhāmiṭṭhaṃ . .

1) Das Wort ist später nachgezogen.

2) Das ta ist später hinzugefügt.

3) Ergänze bbhrāntapañcendriyāśvo.

4) Ich ergänze jetzt abhikṣukīyam = anuṣṭhitam.

5) Ergänze iyaṃ.

6) Ergänze bhattā; der Buchstabenrest stimmt dazu.

7) Über pako und kī. lo sind von dem Späteren zwei Wörter geschrieben, die wahrscheinlich Glossen zu den darunterstehenden Wörtern sind. Das erste endete auf lako, das zweite wohl auf ko. Ist bahukilālo zu ergänzen und dies Schreibfehler für bahukilālo?

8) Ich ergänze jetzt anuṣṭhīyatān = tāta.

9) Ergänze tvam.

Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit dieser beiden Fragmente ist sehr wertvoll, da dadurch die von mir vorgeschlagene Ergänzung von *iy.* zu *iyam* bestätigt und die Erklärung des *bhaṭṭā* als Vokativ gesichert wird. Diese beiden Formen gehören aber zu den Hauptzeugen für den Śaurasenī-Charakter des hier vorliegenden Prakrits (a. a. O. S. 48). Ich habe die Worte *bhaṭṭā iy.* früher mit Vorbehalt der Hetäre zugewiesen. Der Zusammenhang zeigt jetzt, daß sie der Dienerin zukommen, und daß der Buchstabenrest am Anfang der Zeile a₃ von einem *kā* stammt, das zu *ceṭikā* zu ergänzen ist. Damit ist die Frage, ob die Dienerin Alt-Śaurasenī spricht, entschieden (a. a. O. S. 52).

Nr. 16. a₁ . . . *t. [k]. [t]. kh.[s]s.ti — nirvvarṇṇa[y].¹⁾ . .*
 2 . . *grāmam = prasthitā — nāya — eṣa panthā gamyatām — . .*
 b₃ . . *dr̥ṣṭvā ca pr̥t̥ir = āgatā duḥkhe khalv = āntare vartte ro[s]. . .*
 4 . . . *i ā i nam²⁾ — ayaṇ = kila . .*

Nr. 29. a₁ . . *ryyākula ajīvika³⁾ . .*
 b₄ . . *[ga]cchati — gaṇi — kahi⁴⁾ . .*

Der Ājīvika-Mönch wird in demselben Fragment in b₁ erwähnt. Die Prakritform *kahi(ṇ)* ist a. a. O. S. 43 nachzutragen.

Nr. 46. Dieses Fragment wird durch ein kleines Stück mit Nr. 97 verbunden.

a₁ . . *[ṇ]thā — upā — evam tāva brāhma[ṇ]. . .*
 2 . . *ḍ = .paiti⁵⁾ bhāga[ma]hato ya.n. . .*
 3 *to ayan = tassa pa . .*
 b₁ *vopaśamarasasya⁶⁾ . .*
 2 *.ṭ. tikayya[k]i[yā] . .*
 3 . . *ti may = ābhihitam mada i[v]. . .*

Die Zeile a₂ ist der Rest einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe. Die Prakritwörter von a₃ und b₂ sind unter den Anonymen a. a. O. S. 53 nachzutragen. Übrigens gehört das Fragment wahrscheinlich demselben Blatte an wie Nr. 47, und die Worte in 46 a₂ und 47 a₂ sind Teile derselben Strophe.

Nr. 53. a₁ . . *[kaṇ]ṭhabaddhe⁷⁾ kaṇṭhavitt̥hit. . . n. śa.vutt[e] —*
 2 . . *[da]ttena⁸⁾ śaha śamāgaccha[tu] hi*
 b⁹⁾₁ . . *ntantena ca tan = na c = ārcchati tatas = tad = dhetu*

¹⁾ Ergänze *nirvvarṇṇayati*.

²⁾ Ergänze — *Dhānam*.

³⁾ Die Zeile ist später nachgezogen. Ergänze *paryyākula ajīvikaḥ*.

⁴⁾ *hi* ist später nachgezogen. Ergänze *kahiṇ*.

⁵⁾ Ergänze *upaiti*.

⁶⁾ Unter *sa* ist *ya* getilgt.

⁷⁾ *kaṇ* ist nicht sicher.

⁸⁾ Ergänze *Śomadattena (?)*.

⁹⁾ Die ganze Seite ist später nachgezogen; von der ursprünglichen Schrift sind nur noch Spuren sichtbar.

2 . . . *parivārā hasantī dhīrodatta*¹⁾

3 . . . *avasthitā ca Maga[dh]ja . . . [t]i*²⁾ . . . i . .

Die Worte der Seite a sind Alt-Māgadhi. Es ist also auch die erste Zeile nicht unter die Anonymen, sondern in die Liste a. a. O. S. 35 zu stellen. Die Ergänzung und Erklärung der ersten Zeile ist bei dem Fehlen des Zusammenhanges schwierig. Sollte etwa *kaṇṭhavittitālāne samvulle* = *kaṇṭhavittitālānah samvullah* zu lesen sein?*

Epigraphische Beiträge.

I. Die Inschriften von Bhaṭṭiprōlu.

Im Jahre 1892 fand Alexander Rea bei der Ausgrabung des Stūpa von Bhaṭṭiprōlu drei Reliquienbehälter mit Inschriften, die für die Geschichte der indischen Schrift und Sprache von hervorragender Bedeutung sind. Einen musterhaften Fundbericht gab Rea selbst, Arch. Surv. Ind., N. Imp. Ser., vol. XV (South Indian Buddhist Antiquities), S. 7ff.; die Inschriften veröffentlichte Bühler, Ep. Ind., vol. II, S. 323ff., nachdem er schon in einem kurzen Aufsätze in der Academy, vol. XLI, S. 521f.³⁾ und WZKM., Bd. VI, S. 148ff. auf ihre Wichtigkeit hingewiesen hatte. Später haben sich nur Pischel (NGGW., phil.-hist. Kl. 1895, S. 215) und Fleet (JRAS. 1908, S. 99ff.) mit einigen von ihnen beschäftigt, ohne, wie ich glaube, zu abschließenden Resultaten zu gelangen. Auch ich erhebe keineswegs den Anspruch, alle Rätsel, die uns die Inschriften bieten, gelöst zu haben; immerhin glaube ich ihre Lesung und Deutung so weit fördern zu können, daß meine Neuausgabe auf Grund der Phototypien in der Ep. Ind. gerechtfertigt erscheint.

Das Alphabet, in dem die Inschriften auf den Steinkisten geschrieben sind, ist bekanntlich eine Varietät der Brāhmī, in der Bühler die Drāviḍī wiedererkannt hat. Dieses Alphabet enthält zwei Zeichen für Zischlaute. Das erste hat die Form eines Brāhma *ka* mit einem nach links gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale; das zweite besteht aus einer Vertikale mit nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende und einem links angesetzten, schräg nach unten verlaufenden Strich. Ich werde im folgenden die erste Form als Kreuzhakenform, die zweite als Hakenstrichform bezeichnen. Nach Bühler hat die Kreuzhakenform den Lautwert *ṣa*, die Hakenstrichform den Lautwert *sa*. Danach würde das *sa* in folgenden Wörtern erscheinen:

¹⁾ Diese Worte sind von dem Späteren nachgetragen; wo sie einzuschieben sind, ist nicht ersichtlich. Lies *dhīrodatta* (?).

²⁾ Ergänze *Magadhavati*.

³⁾ Wieder abgedruckt JRAS. 1892, 602ff.

- 1 *sivakāca*¹⁾ = Sk. *śivakāca*^o (?)
Buddhasarirāṇaṃ = Sk. *Buddhaśarīrāṇām*
- 2 *Visako* = Sk. *Viśvakaḥ*
Thorasisi = Sk. *Sthaulaśīrṣiḥ*
Samaṇo = Sk. *Śramaṇaḥ*
Satugho = Sk. *Śatrughnaḥ*
Suto = Sk. *Śrutaḥ*
Samaṇadāṣo = Sk. *Śramaṇadāsaḥ*
*Gosālo*²⁾ = Sk. *Gośālaḥ*
- 3 *Samaṇadāṣa*^o = Sk. *Śramaṇadāsa*^o
sarirāṇi = Sk. *śarīrāṇi*
- 4 *goṭhisamaṇo* = Sk. *goṭhīśramaṇaḥ*
- 5 *samaṇo* = Sk. *śramaṇaḥ*
- 6 *Keso* = Sk. *Keśaḥ*
Seṭo = Sk. *Śvairāḥ* (oder *Śreṣṭhaḥ*?)
Soṇutaro = Sk. *Śravaṇottaraḥ*³⁾
Samaṇo = Sk. *Śramaṇaḥ*
Samaṇadāṣo = Sk. *Śramaṇadāsaḥ*
Sāmakō = Sk. *Śyāmakaḥ*
- 7 *majjusaṃ* = Sk. *majjūṣāṃ*⁴⁾ (oder *mañjūṣāṃ*)
majusa = Sk. *majjūṣā*
- 8 *Thorasisi* = Sk. *Sthaulaśīrṣiḥ*
Thoratiso = Sk. *Sthaulatiṣyaḥ*
Tiso = Sk. *Tiṣyaḥ*
- 9 *majjūsā*⁵⁾ = Sk. *majjūṣā*
pāsāṇaṣamugo = Sk. *pāṣāṇasamudgaḥ*
- 10 *Tiso* = Sk. *Tiṣyaḥ*
- 11 *majūsa* = Sk. *majjūṣā*

Das *ṣa* würde sich anderseits in folgenden Wörtern finden:

- 1 *Kuraṣa* (zweimal) = Sk. *Kurasya*
*phālīgaṣamugaṃ*⁶⁾ = Sk. *sphāṭikasamudgam*
Banavaputaṣa = Sk. *Banavaputrasya*
ṣapitukaṣa = Sk. *sapitṛkasya*
- 2 *Koṣako* = Sk. *Kavaṣakaḥ* (?)⁷⁾

1) Bühler *Siva[ṣa] ca*. Die vorgesetzten Zahlen beziehen sich auf Bühlers Anordnung der Inschriften.

2) Bühler *Gosālakāṇaṃ*.

3) Bühler fälschlich *Suvarṇottaraḥ*.

4) Die Form *majjūṣā* ist bei Lexikographen überliefert.

5) Bühler *maj[ū]s[am]*.

6) Bühler *phālīga*^o.

7) Die Etymologie dieses Namens ist ganz unsicher. *Kavaṣa* ist der Name eines Ṛṣi, *Koṣa* der Name eines Priestergeschlechtes. *Koṣako* könnte aber auch auf *Krośakaḥ* (von *kruś*), *Kośakaḥ* (zu *kośa*) oder *Kavasakaḥ* (zu *kavasa* Panzer; Pflanzennamen) zurückgehen, wenn auch keins dieser Wörter als Personennamen belegt ist. Bühler führt *Koṣako* zweifelnd auf *Kauśikaḥ* zurück.

- Samanaḍāṣo* = Sk. *Śramaṇadāsaḥ*
Upasathaputo = Sk. *Upaśasathaputraḥ*
 4 *Samanaḍāṣa*^o = Sk. *Śramaṇadāsa*^o
Budhaṣa = Sk. *Buddhasya*
 6 *ṣā*¹⁾ = Sk. *sā*
*Ṣā . . ṣaputo*²⁾ = Sk. . . . *putraḥ*
Ṣihagoṭhiyā (?) = Sk. *Simhagoṭhiyāḥ* (?)
teṣam = Sk. *teṣām*
*phāliḡaṣamugo*³⁾ = Sk. *sphāṭikasamudgaḥ*
pṛsāṇaṣamugo = Sk. *pṛṣāṇasamudgaḥ*
 5 *Ṣabhiko* = Sk. *Sabhikaḥ*
Samanaḍāṣo = Sk. *Śramaṇadāsaḥ*
 2 *ṣamugo* = Sk. *samudgaḥ*
*ṣamayena*⁴⁾ = Sk. *samayena*
*aṃṣi*⁵⁾ = Sk. *āṣīt*

Wenn wir von der Form *teṣam* und dem Namen *Koṣako* absehen, würden sich also für den Dialekt, in dem diese Inschriften abgefaßt sind, folgende Lautregeln ergeben: 1. Sk. *ś* wird zu *s*; 2. Sk. *ṣ* wird zu *s*; 3. Sk. *s* wird zu *ṣ*. Gegen die erste Regel wäre nichts einzuwenden, da sich Sk. *ś* an und für sich ebensogut zum zerebralen wie zum dentalen Zischlaut entwickeln könnte. Allein daß in einem Dialekt *ṣ* zu *s* und *s* zu *ṣ* werden sollte, ist geradezu undenkbar. Die sprachlichen Tatsachen beweisen vielmehr, daß die Lautwerte falsch bestimmt sind. In Wahrheit ist die Kreuzhakenform *sa*, die Hakenstrichform *ṣa*. Bei der Annahme dieser Werte ergibt sich die einfache Regel, daß *ś* zu *ṣ* wird. Auch die beiden Ausnahmen bereiten keine Schwierigkeiten. Neben ursprünglichem **teṣam* lag natürlich *tāsam*; unter dem Einflusse dieser Form kann **teṣam* zu *tesam* umgestaltet worden sein. Noch weniger Gewicht wird man dem Eigennamen *Koṣako* beilegen, vorausgesetzt, daß die angenommene Etymologie überhaupt die richtige ist. Es ist im Gegenteil fast mehr als wir erwarten dürfen, daß die übrigen Eigennamen sämtlich zu der Regel stimmen.

Bestätigt wird die Richtigkeit meiner Auffassung durch die Inschrift auf einem Kristallprisma, das sich in einem der Reliquienbehälter vorfand. Diese Inschrift stammt zweifellos aus derselben Zeit und derselben Gegend wie die übrigen Inschriften; sie ist aber in Brāhmī geschrieben. Sie enthält vier Wörter, die für uns in Betracht kommen: *mātugāmasa* = Sk. *mātr-grāmasya*, *suvaṇa*^o = Sk. *suvarṇa*^o, *śamaṇudeśānaṃ* = Sk. *śramaṇoddeśānām* und *ayasakaṃ* = Sk. **ayaskam* oder **āyasakam*. Ein Beispiel für den zerebralen Zischlaut fehlt. Danach würden also *ś* und *s* in diesem Dialekt in ihrem ursprünglichen Lautstande bewahrt geblieben sein, und man könnte daran denken, auch der Hakenstrichform der Drāviḍi den Laut-

1) Bühler *ṣa*.2) Bühler *Ṣa . i[ṣa] puto*.3) Bühler *phāliḡa*^o.4) Bühler *kama yena*.5) Bühler *aṃ[k]i*.

wert *śa* zuzuweisen. Allein dem widerspricht doch die Form des Buchstabens, und eine andere Annahme liegt in der Tat näher. Ich stimme mit Bühler überein, wenn er meint, daß das *śa* der Brāhmī und das *ṣa* der Drāviḍi denselben Laut bezeichneten, und zwar einen Zischlaut 'which comes near to, but is a little thicker than, the Sanskrit palatal *śa*'. Unter Berücksichtigung der Schreibungen in der Drāviḍi und in der Brāhmī können wir also für diesen Dialekt die Lautregel genauer so formulieren: ursprüngliches *s* bleibt bewahrt; ursprüngliches *ś* und *ṣ* fallen in einen Laut zusammen, der in der Mitte zwischen *ś* und *ṣ* liegt.

Bühler ist zu seinen Wertbestimmungen natürlich durch die Ähnlichkeit des *ṣa* der Drāviḍi mit dem *sa* der Brāhmī von Girnār und Śiddāpura verleitet worden¹). Allein den sprachlichen Tatsachen gegenüber kann dieser Ähnlichkeit keine Beweiskraft zugesprochen werden. Die Brāhmī der Mauryazeit und die Drāviḍi gehen unzweifelhaft auf eine gemeinsame Grundlage zurück; ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß die Drāviḍi eine, wahrscheinlich nach Jahrhunderten zu bemessende, unabhängige Entwicklung gehabt hat. Sie hat für *gha* ein ganz selbständiges Zeichen, das unmittelbar durch Differenzierung des *ga* geschaffen ist, wie *cha* aus *ca*, *ḍha* aus *ḍa*, *pha* aus *pa*, und das mit dem Brāhma *gha* gar nichts zu tun hat. Ganz selbständig ist ferner das *la*, das offenbar durch Differenzierung aus einem linksläufigen *la* gebildet ist²), während das Brāhma *la* aus *ḍa* entwickelt ist, und zwar mit Rücksicht auf die Entstehung des Lautes³). Auch zwischen den Zeichen für *la* in der Brāhmī und in der Drāviḍi vermag ich keine Ähnlichkeit zu entdecken; ob beide auf denselben Ursprung zurückgehen, wie Bühler meint⁴), ist jedenfalls ungewiß. Das *ma* der Drāviḍi gleicht der auf den Kopf gestellten Form der Brāhmī. Drei Zeichen, *da*, *dha* und *bha*, erscheinen in der Stellung der linksläufigen Schrift. Auch *ca* und *ja* unterscheiden sich beträchtlich von den entsprechenden Brāhmī-Zeichen und sind wahrscheinlich älter⁵). Dazu kommt die Verschiedenheit in der Bezeichnung des *a* und *ā*. Unter diesen Umständen würde sich kaum viel einwenden lassen, wenn einer behaupten wollte, daß die Ähnlichkeit zwischen dem *ṣa* der Drāviḍi und dem *sa* der Brāhmī von Girnār und Śiddāpura auf Zufall beruhe. Eine andere Erklärung ist aber doch wahr-

¹) Ind. Paläographie, S. 38 sagt Bühler über das Zeichen, das ich *sa* lese: 'Daß dasselbe ursprünglich den Lautwert *ṣ* hatte, scheint mir sicher. Denn erstlich drückt es unzweifelhaft einen Zischlaut aus, zweitens ist die Drāviḍi so gut wie die Brāhmī ein ursprünglich für das Sanskrit erfundenes Alphabet, drittens finden sich von den drei Zischlauten des Sanskrit der palatale in 37, XIII—XIV, und der dentale in 40 [lies 39], XIII—XV.' Von diesen drei Gründen ist nur der erste richtig. Der zweite beruht auf einer unbewiesenen Annahme. Der dritte ist falsch, denn das *śa* kommt nicht in der Drāviḍi, sondern nur in der Brāhmī des Kristallprismas vor.

²) Bühler, Ind. Pal., S. 13.

³) JRAS. 1911, S. 1081ff.

⁴) A. a. O. S. 324; Ind. Pal., S. 9; Origin of Brāhma Alphabet², S. 46.

⁵) Origin of Brāhma Alphabet², S. 46.

scheinlicher. Es ist zu beachten, daß nach Bühler die Kreuzhakenform die Grundform ist, aus der sich sämtliche Zeichen für *sa* und *ṣa* entwickelt haben¹⁾. Diese auf das semitische Samech zurückgehende Grundform ist aber doch sicherlich zunächst für *sa* verwendet worden. Als sich dann später in der Drāviḍi zur Niederschrift eines Dialektes, wie es der von Bhaṭṭiprōḷu ist, das Bedürfnis nach einem Zeichen für den *ṣa*-Laut einstellte, entlehnte man der Brāhmī ein Zeichen, ohne sich darum zu kümmern, daß dieses eigentlich einen anderen Lautwert besaß. Eine sichere Entscheidung dieser Frage scheint mir allerdings zur Zeit unmöglich zu sein. Erst wenn weitere Inschriften in Drāviḍi gefunden werden sollten, dürfen wir hoffen, über ihr Verhältnis zur Brāhmī genauer unterrichtet zu werden.

Mit der regelmäßigen Verwendung von zwei Zischlauten stehen die Inschriften von Bhaṭṭiprōḷu unter den Inschriften in Alt-Prakrit völlig allein. In den zahlreichen Inschriften von Amarāvati und Jaggayyapēṭa, die nur wenige Meilen von Bhaṭṭiprōḷu entfernt sind, findet sich nichts Ähnliches. Man könnte versucht sein, diese Verschiedenheit chronologisch zu erklären. Man müßte annehmen, daß *ś* und *ṣ* zunächst zu einem zwischen diesen beiden Lauten liegenden Zischlaut geworden sei, und daß sich dieser später zu *s* weiterentwickelt habe. Die erste Stufe würde durch den Dialekt der Bhaṭṭiprōḷu-Inschriften, die zweite durch den der Amarāvati- und Jaggayyapēṭa-Inschriften vertreten sein. Allein dem widerspricht, daß auch in den ältesten Amarāvati-Inschriften, die zeitlich mit den Bhaṭṭiprōḷu-Inschriften ungefähr zusammenfallen, nur ein *s* erscheint. So bleibt nur die Annahme lokaler Differenzierung übrig. Nun hat sich, wenn wir von sporadischen Erscheinungen absehen, die alte Verschiedenheit der Zischlaute überhaupt nur im Alt-Prakrit des nordwestlichen Indiens erhalten²⁾. Ich bin daher geneigt, den Dialekt von Bhaṭṭiprōḷu diesen Dialekten anzugliedern und in den Leuten, die den Stūpa errichteten, Kolonisten aus dem Nordwesten zu sehen.

Wenden wir uns nun zu den Inschriften selbst. Der erste Reliquienbehälter besteht aus einem schwarzen Stein mit einer Höhlung, die oben viereckig und mit einem erhöhten Rande versehen ist, nach unten zu aber kreisförmig wird. Den Deckel bildet ein zweiter, etwas weniger dicker Stein mit einem viereckigen Ausschnitt, der über den erhöhten Rand der Höhlung des unteren Steines übergreift. Um diesen Rand herum laufen Inschriften, die Bühler als I A, I B und II bezeichnet hat. Hier liegt zunächst ein Fehler in der Anordnung vor. Wie schon Fleet gesehen hat, ist Bühlers I B

¹⁾ Ind. Pal., S.13f.

²⁾ Ob sie auch für den Dialekt von Mathurā anzuerkennen ist, bedarf der genaueren Untersuchung. Die Frage wird durch die Bestrebungen zu sanskritisieren, die in den Inschriften zutage tritt, sehr erschwert. Auch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die Bevölkerung von Mathurā in der Kuṣanazeit mit fremden Elementen vermischt war.

die zuerst eingemeißelte Inschrift. Das ergibt sich deutlich daraus, daß die letzten beiden *akṣaras* von Bühlers I A nach oben umbiegen, um das Zusammenstoßen mit dem Anfang von I B zu vermeiden. Wir müssen also Bühlers I B als Nr. 1 bezeichnen. Sie lautet, mit Einsetzung der neuen Lautwerte:

Banavaputasa Kurasa sapitukasa majuṣa.

‘Die Kiste des Kura, des Sohnes des Banava, samt seinen Eltern.’ Bühler übersetzt *sapitukasa* ‘associated with his father’; die folgende Inschrift macht es aber, wie ebenfalls schon Fleet bemerkt hat, notwendig, *pitu* hier als *ekaśeṣa* für *mātāpitu* zu fassen.

Die zweite Inschrift lautet nach Bühler (I A): *Kurapituno ca Kura-mā[t]u ca Kuraṣa ca¹⁾ Siva[ṣa] ca majusaṃ-panati phālīgaṣamugaṃ ca Budhasarirānaṃ nikhetu* ‘By the father of Kura, the mother of Kura, Kura (himself) and Siva (Śiva), (has been ordered) the preparation of a casket and (has been given) a box of crystal in order to deposit some relics of Buddha (Buddha)’. Pischel hat mit Recht an dem Kompositum *majuṣaṃpanati*²⁾ und an dem Nominativ *samugaṃ* Anstoß genommen. Das Kompositum könnte nur *majuṣapanati* oder *majuṣāpanati* lauten, und in den anderen Inschriften erscheint zweimal der Nominativ *samugo*. Er will daher *majuṣaṃ panati* als zwei Wörter fassen und hinter *Śivasa ca* einen Punkt setzen: ‘(Ein Geschenk) des Vaters des Kura und der Mutter des Kura und des Kura und Śiva. Sie kaufen einen Korb und eine Kristallbüchse, um Reliquien des Buddha hineinzulegen.’ Diese Deutung bedeutet insofern einen Fortschritt, als so die Formen *majuṣaṃ* und *samugaṃ* eine befriedigende Erklärung finden. Unmöglich ist nur das *Śivasa ca*. Wenn ein *Śiva* an dem Geschenk beteiligt war, so hätte er doch auch in der ersten Inschrift erwähnt werden müssen. Die spricht aber nur von Kura und seinen Eltern. Bedenklich ist auch das Fehlen des Anusvāra in *panati*, wenn auch zugegeben werden muß, daß in der Schreibung des Anusvāra große Willkür herrscht. Fleet hat Pischels Aufsatz nicht gekannt. Er liest anstatt *ca Sivaṣa ca majusaṃ panati* ‘*capiva kācamajusaṃ panati*’ und übersetzt: ‘Of the father of Kura, and of the mother of Kura, and indeed of Kura himself, (this) quartz receptacle (is) the humble offering: and the crystal casket (is the separate humble offering) of him making a deposit of relics of Buddha.’ Was zunächst die Lesung *capiva kāca*³⁾ betrifft, so hat Fleet unzweifelhaft darin recht, daß das vorletzte *akṣara* ein *kā* und nicht *sa* (*ṣa*) ist³⁾. Ich kann aber nicht zugeben, daß das zweite *akṣara* *pi* ist; es ist ein so deutliches *ṣi* wie nur

1) Dieses und das folgende *ca* sind durch ein Versehen in der Ausgabe in der Ep. Ind. fortgefallen. Auch *panati* und *phālīga*^o sind dort wohl nur Druckfehler.

2) Der Anusvāra ist hier ganz deutlich. Ich gebrauche in der Besprechung die Wörter in der neuen Transkription.

3) Schon Bühler sagt von *Siva[ṣa]*: ‘looks like *Sivaka* as the lower curve of the *sha* has not been formed properly.’

möglich. Damit fällt Fleets ganze Erklärung von *capira* als *cāpy era*, die mir auch sprachlich unmöglich zu sein scheint. Ebenso unmöglich ist die Auffassung der Worte *kācamajuṣaṃ paṇati phāḷigaśamugaṃ ca*, da *majuṣaṃ* und *śamugaṃ*, wie schon bemerkt, nicht Nominative sein können. Ob man *nikheta* als Genitiv des Nomen *agentis* oder als Infinitiv betrachten soll, wird von der Gesamtauffassung des Satzes abhängen. Fleet hat dann versucht, die Inschrift als metrisch zu erweisen. Um eine *Āryā* herauszubringen, muß er vier Unregelmäßigkeiten annehmen: 1. auslautendes *o* als Kürze in *Karapātana*; 2. auslautendes *am* als Kürze in *°samugaṃ* und *°sarirānaṃ*; 3. einen dritten *pāda*, der sich nicht in normaler Weise skandieren läßt (*paṇati phāḷigaśamugaṃ ca*). Gewiß lassen sich für alle diese Unregelmäßigkeiten Belege aus literarischen Texten beibringen; ihre Häufung ist aber doch der Hypothese wenig günstig. Dazu kommt, daß ich die Lesung *capira* (für *cāpīra*) nicht anerkennen kann. Entscheidend aber scheint mir der Umstand, daß dieser angebliche Vers auch nicht eine Spur poetischer Diktion zeigt; die Inschrift ist im denkbar trockensten Urkundenstil abgefaßt¹⁾. Ich kann sie daher nur als Prosa behandeln und meine jedenfalls, daß wir uns bei ihrer Erklärung nicht durch vorgefaßte Ansichten über ihren metrischen Charakter beeinflussen lassen dürfen.

Ich gehe von der Tatsache aus, daß *°majuṣaṃ* und *°samugaṃ* Akkusative sind. Diese müssen von einem Verbum abhängen, das nur *paṇati* sein kann. Es handelt sich darum, das Subjekt des Satzes zu finden. In den Worten von *Karapātana* bis *nikheta* ist es nicht enthalten; ich erkenne es aber in den Worten *Uṭara Piyahaputa kāṇiṭha*. Bühler faßt sie als eine besondere Inschrift (II): 'Uṭara (*Uttara*), the youngest son of Piyaha (*Pigraha*).'. Der Zweck dieser Angabe bleibt so aber völlig unklar. Fleet meint, Uttara sei der Name des Verfertigers der Steinkiste oder der Person, die die Inschrift einmeißelte, allein das hätte doch zum Ausdruck gebracht werden müssen; wenigstens müßten wir den Namen im Instrumental erwarten²⁾. Fleet äußert weiter die Vermutung, *kāṇiṭha* bedeute vielleicht ein Amt oder einen Beruf; ein solches Wort ist aber bisher unbekannt und vorläufig ist jedenfalls die Erklärung als 'der jüngste' (für *kaniṭho* = *kaniṭṭho*) die beste. Wie der Steinmetz dazu kam, diese Worte besonders zu setzen, lehrt ein Blick auf die Phototypie. Er beabsichtigte zunächst, die Inschrift rund um die Öffnung anzubringen, aber schon bei dem Wort *nikheta* stieß er mit der Inschrift 1 zusammen. Er setzte daher den Rest in den Raum zwischen der Schriftzeile und dem Rande der Öffnung, und zwar in der der bisherigen Schrift entgegengesetzten Richtung. Auch die Inschriften auf der zweiten Kiste laufen kreuz und quer und zum Teil in entgegen-

¹⁾ Aus ähnlichen Gründen halte ich die Versuche, die Inschriften auf dem Reliquienbehälter von Piprahwa und auf der Vase von Peshawar als Verse zu erweisen, für verfehlt.

²⁾ Vgl. JRAS. 1909, S. 665.

liche Reliquie. Unter der Kristalldose lagen neun kleine Blumen aus Gold, vierzehn hohle Goldkugeln, vier kleine Blumen aus Kupfer, neunzehn durchlöchernte Perlen, ein Kugeln aus Amethyst und endlich 24 Silbermünzen, die in der Form eines Svastika gelegt waren. Um die Steindose herum lagen ein Kupferring, mehrere Stückchen Kupfer, ein Kugeln, zwei Doppelperlen, zwei Trisūlas und vier Blumen aus reinem Golde, ein hohles Kugeln und ein Doppelkugeln aus Gold, sieben kleine dreieckige Stückchen Gold, die ursprünglich eine Blume bildeten, und zwei halbkugelförmige Schalen aus einem braunen Metall, die aneinander passen und offenbar eine Dose bildeten. Beide Schalen hatten in der Mitte der Außenseite je einen kleinen goldenen Knopf; nur der eine war aber noch in der Schale befestigt, der andere lag lose daneben. Eine der Schalen wies im Inneren Spuren von einer Art Harz auf. Das interessanteste Stück endlich ist ein länglicher sechseckiger Kristall¹⁾ mit leicht konvexen Seiten, in der Längsrichtung durchbohrt und mit einer Inschrift versehen. Diese Inschrift ist, wie schon erwähnt, in Brāhmī-Schrift. Von der Schrift der Aśoka-Inschriften unterscheidet sie sich nur in drei Zeichen, in dem *ca*, dem *da* und dem Anusvāra. Das *ca* mit seiner Verlängerung der Vertikale und das *da* mit der Öffnung nach rechts gleichen den entsprechenden Drāviḍa-Zeichen; der Anusvāra wird nicht durch einen Punkt, sondern durch einen horizontalen Strich ausgedrückt. Das letztere ist vielleicht nur ein Notbehelf, zu dem das eigenartige Material zwang; ein Punkt würde auf dem Kristall kaum sichtbar sein.

Auf der einen Schmalseite des Kristalles ist eine Linie vom Mittelpunkt zu einer Ecke gezogen und Rea meint, daß sie den Anfang der Inschrift bezeichnen solle. Danach würde die Inschrift *śamaṇudeśānaṃ ca* beginnen; allein das ist wegen des *ca* ausgeschlossen. Außerdem läuft auf der anderen Schmalseite eine Linie vom Mittelpunkt auf die Mitte der Längsseite, die das Wort *yaṭhiyo* trägt. Damit kann dem Sinne nach die Inschrift sehr wohl begonnen haben, und ich habe es daher an den Anfang gestellt, wenn es auch sehr zweifelhaft bleiben muß, ob die Linie die ihr zugeschriebene Bedeutung hat.

Ich lese die Inschrift (Nr. 3; B. X) nach der vorzüglichen Photogravüre in Rea's Werk:

- 1 *yaṭhiyo*¹
- 2 *Gopiy[ā]*² *agadānaṃ*³
- 3 *mātugāmasa Naṃdapurāhi*⁴
- 4 *suvaṇamāhā*
- 5 *śamaṇudeśānaṃ*⁵ *ca*
- 6 *Gilāṇakarasa*⁶ *ayasakaṃ*⁷

¹ Bühler liest *[sa]ṭhiya* und bemerkt, die linke Hälfte des *sa* sei anormal. Nach der Photogravüre kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das erste *akṣara* *ya* ist.

¹⁾ Nach den Untersuchungen von Warth ein Beryll; siehe Rea a. a. O. S. 51.

Der Graveur hat erst die linke Hälfte des Buchstabens gezogen, dann die rechte und hat dabei nicht genau die Mittellinie getroffen. Ebenso hat er das *yā* von *Gopiyā* gezogen, während er bei dem *yo* und dem *ya* von *ayasakam* zuerst den Halbkreis gezogen und dann die Vertikale eingefügt hat. Das Vokalzeichen des letzten *akṣara* ist nicht ganz sicher; es könnte auch *ye* gelesen werden. ² Bühler liest *gohiyā*.

Nach der Photogravüre ist aber *pi* wahrscheinlicher als *hi*. Der *ā*-Strich ist in der Photogravüre undeutlich. ³ Bühler glaubte, zwischen dem *a* und dem *ga* noch einen Buchstaben zu erkennen. Die Strichelchen, die dort sichtbar sind, können meines Erachtens kein Buchstabe sein.

⁴ Die Linie, die den Anusvāra bezeichnet, läuft schräg und berührt mit dem linken Ende die Grundlinie des *na*. ⁵ Ich sehe den Anusvāra in dem kleinen horizontalen Strich, der die Spitze der Vertikale des *na* berührt. Für einen *ā*-Strich ist er viel zu kurz.

⁶ Bühler liest *Gilāṇakerasa*, aber weder in der Photogravüre noch in der Zeichnung ist ein *e*-Strich an dem *ka* zu sehen. In der Zeichnung hat das *ra* oben einen horizontalen Strich nach links, unten einen kleinen Haken nach rechts; die Photogravüre zeigt aber, daß ein ganz regelrechtes *ra* vorliegt. Die Lesung *re*, die Bühler für möglich hält, ist ausgeschlossen.

⁷ Bühler liest *ayasaka*; der Anusvāra ist aber in der Photogravüre ganz deutlich.

Für die Interpretation wichtig ist die Beobachtung, daß die einzelnen Zeilen sehr verschieden lang sind. Zeile 1 füllt z. B. nicht einmal die Hälfte des verfügbaren Raumes; in Zeile 3 hat dagegen das letzte *akṣara hi* nur die Hälfte der normalen Größe, um es noch am Ende der Zeile unterzubringen. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß der Text nicht, wie es später üblich ist, ohne Berücksichtigung der Wortzusammengehörigkeit fortlaufend geschrieben ist, sondern daß Wort- und Zeilenschluß zusammenfallen. Damit ist wenigstens ein Anhaltspunkt für die Wortabtrennung gegeben.

Bühler übersetzt: 'An *A-ga*, — gift by the women from Nandapura (?) and by the Śrāmaṇeras from Suvaṇamāha, in the *Ayasakasāhi gohi* of *Gilāṇakera*(?)' und bemerkt, daß die Worte von *gilāṇakerasa* bis *gohiyā* unverständlich seien. Richtig ist sicherlich seine Fassung der Wörter *mātugāmasa* und *śamaṇudeśānam ca*. Auch der Zweifel an der Auffassung von *Nandapurāhi* ist unberechtigt. Der Ablativ auf *-āhi* von *a*-Stämmen ist in Māhārāṣṭrī häufig¹⁾ und kommt gelegentlich auch in Ardhamāgadhī und Śaurasenī vor²⁾. Da sich in Māgadhī auch Lokative auf *-āhiṃ*, im Apabhraṃśa Lokative auf *-ahī* finden³⁾, könnte *Nandapurāhi* allenfalls auch als Lokativ gefaßt werden. Für den Sinn kommt nichts darauf an, ob man 'von N.' oder 'in N.' übersetzt. Ein Stadtname *Suvaṇamāha* ist dagegen sehr unwahrscheinlich. Das Wort kann kaum etwas anderes sein als Sk. *suvarṇamāṣa*, mit dem Übergang des Zischlautes in *h*, wie er namentlich nach langem Vokal häufig ist⁴⁾. *Suvarṇamāṣa* oder *°māṣaka* ist im Sk. nach dem PW. ein bestimmtes Gewicht; hier müssen wir für *suvaṇamāha* wohl die ursprüngliche Bedeutung 'Goldbohne' annehmen. Jedenfalls scheint es mir sicher zu sein, daß mit den *suvaṇamāhā* die Goldkugeln⁵⁾

¹⁾ Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 365.

²⁾ Nach Pischel in Ś. als falsche Form anzusehen.

³⁾ Pischel a. a. O. § 366a.

⁴⁾ Pischel a. a. O. § 262—264.

⁵⁾ Eventuell auch die kleinen Goldblumen.

gemeint sind, die um die Steindose und unter der Kristalldose lagen. Die Worte von *mātugāmasa* bis *ca* betrachte ich als zusammengehörigen. Die Wortstellung ist ähnlich wie in 1: *majusaṃ paṇati phāligasamugam ca*. In Zeile 6 ist *Gilāṇakaraśa* offenbar Eigenname; *ayasakaṃ* dagegen muß wieder einen der in dem Behälter gefundenen Gegenstände bezeichnen. Ich kann das Wort nur mit Sk. *ayas* verbinden; *ayasaka* könnte einer Sk.-Form **ayaska* oder **āyasaka* entsprechen. *Ayas* ist ein unbestimmter Ausdruck; es kann Kupfer, Erz oder Eisen bezeichnen. Ist meine Ableitung richtig, so kann es nur auf den Kupferring, die Kupferstücke, die Kupferblumen oder die Dose aus 'braunem Metall' gehen. Es bleiben die beiden ersten Zeilen. *Agadānam* entspricht sicherlich Sk. *agradānam* 'die Hauptgabe'¹⁾. Das davor stehende *Gopiṇḍā* muß Eigenname sein. Den Gegenstand der Gabe bildet also *yaṭṭhiyo*. Das aber kann nur zu Sk. *yaṣṭi* gehören, und man kann höchstens zweifeln, ob man es als Nom. Pl. von *yaṭṭhi* oder als Nom. Sing. von *yaṭṭhiya* Sk. *yaṣṭika* fassen soll. Ich ziehe das erstere vor und nehme das Wort im Sinne von 'Perlenschnur, die einen Edelstein in der Mitte hat'²⁾. Die eine Perlenschnur bildeten offenbar die neunzehn Perlen und der Amethyst, die unter der Kristalldose lagen³⁾; die zweite wird aus den Perlen und dem Kristall selbst bestanden haben, die um die Steindose herumlagen. Wie die Durchlöcherung zeigt, war der Kristall ursprünglich sicherlich bestimmt gewesen, an einer Kette getragen zu werden.

Ich übersetze die Inschrift demnach:

'Die Perlenschnüre sind die Hauptgabe der Gopī. Die Goldkugeln (sind die Gabe) der Frauen von Nandapura und der Novizen. (Die Gabe) des Gilāṇakara ist das Kupfer.'

Der zweite Reliquienbehälter ist eine ähnliche Steinkiste wie die vorher beschriebene; die Öffnung ist hier aber kreisrund. Inschriften, die geweißt waren, laufen um den erhöhten Rand der Öffnung herum und füllen die Vertiefung im Deckel und den Rand um diese Vertiefung. Die Steinkiste war fast ganz mit Erde gefüllt. Sie enthielt keine Steindose wie die erste Steinkiste, sondern nur eine Kristalldose, die geöffnet dalag. Von der Reliquie war nichts mehr erhalten. Dagegen fanden sich wieder zahlreiche Goldblumen, Perlen, Korallen, Kristallkugeln, Kupferstückchen usw. Das wertvollste sind Reste eines aufgerollten Silberbandes mit einer dreizeiligen Inschrift, deren Buchstaben mit einer Nadel eingestochen sind. Leider ist das Metall so brüchig, daß eine Aufrollung des Bandes und damit die Lesung der Inschrift unmöglich erscheint.

¹⁾ Vgl. auch den Gebrauch von *aggadāna* im Pali und *aggadakkhiṇeyya* als Beiwort Buddhas.

²⁾ Varāhamihira, *Brhatsamhitā* 81, 36: *ekāvalī nāma yatheṣṭasaṃkhyā hasta-pramāṇā maṇiviprayuktā | saṃyojitā yā maṇinā tu madhye yaṣṭi sū bhūṣaṇavidbhiruktā ||*.

³⁾ Sie sind, aufgereiht, bei Rea, Tafel I, photographiert.

Die Inschrift (Nr. 4; B. III) in der Vertiefung des Deckels lautet:

- 1 *goṭhi*
- 2 *Hirañavaghavā*¹
- 3 *[Vu]gālako K[ā]lako*²
- 4 *Viṣako Thoraṣiṣi*
- 5 *Ṣamaṇo Odalo*
- 6 *Apaka[ro]*³ *Komudo*⁴
- 7 *Anugaho Kuro*
- 8 *Ṣatugho Jetako Jeto*⁵ *Ālina[ka]*⁶
- 9 *Varuṇo Pigalako Kosako*
- 10 *Ṣuto Pāpo*⁷ *Kabho*⁸ *Ghāleko*⁹
- 11 *Ṣamaṇadāso Bharado*
- 12 *Odālo*¹⁰ *Thoratiṣo Tiṣo*
- 13 *Gilāṇo*¹¹ *Jambho*
- 14 *Putā[ro]*¹² *Ābo*¹³
- 15 *Gālava*¹⁴ *Janako*
- 16 *Goṣālo Kānamkuro*¹⁵
- 17 *Uposathaputo Utaro*
- 18 *Karahaputo*¹⁶

¹ Dies ist Bühlers Lesung, die aber keineswegs sicher ist¹⁾. Nach der Phototypie wäre auch *Hirañāvaghavo* möglich. ² Bühlers Lesung. Das *vu* ist in der Phototypie schwer erkennbar und unsicher, ebenso das *ā* von *kā*. Das *ha* zeigt eine merkwürdige Gabelung an der Spitze. ³ Bühler: *Apaka* . . , das *ro* ist aber wahrscheinlich. ⁴ Bühler: *Ṣamudo*, aber der Haken des ersten Zeichens ist ganz unsicher, während der o-Strich vollkommen deutlich ist. Man könnte also höchstens *Somudo* lesen, aber ein solcher Name ist kaum denkbar. ⁵ Bühler: *Polako* [*P*]oto, aber die beiden *je* sind unverkennbar. ⁶ Bühler: *Ālinakā*, aber der *ā*-Strich ist in der Phototypie nicht zu erkennen, und das *ka* kann überhaupt nicht als sicher gelten. ⁷ Nach der Phototypie wäre auch *Ṣāpo* möglich. ⁸ Bühler: *Kabherakh[o]*, aber das zweite *akṣara* kann nicht *bhe* sein, wie ein Vergleich mit dem *bha* in 11 zeigt, sondern nur *bho*. Die darauffolgenden beiden *akṣaras* sind ganz unsicher. ⁹ Bühler: [*Gāle*]ko; in der Phototypie ist das *gha* ganz deutlich. ¹⁰ Bühler: *Oḍalo*, aber das *dā* ist vollkommen sicher. ¹¹ Nach der Phototypie wäre auch *Gilāṇo* möglich. ¹² Bühler fragend: *Puḍara*. Ein *ḍa* ist ausgeschlossen; das letzte *akṣara* ist unsicher. ¹³ Bühler: [*Bjū*]bo, aber das *ā* ist unverkennbar. Der Längestrich ist in der Mitte der Vertikale angesetzt. ¹⁴ Drei oder vier *akṣaras* sind unleserlich. ¹⁵ Bühler: *Gosālakānaṃ Kūro*. Das *o* von *lo* ist völlig sicher. In der Phototypie vermag ich am Ende des *ku* nur einen Strich zu entdecken. ¹⁶ Bühler *Kārahaputo*. In der Phototypie ist kein Längenzeichen sichtbar.

Bühler hat nur *Uposathaputo* und *Karahaputo* als nähere Bestimmungen zu den vorausgehenden Namen gefaßt, die übrigen Namen aber als selbständige Personennamen behandelt. Ein Name wie *Thoraṣiṣi* macht aber durchaus den Eindruck eines Patronymikons. Er entspricht genau einem Sk. *Sthaulaśīrṣi*, dem nach Pāṇ. 6, 1, 62 gebildeten Patronymikon

1) Vor allem deshalb, weil *hiraṇya* in Nr. 5 durch *hiraṇa* vertreten ist.

von *Sthūlaśiras*¹⁾. Es liegt also nahe, *Viṣako Thorasiṣi* in Zeile 4 als Bezeichnung einer einzigen Person zu betrachten. Das gleiche gilt für die beiden folgenden, *Ṣamaṇo Odalo* und *Apakaro Komudo*, und den vorausgehenden *Vuḡālako Kālāho*. *Odalo* ist Sk. *Audalaḥ*, Patronymikon zu *Udala*, das Āśval. Śrautas. 12, 14, 2 und im Pravarādhyāya erwähnt wird, *Komudo* ist Sk. *Kaumudaḥ*, Patronymikon zu *Kumuda*, einem häufigen Namen, und *Kālāho* kann wenigstens der Form nach eine Ableitung von *Kalaha* sein, wenn dieser Name auch sonst nicht belegt ist. Von Zeile 7 an zeigt aber die Liste keineswegs mehr einen regelmäßigen Wechsel zwischen Personennamen und Patronymikon. Unter dem Namen von *Anugaho* bis *Jeto* sind sicher keine Patronymika; erst das sich anschließende *Ālinaka* könnte wieder Patronymikon sein, und wenn Bühlers Lesung *Ālinakā* richtig sein sollte, könnte es sich auf *Jetaka* und *Jeta* beziehen, deren Namen darauf schließen läßt, daß sie Brüder waren. Unter den folgenden Namen ist Patronymikon vielleicht noch *Ghāleko* und höchstwahrscheinlich noch *Thoratiṣo*, das einem Sk. *Sthaulatiṣyaḥ* entsprechen würde. Auffällig ist, daß sich in der Liste drei Namen finden, *Ṣatugho*, *Bharado* und *Janako*, die der Rāma-Sage angehören. Sie kommen sonst in den Inschriften bis zum 5. Jahrhundert n. Chr. nicht vor. Beweisen können sie an und für sich natürlich nur die Bekanntschaft mit der Sage, nicht das Bestehen von Vālmikis Gedicht. Der merkwürdige Name *Kānaṃkura* erinnert an die Beinamen der Pallavas auf *aṅkura*²⁾ und ist vielleicht mit Haplogenie aus *Kānakāṅkura* entstanden. Ich verstehe die Inschrift also folgendermaßen:

‘Das Komitee (besteht aus) *Hiraṇavaghavā* (? *Hiranyavyāghrapād*?), *Vuḡālaka Kālāha* (*Udgādhaka Kālāha*), *Viṣaka Thorasiṣi* (*Viṣvaka Sthaulaśirṣi*), *Ṣamaṇa Odala* (*Śramaṇa Audala*), *Apakara* (?) *Komuda* (*A. Kaumuda*), *Anugaha* (*Anugraha*), *Kura*, *Ṣatugha* (*Śatrughna*), *Jetaka* (*Jayantaka*) (und) *Jeta* (*Jayanta*), den *Ālinakas* (?), *Varuṇa*, *Pigalaka* (*Piṅgalaka*), *Kosaka* (*Kavaṣaka* ?), *Ṣuta* (*Śruta*), *Pāpa* (?), *Kabha* (*Kambha*), *Ghāleka*, *Ṣamaṇadāsa* (*Śramaṇadāsa*), *Bharada* (*Bharata*), *Odāla Thoratiṣa* (*Uddāla Sthaulatiṣya*), *Tiṣa* (*Tiṣya*), *Gilāṇa* (*Glāna*), *Jaṃbha*, *Putara* (?), *Āba* (*Āmra*), *Gālava*, *Janaka*, *Goṣāla* (*Goṣāla*), *Kānaṃkura* (*Kānakāṅkura* ?), dem Sohne des *Upasatha* (*Upavasatha*), *Utara* (*Uttara*), dem Sohne des *Karaha*.’

Am rechten Rande der Vertiefung des Deckels steht ferner (Nr. 5; B. V):

1 *gothiṣamaṇo Kubo*

2 *hiraṇakāra gāmaṇiputo Būbo*

Das erste kann nur heißen: ‘Der Asket des Komitees ist *Kuba* (*Kumbha*).’ Der *goṣṭhiśramaṇa* scheint ein Beamter des Komitees gewesen zu sein. Über seine Funktionen wissen wir nichts.

¹⁾ *Sthūlaśiras* ist als Name eines Rṣi im Mbh. belegt.

²⁾ *Nayāṅkura*, *Taruṇāṅkura*, *Lalitāṅkura*, *Buddhyaṅkura*, South-Ind. Inscr. I, 3, 4; II, 341; Ep. Ind. VI, 320; VIII, 145.

Die zweite Zeile gibt Bühler wieder: 'Būba. the son of the village-headman Hiraṇakāra (*Hiraṇyakāra*).² Bei dieser Übersetzung sieht man den Zweck der Inschrift nicht ein. Auch ist *Hiraṇakāra* ein auffallender Eigennamen. Ich möchte eher glauben, daß *hiraṇakāra* Lese- oder Schreibfehler für *hiraṇakāro* ist, und daß dieses Wort hier die Bedeutung Schatzmeister, Bankier hat, die auch *hairanyaka* zukommt. Es wäre also zu übersetzen:

'Der Schatzmeister ist Būba, der Sohn des Dorfschulzen.'

Mit der zum Teil schwer lesbaren Inschrift am linken Rande (Nr. 6; B. IV) weiß ich ebensowenig etwas anzufangen wie Bühler. Soweit sich aus der Phototypie erkennen läßt, steht da:

Ṣamaṣṇajdāsato hita . a Budhasa ṣarirāni mahiyānukaymā . .

Für *mahiyā*^o könnte auch *mapiyā*^o gelesen werden. Sicher ist nur, daß hier von den Buddha-Reliquien die Rede ist.

Am Rande der Öffnung des Behälters selbst stehen zwei Inschriften. Die erste (Nr. 7; B. VI) lautet:

*sā goṭhi nigamaputānaṃ¹ rājapāmukhā Sā saputo Khubiraka
rājā Sīhagoṭhiyā pāmukho tesam aṃnaṃ majuṣ[ā]² phāḷigasamugo³
ca pāsāṇasamugo ca*

¹ Bühler: *ṣaga[th]inigama*^o; das *ā* von *sā* und das *o* von *go* sind vollkommen deutlich.

² Bühler: *maj[ū]s[am]*. Das *ā* von *ṣā* ist nicht ganz sicher, da an der betreffenden Stelle ein Riß durch den Stein geht; ein Anusvāra ist aber sicher nicht vorhanden.

³ Bühler: *phāḷiga*^o.

Ich übersetze: 'Dieses Komitee der Angehörigen des *nigama* (Gilde oder Dorf) hat den König als Vorsitzenden. König Khubiraka (*Khubiraka*), der Sohn des Sā sa¹), ist der Vorsitzende des Sīha-(*Sīmha*-)² Komitees. Denen (gehört) das andere, die Kiste und die Kristalldose und die Steindose.'

Bühler mußte, um einen Sinn zu erhalten, *rājapāmukhā* als Fehler für *rājapāmukhānaṃ* ansehen: 'by the sons of the *Ṣagaṭhi nigama*.' Bei der neuen Lesung ist jede Textänderung unnötig. Der erste Satz enthält die allgemeine Bestimmung: solange die *goṭhī* besteht, ist der *rājan* der Vorsitzende. Der zweite Satz gibt die zur Zeit der Inschrift bestehenden Verhältnisse an. Die richtige Erklärung von *aṃnaṃ* hat schon Pischel gegeben.

Die zweite Inschrift (Nr. 8; B. VII) lautet nach Bühler: *Samana Cagha[ṇa]puto Utaro Ārāmutara* 'Samana (*Śramaṇa*), the son of Chaghaṇa (? *Jaghanya*?). Utara (*Uttara*)

¹ Da in den übrigen Inschriften *puta* stets mit dem Vatersnamen im Kompositum verbunden erscheint, ist es wahrscheinlicher, daß auch hier das *sa* vor *puta* nicht die Genitivendung ist, sondern zum Namen gehört.

² Dieser Name des Komitees ist sehr seltsam, und fortschreitende Erkennung wird vielleicht einmal zu einer ganz anderen Erklärung von *sīha* führen.

meines Erachtens von Bühler verkannt worden. Das sechste *akṣara* ist kein *ñā*, da der Haken rechts dafür viel zu hoch angesetzt ist und außerdem der *a*-Strich fehlen würde. Es kann nur ein *khā* sein. Das dreizehnte *akṣara* kann ferner kein *rā* sein. Wenn der Winkel in der Mitte der Vertikale das *ā*-Zeichen wäre, dürfte nicht am Kopfe der Vertikale noch ein *a*-Zeichen stehen. Meiner Ansicht nach kann das Zeichen nur *ñā* sein. Die beiden letzten von Bühler nicht gelesenen Zeichen sind sicherlich *yati*; der Querstrich an der rechten Seite des *ya* ist offenbar nur zufällig, und das *i* von *ti* ist kursiv wie in *nigama*^o und in *Thoratiṣo* in Nr. 4. Ich halte auch das viertletzte *akṣara* für *tī*; es kann aber auch *ta* gelesen werden. Ich lese demnach die Inschrift:

Ṣamaṇo ca Ghakhāputo Utaro āñam=utirayati

Die Inschrift als Ganzes bereitet Schwierigkeiten, doch scheinen mir die letzten Worte klar: 'Utara führt den Auftrag aus.' Da *aṇnam* in Nr. 7 zeigt, daß *ny* in diesem Dialekt zu *nn* (*mn*) wird, kann *āñam* nicht etwa auf *aṇnam* zurückgeführt werden. Es muß vielmehr Sk. *ājñām* entsprechen. *Utirayati* fasse ich als *uttirayati*, mit Nichtbezeichnung der Länge wie in *ṣarirānam* in Nr. 2, *ṣarirāni* in Nr. 6. Zur Bedeutung vergleiche man die Ausdrücke *tīlitaḍaṇḍa* und *aṭṭasamṭirayā* in den Aśoka-Inschriften (SE. 4; FE. 6). Wer vorzieht, *utarayati* zu lesen, muß es als unvollkommene Schreibung für *uttārayati* erklären. Im Sk. würde man dafür *avatārayati* sagen¹⁾. Die Angabe, daß Utara den Auftrag der *goṣṭhī* ausführte, erinnert sofort an die Inschrift auf dem ersten Reliquienbehälter, wonach Utara, der Sohn des Piṅgaha, die Steinkiste und die Kristalldose für Kura und seine Eltern kaufte. Da es wegen des *aṇnam* in Nr. 7 feststeht, daß die beiden Schenkungen miteinander in Zusammenhang standen, so kann an der Identität des Utara in Nr. 7 und Nr. 8 kaum gezweifelt werden. Ist das aber der Fall, so können die hier dem *Utarō* vorangehenden Worte nicht direkt zu *Utarō* gehören, denn er würde hier als der Sohn der Ghakhā bezeichnet sein. Auch die äußere Form macht es ganz unwahrscheinlich, daß wir hier eine fortlaufende Inschrift vor uns haben. Zwischen *puto* und *Utarō* ist eine Lücke und das *u* steht viel tiefer als das vorausgehende *to*. Die Worte *Ṣamaṇo ca Ghakhāputo* müssen also besonders gefaßt werden. Nun kann man zweifeln, ob man *ca Ghakhāputo*, wie ich es tue, oder *Caghakhāputo* lesen soll — weder *Ghakhā* noch *Caghakhā* läßt sich vorläufig als Name belegen oder erklären —; in jedem Fall bleibt der Zweck der Inschrift, wenn man sie als selbständige Inschrift faßt, dunkel. Ich kann sie daher nur als eine Ergänzung zu *Utarō āñam utirayati* betrachten, die der Steinmetz vor jene Worte setzte, weil es dahinter an Raum fehlte²⁾.

¹⁾ Über den Wechsel von *uttī* und *avatī* vgl. auch Jacobi, *Parīśiṣṭaparvan*, S. 9 und Hertel, *ZDMG.* 61, 499.

²⁾ Man beachte, daß schon von *āñamu*^o ab die Zeichen immer kleiner und gedrückter werden.

Über die Willkür, die in dieser Hinsicht herrschte, habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze demnach:

‘Utara (*Uttara*) führt den Auftrag aus und Śamaṇa (*Śramaṇa*), der Sohn der Ghakhā.’

Merkwürdig ist, daß die Inschriften auf den beiden Reliquienbehältern nicht mit dem tatsächlichen Befund übereinstimmen. Nach Inschrift Nr. 7 sollte der zweite Behälter aus einer Kiste, einer Kristalldose und einer Steindose bestehen; in Wahrheit ist eine Steindose nicht vorhanden. Andererseits spricht die Inschrift Nr. 2 auf dem ersten Behälter nur von einer Steinkiste und einer Kristalldose; tatsächlich aber hat sich hier auch eine Steindose gefunden, in der die Kristalldose eingeschlossen war. Wir müssen uns mit der Feststellung dieses Widerspruches begnügen. Ob hier ein einfaches Versehen des Steinmetzen vorliegt oder ob man mit irgendwelcher, ehrlicher oder unehrlicher, Absicht den Inhalt der Steinkiste nachträglich vertauscht hat, läßt sich nach mehr denn 2000 Jahren kaum ermitteln.

Der dritte Reliquienbehälter ist eine ganz ähnliche Steinkiste wie die zweite. Geweißte Inschriften sind in der Höhlung des Deckels und um die Öffnung des unteren Steines angebracht. In der Kiste fand sich wiederum eine Kristalldose, offen und voller Erde, und daneben eine ganz kleine Dose aus Beryll, die drei Knochensplitter enthielt. Ursprünglich hatte die Berylldose in der Kristalldose gestanden. Um die Dosen herum lagen wieder die üblichen Beigaben aus Gold, Kupfer, Perlen und Edelsteinen.

Die Inschrift auf dem Deckel ist nicht einheitlich. Ein Blick auf die Phototypie zeigt, daß zunächst nur die mittlere Kolumne von Namen eingemeißelt war. Die Namen, die rechts und links davon stehen, sind in bald größeren, bald kleineren Buchstaben geschrieben und stehen vielfach außerhalb der Zeile. Sie erweisen sich dadurch als später hinzugefügt. Ich lese (Nr. 9; B. VIII)¹:

1	<i>Vacho Cagho</i>	<i>negamā</i>
2	<i>Jeto Jambho</i>	<i>Tiṣo</i>
3	<i>Reto Acino</i>	<i>Sabhiko</i>
4	<i>Akhagho Kelo Keṣo</i>	<i>Māho</i>
5	<i>Ṣeṭo Chadiko[gho]</i>	<i>Khabūlo</i> ¹
6	<i>Ṣonutaro</i>	<i>Ṣamaṇo</i>
7	<i>Ṣamaṇadāso</i>	<i>Ṣāmako</i>
8	<i>Kāmuko Citako</i> ²	

¹ Bühler: *Chadiko Okhabūlo*. Das vierte *akṣara* ist undeutlich, aber sicher kein *o*. Die Verbindung dieses *akṣara* mit dem weit davon getrennten *Khabūlo* ist ganz unmöglich. ² Bühler: *Citako*; nach der Phototypie ist *i* wahrscheinlicher als *l*.

Die Mitglieder des *nigama* (Gilde oder Dorf) (sind): Vacha (*Vaśa*), Cagha, Jeta (*Jayanta*), Jambha, Reta (*Rairata*), Acina (*Acīṇa*?), Kelo.

¹) Die Namen der später hinzugefügten Kolumnen 1 und 3 setze ich in die Reihe, der sie zunächst stehen.

Kera (Kera), Chachibegha, Sonutara (*Śramapottara*), Śamupadāsa (*Śramapa-*
der Kāraula, Citāla (*Chitāla*), Akhagha (*Akaghna*), Śeṣa (*Śraitra* oder
Śeṣṭha), Tera, Tera, Sādāka, Māha (*Māgha*), Khubūla, Śamana (*Śra-*
mana), Sānāla (*Sānāla*).

Von dem Rand der Hühnung steht (Nr. 10; B. IX):

teṣāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ ca samāgata tana samayena¹ Kubirako
apāraṇa

1) *teṣāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ ca samāgata tana samayena*. Die richtige Lesung, die
 ich aus dem Text selbst ableiten konnte, ist, wenn ich nicht irre, schon Senart gegeben.
 (Senart liest: *teṣāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ ca samāgata tana samayena*). Hr. Senart selbst nicht angeben, wo das geschehen ist.

Die Kiste, in die die Platte gehört, dem Komitee der Arahadins (*Arhad-*
ins). Zu dieser Zeit war Kubiraka (*Kubiraka*) König.

Rechts steht *teṣāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ kṛtāṃ ca samāgata tana samayena* als Pluralis majestatis; die Bedeutung des
 Namens wird daher nicht klar. *Samāgata* müssen wir offenbar auf die
 Kiste bezogen betrachten. Daß die Berylblocke in der Inschrift nicht besonders
 erwähnt sind, scheint nicht wunderzunehmen, da sie winzig klein ist.

II. Die Inschrift von Ara.

Die nun folgende behandelte Kharoṣṭhi-Inschrift wurde in einem
 Brunnen neben dem Nala-tempel Ara, zwei Meilen von Bāgnilāb, gefunden.
 Sie befindet sich jetzt im Museum zu Lahore. R. D. Banerji hat sie zuerst
 unserer Kenntnis gebracht. In seiner Veröffentlichung (Ind. Ant. 1908,
 S. 344) ist er die Erwartung ausgesprochen, daß mir eine vollständige
 Transkription des Textes gelangen würde. Ich bedauere, dieser Erwartung
 nicht entsprechen zu können, die letzte Zeile der Inschrift bleibt mir un-
 verstandlich, obwohl die Schrift hier teilweise ganz klar ist. Den übrigen
 Teil der Inschrift aber glaube ich mit Hilfe eines Abklatsches, den ich der
 Güte Herrs verdanke¹, so weit lesen zu können, daß höchstens über die
 beiden Namen in der vierten Zeile noch ein Zweifel bestehen kann.

Um zu zeigen, was ich meinem Vorgänger verdanke, setze ich seine
 Lesung hierher. Auf jeden Punkt, in dem ich von ihm abweiche, einzu-
 gehen, halte ich für überflüssig; in den meisten Fällen muß eben der Augen-
 schein entscheiden. Nur das eine sei hier schon bemerkt. Banerji meint,
 die Inschrift sei am linken Ende verstümmelt; es fehlten die Schlußworte
 aller Zeilen mit Ausnahme der ersten. Diese Annahme ist völlig unbe-
 gründet. Nur die letzte Zeile ist eventuell unvollständig. Banerji liest:

1) *Maharajasa rajatirajasa devaputrasa pa(?)lhadharasa . . .*

2) *Vasīṣṭaputrasa Kaṇiṣkasa samvatsaraē cka catari(śe) . . .*

3) *sam XX, XX, 1, Citasa māsaṃ diva 4, 1 atra divasamī Nami-*
lha . . .

¹) Es ist derselbe, nach dem die Phototypie im Ind. Ant. hergestellt ist. Wenn
 Banerji angibt, es wären mir Abklatsche der Inschrift aus Lahore zugeschickt, so
 befindet er sich im Irrtum. Jedenfalls ist kein Abklatsch dieser Inschrift aus Lahore
 in meine Hände gelangt.

4 na puṣa puria pumana mabarathi Ratakhaputa
 5 atmanasa sabharya putrasa anugatyarthae sarya
 6 rae himacala. Khipama

Ich lese:

- 1 Maharajasa rajatirajasa devaputrasa [ka]i[sa]rasa¹
 2 Vajheṣkaputrasa² Kaṇiṣkasa sambatsarae³ ekacapar[i]-
 3 [śae]⁴ sam 20 20 1 Jeṭhasa masasa di 20⁵ 4 1 i[śe] divasakṣuṇami
 kha[ṇ]je⁶
 4 kupe [Da]ṣaverana⁷ Poṣapuriaputrana matarapitarana puya-
 5 e Namda[sa sa]bharya[sa⁸ sa]putrasa anugraharthae sarva-
 . . [pa]ṇa⁹
 6 [ja] tiṣa hitae¹⁰ ima cala | khiyama¹¹*

¹ Auf die Lesung dieses Wortes werden wir zurückkommen. ² Das zweite akṣara kann meines Erachtens nur jhe sein; die Lesung si ist jedenfalls ausgeschlossen. Über die Lesung des dritten akṣara kann man zunächst verschiedener Ansicht sein. Auf ṣka weisen die Namen Kaṇiṣka, Vāsiṣka, Huviṣka und die Tatsache, daß in der Zeda-Inschrift genau das gleiche Zeichen in dem Namen Kaṇiṣkasa erscheint¹⁾. Für spa spricht andererseits, daß die Ligatur ṣka hier in dem unmittelbar folgenden Kaṇiṣkasa einen anderen Ansatz des ka zeigt. Wenn man aber bedenkt, daß in der Kharoṣṭhi-Schrift dieselben Zeichen auf demselben Stein oft sehr verschiedene Formen zeigen, so wird man sich doch für ṣka entscheiden. ³ Die richtige Lesung des Jahresdatums habe ich schon JRAS. 1909, S. 652 gegeben. Die Ligatur tsa ist nicht neu, wie Banerji meint. Sie findet sich, wenn man von unsicheren Fällen absieht, in samvatsaraye in der Taxila-Inschrift des Patika (Ep. Ind. 4, 54; Bühler: samvatsaraye), und in der Mahāban-Inschrift (Journ. As. IX, 4, 514; Senart samvatsaraye) und in bhetsiti und matsana im MS. Dutreuil de Rhins, wie Franke schon vor zehn Jahren erkannt hat (Pāli und Sanskrit, S. 96f.). ⁴ Das i von ri ist undeutlich. ⁵ Hinter dem Zeichen für 20 ist ein Loch im Stein. ⁶ Das ṇ ist abgebröckelt. Der e-Strich ist unten angesetzt wie in de in Zeile 1, in sämtlichen e und wahrscheinlich auch in re in Zeile 4. ⁷ Das da ist unsicher. ⁸ Das sa am Ende des Wortes und das folgende sa sind nicht ganz deutlich, aber vollkommen sicher. ⁹ Das akṣara hinter sarva ist völlig zerstört und das pa unsicher. Ist sarvasapaṇa zu lesen? ¹⁰ Das hi ist nicht sicher. ¹¹ Hinter khiyama sind drei oder vier akṣaras unleserlich.

“(Während der Regierung) des Mahārāja, Rājātirāja, Devaputra, Kāisara Kaṇiṣka, des Sohnes des Vajheṣka, im einundvierzigsten Jahre — Jahr 41 — am 25. Tage des Monats Jeṭha (Jyaiṣṭha), in diesem Zeitpunkt des Tages, der gegrabene Brunnen der Daṣaveras, der Poṣapuriaputras, zur Verehrung von Vater und Mutter, um einen Gefallen zu erweisen dem Namda samt seiner Gemahlin und seinem Sohne und allen Wesen (?). Zum Wohle dieser (?) . . .”.

Die Inschrift berichtet also die Herstellung des Brunnens, in dem sie gefunden ist, durch eine Anzahl von Personen, die sich Daṣaveras nennen, wofern der Name richtig gelesen ist, und die weiter als Poṣapuriaputra

¹⁾ Ich urteile auf Grund eines Abklatsches.

²⁾ Der Schluß ist mir nicht verständlich.

charakterisiert sind. Da es nachher heißt, daß das Werk zur Verehrung von Vater und Mutter unternommen wurde, so kann Daṣavera nur der Familienname sein, mit dem sich hier eine Anzahl von Brüdern bezeichnet. Den Ausdruck *Poṣapuriaputra* wird man zunächst geneigt sein als 'der Sohn des Poṣapurīa' zu verstehen. Allein *Poṣapurīa* wäre doch ein sehr merkwürdiger Personennamen. Ich glaube daher, daß *putra* hier im Sinne von 'Angehöriger' zu verstehen ist wie in *nigamaṣputa*, oben S. 226¹⁾. und daß *Poṣapurīa* eine Ableitung von dem Stadtnamen *Poṣapura* = *Puruṣapura*, dem heutigen Peshāwar, ist. Die Form *poṣa* ist bekanntlich im Pali belegt. *khane*²⁾ ist jedenfalls eine Ableitung von *khan* in der Bedeutung 'gegraben'. Ob man darin ein Adjektiv oder ein Partizipium = Sk. *khātaḥ* zu sehen hat, mag dahingestellt sein. *khane kupe* scheint im Gegensatz zu 'natürlichem Brunnen, Quelle' gebraucht zu sein. Der Ausdruck ist von Interesse, weil er uns erlaubt, eine Stelle in der rätselvollen³⁾ Inschrift von Zeda richtig zu deuten. Dort stehen hinter dem Datum *saṃ 10 1 Aṣaḍasa masasa di 20 Utaraphagune iṣe kṣuṇami* Zeichen, die Senart⁴⁾ [*bha*]nam u[*ka*] *casa ma . . kasa Kaṇiṣkasa raja*[*mi*] [*dadabhai*] *da*[*na*]mukha, Boyer⁵⁾ *khanam usphamu . . casa marḍakasa Kaṇiṣkasa rajami* [*to*]yadalabhai *danamukha* liest. Nun zeigt der Abklatsch deutlich, daß die ersten drei *akṣaras* dieser Stelle genau dieselben sind wie die ersten drei auf das Datum folgenden *akṣaras* in unserer Inschrift. Sogar das *e* von *ne* ist genau so unten angesetzt wie hier⁶⁾. Daß das darauffolgende Zeichen weder *ka* noch *spha* ist, sondern *e*, wird man jetzt kaum noch bestreiten⁷⁾. Die folgenden Worte lese ich *Veraḍasa marḍakasa*. Sie sind in dem Abklatsch ziemlich klar bis auf das zweite *akṣara*, das auch *ro* sein könnte. Von den auf *rajami* folgenden fünf *akṣaras* kann ich zur Zeit nur sagen, daß sie auf keinen Fall *toyadalabha* sein können. Es ergibt sich also die Lesung *khane kue Veraḍasa marḍakasa Kaṇiṣkasa rajami i danamukha*.* Die Form *kue* anstatt *kupe* findet sich auch in der Pājā-Inschrift⁸⁾ und in der Muchai-Inschrift⁹⁾.

Weit wichtiger als der eigentliche Inhalt der Inschrift ist das Datum. Die zahlreichen datierten Inschriften der Kuṣana-Zeit machten bisher, wenigstens was die Reihenfolge der Herrscher betrifft, keine Schwierigkeit.

¹⁾ Andere Beispiele ZDMG. 58, 693f.

²⁾ Ich behalte die übliche Transkription der beiden *na*-Zeichen bei, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß ich sie für unbedingt richtig halte.

³⁾ Ich kann der Inschrift dieses Beiwort auch nach der Behandlung, die der Boyer hat angedeihen lassen, nicht versagen.

⁴⁾ JA. VIII, 15, 137. ⁵⁾ JA. X, 3, 466.

⁶⁾ Es scheint, daß sowohl Senart wie Boyer den rechten Haken des *ka* als Teil des vorausgehenden Zeichens betrachtet haben. Anderswo ist es die *ka* von *nam u* nicht zu erklären.

⁷⁾ JRAS. 1909, 647ff. ⁸⁾ Ind. Ant. 37, 65.

⁹⁾ Ind. Ant. 37, 64; JRAS. 1909, 664.

Sie ergaben für Kaniṣka die Jahre 3—11, für Vāsiṣka 24—28, für Huviṣka 33—60, für Vāsudeva 74—98.* Hier finden wir plötzlich einen Kaniṣka im Jahre 41. Man könnte, um den Widerspruch zu erklären, vielleicht behaupten, daß aus den Worten der Inschrift gar nicht hervorgehe, daß Kaniṣka im Jahre 41 noch auf dem Thron war. *Kaniṣkasa sambatśaraṇa ckacaparīṣae* heißt wörtlich: 'im Jahre 41 des Kaniṣka', und man könnte darin den Sinn suchen 'im Jahre 41 der von Kaniṣka gestifteten Ära'. Nun ist es wohl selbstverständlich, daß die Verbindung der Jahreszahl mit dem Namen des Königs im Genitiv ursprünglich das Jahr der Regierungszeit des betreffenden Königs bezeichnete, allein ich brauche keine Beispiele dafür anzuführen, daß man später in derselben Weise auch den Namen des regierenden Königs mit der Jahreszahl der fortlaufenden Ära verbunden hat. Und das muß auch hier der Fall sein. Kaniṣka erhält hier seine sämtlichen Titel; es wird sogar die Angabe seiner Abstammung hinzugefügt. So spricht man nicht von einem längst verstorbenen König, zumal wenn man den Namen des regierenden Königs verschweigt. Diese Erklärung erscheint mir daher ausgeschlossen. Eine zweite Möglichkeit bietet die Annahme, daß Kaniṣka mit Vāsiṣka und Huviṣka gleichzeitig regierte. Banerji hat sie sich zu eigen gemacht. Danach müßte Kaniṣka zwischen S. 10¹⁾ und 24 die Regierung Indiens dem Vāsiṣka übertragen haben, der später in Huviṣka einen Nachfolger erhielt, und sich selbst auf die Regierung der nördlichen Teile seines Reiches beschränkt haben. Wahrscheinlich ist das bei dem Schweigen aller anderen Quellen nicht. Man sollte doch vor allem erwarten, daß in den Titeln des Vāsiṣka und des Huviṣka die Andeutung eines gewissen Abhängigkeitsverhältnisses zutage treten werde. Allein in den Inschriften von Īsāpur und Sāñci führt Vāsiṣka den Titel *mahārāja rājātirāja devaputra śāhi*²⁾. Daß für Huviṣka bis S. 40 nur die Titel *mahārāja devaputra* inschriftlich belegt sind,* wird ein Zufall sein. In der Inschrift der Nāga-Statue von Chargāon von S. 40³⁾ und in der Inschrift der Wardak-Vase von S. 51⁴⁾ heißt er *mahārāja rājātirāja*, in der Mathurā-Inschrift von S. 60⁵⁾ *mahārāja rājātirāja devaputra*. Sollte unter diesen Umständen nicht die Annahme näher liegen, daß der Kaniṣka unserer Inschrift gar nicht mit dem bekannten Kaniṣka identisch ist? Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Kaniṣka hier einen Titel führt, der ihm sonst nicht beigelegt wird. Die Bezeichnung als des Sohnes des Vajheṣka aber, die ebenfalls sonst nie erscheint, macht mir wenigstens durchaus den Eindruck, als ob sie hinzugefügt wäre, um diesen Kaniṣka von einem anderen Herrscher gleichen Namens zu unterscheiden. Nun klingt der

1) Dies ist das Datum einer Inschrift im Britischen Museum, die aus der Gegend von Mathurā stammen muß; siehe Ep. Ind. IX, 239 ff.

2) JRAS. 1910, 1313; Ep. Ind. II, 369.

3) Vogel, Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura, S. 68.

4) JRAS. XX, 255 ff. 5) Ep. Ind. I, 386.

Name Vajheṣka (oder Vājheṣka) so stark an Vāsiṣka an, daß ich beide Formen nur als Versuche ansehen kann, einen und denselben barbarischen Namen mit den Zeichen indischer Alphabete wiederzugeben¹⁾. Sie stehen sich jedenfalls näher als z. B. die verschiedenen Formen, in denen der Name des Huviṣka in Inschriften und auf Münzen erscheint. Sollte nun nicht der Kaniṣka unserer Inschrift der Sohn des Nachfolgers des großen Kaniṣka sein? Er würde damit wahrscheinlich auch sein Enkel sein, was wiederum gut zu dem Namen stimmen würde; Enkel werden bekanntlich überall gern nach dem Großvater benannt. Der Gang der Ereignisse würde danach der folgende gewesen sein. Auf Kaniṣka folgte zwischen S. 11 und 24 Vāsiṣka. Nach dessen, wahrscheinlich bald nach S. 28²⁾ erfolgtem Tode, trat eine Spaltung des Reiches ein. Im Norden bemächtigte sich Kaniṣka II. der Herrschaft; im eigentlichen Indien machte sich Huviṣka zum König. Kaniṣkas II. Regierung währte mindestens bis S. 41, dem Datum unserer Inschrift. Vor S. 51 aber muß Huviṣka auch den Norden des Reiches zurückgewonnen haben, denn in diesem Jahr wird er als Herrscher in der Kharoṣṭhī-Inschrift erwähnt, die in Wardak südwestlich von Kābul gefunden ist.*

Ich verkenne das Problematische dieser Konstruktionen nicht; ob sie richtig sind, müssen weitere Funde zeigen, auf die zu hoffen wir glücklicherweise berechtigt sind. Die Inschrift, die uns so manche neue Schwierigkeiten bereitet, trägt aber, wie ich meine, durch ein Wort auch dazu bei, eine Frage der Entscheidung näher zu führen, die in den letzten Jahren die indische Geschichtsforschung viel beschäftigt hat. Dieses Wort ist der vierte Titel des Kaniṣka, den ich *kaīsarasa* lese. Diese Lesung erscheint mir absolut sicher, trotzdem der obere Teil einiger Buchstaben auf dem Stein beschädigt ist. Banerji las *pa(?)thadharasa*. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß das erste *akṣara* ein *pa* sein könnte. Ebensogut kann aber auch der obere Teil des Zeichens weggebrochen sein wie bei dem vorausgehenden Zeichen, das unzweifelhaft ein *sa* ist. Dann kann das *akṣara* nur *ka* gewesen sein. Das zweite *akṣara* kann nur *i* sein; der Haken an der Spitze des Zeichens ist in dem Abklatsch ganz deutlich und schließt die Lesung *tha* aus. Von dem dritten *akṣara* ist nur der untere Teil erhalten. Wer den Rest mit dem letzten *sa* des Wortes vergleicht, kann nicht bezweifeln, daß es ein *sa* war. Die Lesung *dha* ist einfach unmöglich. Die beiden letzten *akṣaras* sind deutlich *rasa*. Man kann also *paīsarasa* oder *kaīsarasa* lesen; daß nur das letztere richtig sein kann, liegt auf der Hand.

Der Titel *kaīsara* ist bisher auf indischem Boden nicht nachgewiesen. Er wäre auch hier unglaublich, wenn es sich um einen nationalen Herrscher

¹⁾ *jh* und *s* könnten zum Ausdruck eines *z* verwendet sein; vgl. die Schreibung *Jhoīlāsa* in Kharoṣṭhī neben *ZOIAY* auf den Münzen des Zoilos (Gardner, *Coins of Greek and Scythic Kings in Bactria and India*, S. 52f.; 170). Daß die Schreibung mit *e* oder *i* vor dem *ṣka* keinen Unterschied macht, braucht kaum bemerkt zu werden.

²⁾ Falls nämlich die Mathurā-Inschrift, Ep. Ind. II, 206, Nr. 26, S. 29 und in der Regierungszeit des Huviṣka datiert ist.

handelte. Die Kuṣana-Könige aber borgen ihre Titel aus der ganzen Welt zusammen. Sie nennen sich *mahārāja*. Das ist der echt indische Titel. Sie heißen *rājātirāja*. Das ist offenbar die Übersetzung des mittelpersischen Königstitels *šaonano šao*, der auf den Münzen des Kaniska, Huviška und Vāsudeva begegnet. Der dritte Titel, *devaputra*, ist, wie man längst erkannt hat, die Übersetzung des chinesischen *t'ien-tzu* 'Sohn des Himmels'. Dazu kommt hier der Name des römischen Cäsars. Man kann fragen: wozu diese Häufung? Auch darauf läßt sich die Antwort geben: sie soll den Träger dieser Namen als den Herrn der Welt bezeichnen. *Mahārāja* ist der König von Indien, der Herrscher des Südens. Ihm gegenüber steht der *rājātirāja*, der König der nördlichen Länder. Daß Iran genau genommen nordwestlich von Indien liegt, braucht hier, wo es sich natürlich nur um die ungefähren Himmelsrichtungen handelt, nicht zu stören¹⁾. Der *devaputra* bezeichnet den Herrscher des Ostens. Ihm gegenüber steht der *kaīsara*, der Herr des Westens. So ist der Kuṣana-König ein *sarvalogaīśvara*, wie der Titel auf den Münzen der beiden Kadphises lautet. Diese Ideen können indisch sein. Ich brauche nur an den *digvijaya* zu erinnern, der das Ideal und die Sehnsucht jedes Hindu-Herrschers ist. Sie können aber auch vom Osten übernommen sein. Wir finden dieselbe Verteilung der Welt jedenfalls auch in China, wenn auch erst in etwas späterer Zeit. 'Dans le Ien-feou-ti (Jambudvīpa)', sagt ein chinesischer Übersetzer aus dem Ende des vierten Jahrhunderts, den ich nach S. Lévi's Übersetzung²⁾ zitiere. 'il y a . . . 4 Fils du Ciel (*t'ien-tzeu*). A l'est il y a le Fils du Ciel des Tsin (les Tsin orientaux 317—420); la population y est très prospère. Au sud, il y a le Fils du Ciel du royaume T'ien-tchou (Inde); la terre produit beaucoup d'éléphants renommés. A l'ouest, il y a le Fils du Ciel de Ta-ts'in (l'Empire Romain); la terre produit de l'or, de l'argent, des pierres précieuses en abondance. Au nord-ouest il y a le Fils du Ciel des Yue-tchi; la terre produit beaucoup de bons chevaux'.* Die Stelle ist geradezu ein Kommentar für die Bedeutung der Königstitel unserer Inschrift.

Wir haben oben gesehen, daß über die Persönlichkeit, die hier *kaīsara* genannt wird, Zweifel bestehen. Für die chronologischen Schlüsse, die wir aus dem Gebrauch dieses Titels ziehen können, ist das gleichgültig. Niemand wird leugnen wollen, daß unsere Inschrift aus der Kuṣana-Periode stammt und daß ihr Datum S. 41 in die Reihe jener Daten gehört, die von 3 bis 98 laufen. Der Beginn der Ära, die dieser Rechnung zugrunde liegt, ist unbestimmt. Die zuerst von Cunningham aufgestellte Theorie, daß die Kuṣana-Ära mit der Mälava-Vikrama-Ära von 57 v. Chr. identisch sei, hat in Fleet einen energischen Vertreter gefunden. O. Franke hat sie zu stützen versucht. Ich selbst habe ihr zugestimmt. Das Wort *kaīsara* stößt sie um. Daß schon im Jahre 16 v. Chr. ein zentralasiatischer oder

¹⁾ Siehe aber die nachher aus dem Chinesischen angeführte Stelle.

²⁾ JA. IX, 9, 24, Note.

indischer Herrscher den Namen Cäsar als Titel annehmen konnte, ist natürlich undenkbar. Mit der Möglichkeit, den Beginn der Ära und damit Kaniska in die vorchristliche Zeit zu versetzen, fällt zugleich aber auch die Möglichkeit, die Königsreihe von Kaniska bis Vāsudeva vor Kujula-Kadphises zu setzen¹⁾, dessen Eroberungen nach Chavannes²⁾ und Franke³⁾ jedenfalls in das erste nachchristliche Jahrhundert fallen. In diesem Punkte stimme ich jetzt durchaus Oldenberg zu, der das ganze Problem neuerdings wieder eingehend behandelt hat⁴⁾. Die genauere Fixierung der Ära hängt vor allem von der Frage ab, ob wir den König der Ta-Yüe-chi, Po-t'iao, der im Jahre 229 n. Chr. einen Gesandten nach China schickte, mit Vāsudeva, dem Nachfolger des Huviṣka, identifizieren dürfen⁵⁾. Dann könnte die Ära frühestens um 130 n. Chr., allerspätstens 168 n. Chr. beginnen. Keiner der Gründe, die Oldenberg gegen diesen Ansatz anführt, ist zwingend. Andererseits ist aber auch die Zurückführung von Po-t'iao auf Vāsudeva, wie Chavannes bemerkt, nur zulässig, nicht notwendig, und auch die Möglichkeit, daß ein späterer Vāsudeva gemeint sei, ist nicht von der Hand zu weisen. So wird vorläufig wohl kaum ein consensus omnium zu erreichen sein. Die Entscheidung wird verschieden ausfallen, je nachdem man die Beweiskraft jener chinesischen Angabe bewertet. Unsere Inschrift hat aber die Grenzen des Möglichen erheblich eingeengt, und das ist ein Ergebnis, dessen Wert unter den obwaltenden Verhältnissen nicht gering anzuschlagen ist.

Nachschrift.

Nach Niederschrift dieses Aufsatzes ging mir das Juli-Heft des JRAS. zu, das die erste Hälfte einer Abhandlung von J. Kennedy, 'The Secret of Kanishka', enthält. Der Verfasser tritt für die Fleet-Frankesche Theorie ein. Soweit ich sehe, enthält die Abhandlung nichts, was das klare Zeugnis unserer Inschrift entkräften könnte. Auf Einzelheiten einzugehen ist dies nicht der Ort, nur über das eine Argument, auf das der Verfasser das Hauptgewicht zu legen scheint, möchte ich doch auch hier schon ein Wort sagen. Kennedy sagt so (S. 667): Wir müssen aus anderen Gründen Kaniska entweder 100 Jahre vor 50 n. Chr. oder nach 100 (genauer 120) n. Chr. datieren. Nun sind die Legenden auf seinen Münzen griechisch. Der Gebrauch des Griechischen als Sprache des täglichen Lebens hörte aber in den Ländern östlich vom Euphrat teils vor, teils bald nach dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf. Also kann Kaniska nicht in das zweite Jahrhundert n. Chr. versetzt werden, sondern muß der vorchristlichen Zeit angehören. — Vor mir liegen ein paar ausländische Münzen, darunter eine schweizerische

¹⁾ Fleet, JRAS. 1903, S. 334; 1907, S. 1048; Franke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. S. 93ff.

²⁾ T'oung Pao, S. II, Vol. 8, S. 191 A. 1. ³⁾ A. a. O. S. 72.

⁴⁾ Zur Frage nach der Ära des Kaniska, NGGW. Phil.-hist. Kl. 1911, 427ff.

⁵⁾ T'oung Pao, S. II. Vol. 5, S. 489.

Nickelmünze von 1900 und ein Penny von 1897. Die Inschrift auf der ersteren lautet CONFOEDERATIO HELVETICA; auf dem Penny steht VICTORIA · DEI · GRA · BRITT · REGINA · FID · DEF · IND · IMP ·. Ich bedaure schon jetzt die Historiker des vierten Jahrtausends, die daraus den Schluß ziehen werden, daß um 1900 das Lateinische die Sprache des täglichen Lebens in den Bergen der Schweiz und auf den britischen Inseln war.

Die Śakas und die 'nordarische' Sprache.

Der *kṣatrapa* und spätere *mahākṣatrapa* Caṣṭana, der *Τιαστανός* des Ptolemäus, bezeichnet sich in den Brāhmī-Legenden seiner Münzen mit einem Beinamen, den man als *Ghsamotikaputra* zu lesen pflegt¹⁾. Der Name seines Urenkels erscheint in den Brāhmī-Legenden der Münzen in doppelter Form. Auf den älteren liest man ihn *Dāmaghsada*; auf den jüngeren steht *Dāmajada*²⁾. Die letztere Form steht auch auf den Münzen der Söhne des Dāmajada, des Jivadāman und des Satyadāman³⁾. Das letzte *akṣara* dieses Namens wurde von Bhagvānlāl Indrajī *ḍa* gelesen, allein Rapson bemerkt⁴⁾, daß das Zeichen sich nicht von der *mātrkā* des ersten *akṣara* unterscheide. Es kann also nur *da* gelesen werden. Den gleichen Namen tragen noch zwei spätere Mitglieder der Dynastie. Auf ihren Münzen findet sich nur die Namensform *Dāmajada*⁵⁾.

Beide Namen, *Ghsamotika* wie *Dāmaghsada* oder *Dāmajada*, sind unzweifelhaft nicht indisch; das angebliche *ghs* muß also ebenso wie das *j* zum Ausdruck eines Lautes verwendet sein, der dem Indischen fehlt. Schon Bhagvānlāl Indrajī hat *ghs* und *j* als Versuche erklärt, ein *z* oder ein *x* wiederzugeben. Beide Deutungen haben ihre Anhänger gefunden. F. W. Thomas hat in seinem Aufsatz 'Sakastana'⁶⁾, der sich in seinem letzten Teil mit der Etymologie der indoparthischen und indoskythischen Namen beschäftigt, *Ghsamotika* mit *av. xšayamna* 'mächtig', skyth. *Ξιαμ(φώρας)* zusammenbringen wollen (S. 211), und Konow hat es vor kurzem als Ableitung von **kṣamavant* 'geduldsam' erklärt⁷⁾. In dem zweiten Bestandteil von *Dāmaghsada* hat anderseits Rapson das persische *zāda* 'Sohn' wiederfinden wollen⁸⁾. Da es sich hier um Namen handelt, deren Deutung

¹⁾ *Rājño kṣatrapasa Ghsamotikaputrasa*; *rājño mahākṣatrapasa Ghsamotikaputrasa Caṣṭanasa*; Bhagvānlāl Indrajī, JRAS. 1890, S. 643f.; Rapson, JRAS. 1899, S. 370ff.; Rapson, Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, usw. S. 72ff.

²⁾ *Rājño mahākṣatrapasa Rudradāmaputrasa rājño kṣatrapasa Dāmaghsada*; *rājño mahākṣatrapasa Rudradāma putrasa rājña kṣatrapasa* (oder *rājño mahākṣatrapasa*) *Dāmajadaśriya*; Bhagvānlāl Indrajī a. a. O. S. 648; Rapson a. a. O. S. 374; Rapson, Cat. S. 80ff.

³⁾ Rapson, Cat. S. 83ff.; 95.

⁴⁾ JRAS. 1899, S. 374; Cat. S. CXXII f.

⁵⁾ Rapson, Cat. S. 115f.; 137ff.

⁶⁾ JRAS. 1906, S. 181ff.

⁷⁾ Gott. Gel. Anz. 1912, S. 556.

⁸⁾ JRAS. 1899, S. 374.

der indischen Kunstpoesie', S. 48¹⁾). nennt er den Vater des Caṣṭana Ysamotika und bemerkt dazu in einer Anmerkung: 'Eine sehr schön erhaltene Münze, auf welcher dieser Name ganz deutlich lesbar ist, wurde mir vor einigen Jahren von Dr. Burgess gezeigt. Dr. Bhagvānlāl liest den Namen Ghsamotika.' Bühlers Lesung scheint mir unbedingt sicher, weil sie von einem Manne herrührt, der unbestritten zu den besten Kennern indischer Paläographie gehörte, und weil sie in bewußtem Gegensatz zu der Lesung des Pandits aufgestellt ist²⁾). Wenn sie, soweit ich sehe, vollständig unbeachtet geblieben ist, so liegt das offenbar daran, daß eine Ligatur *ysa* bis jetzt völlig undenkbar zu sein schien. Allein das hat sich jetzt geändert. In der von Leumann als 'nordarisch' bezeichneten Sprache ist *ys* der gewöhnliche Ausdruck für ein stimmhaftes dentales *z*. Das Zeichen findet sich sehr häufig in Lehnwörtern aus dem Sanskrit, wo es inlautendes indisches *s* vertritt, und in einheimischen Wörtern, wo es iranischem *z* sowohl im Inlaut wie im Anlaut entspricht: *praysāta* = *prasāda*; *aysura* = *asura*; *vāysa* = *bisa*; *balysa* 'Erhabene'; *ysānua* 'Knie'; *ysama-śśandū* 'Erdboden'; *paysān* 'kennen' usw.³⁾). Denselben Lautwert hat das Zeichen sicherlich auch in den Namen der Kṣatrapas. *Ysamotika* steht für *Zamotika*, *Dāmayśada* für *Dāmazada*, und zu dem letzteren stimmt, wie schon bemerkt, durchaus die Schreibung *Dāmajada*.

Die Übereinstimmung in der Bezeichnung des *z* durch *ys* in den Texten der 'nordarischen' Sprache und auf den Münzen der westlichen Kṣatrapas kann nun meines Erachtens unmöglich auf einem Zufall beruhen. Es erscheint mir ausgeschlossen, daß zwei verschiedene Leute an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten unabhängig von einander auf diesen höchst merkwürdigen Einfall gekommen sein sollten⁴⁾). Die Bezeichnung eines *z* durch *ys* kann nur einmal erfunden sein, entweder in Indien, als man aus der Brāhmī ein Alphabet für die Sprache der fremden Eroberer schuf; oder in Zentralasien. Nun fällt die Regierungszeit des Caṣṭana, für die der Gebrauch des *ysa* bezeugt ist, in das zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Die Handschriften in 'nordarischer' Sprache sind um

¹⁾ Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-Hist. Cl., Bd. CXXII, Nr. XI.

²⁾ Ich möchte hier auch auf das Faksimile der Legende einer angeblichen Münze des Ysamotika bei Thomas, JRAS. 1881, S. 526, verweisen. Das erste *akṣara* ist hier ein so deutliches *ysa* wie nur möglich. Rapson wird wahrscheinlich recht haben, wenn er die Münze für eine Münze des Caṣṭana hält, auf der nur der Name des Vaters lesbar war (Cat. S. 71), aber irgendwelcher Korrektur der Lesung, wie er JRAS. 1899, S. 370, meint, bedarf es meiner Ansicht nach nicht.

³⁾ Ich entnehme diese und die folgenden Beispiele Leumanns Werke 'Zur nordarischen Sprache und Literatur' und der Abhandlung von Konow 'Zwei Handschriftenblätter in der alten arischen Literatursprache aus Chinesisch-Turkestan' oben, Jahrg. 1912, S. 1127 ff.

⁴⁾ Leumann a. a. O. S. 40, meint, man habe dem *y* einen 'mildernden' Einfluß auf das *s* zugeschrieben.

viele Jahrhunderte jünger, und es ist unwahrscheinlich, daß überhaupt eine buddhistische Literatur in dieser oder irgendeiner anderen zentral-asiatischen Sprache vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. existierte. Da kann es wohl als sicher gelten, daß das 'Nordarische' die Ligatur *ys* der Schrift, die für die Sprache der westlichen Kṣatrapas in Indien üblich war, entlehnt hat.

Die westlichen Kṣatrapas aber waren nach allem, was wir ermitteln können, Śakas. Diese Behauptung gründet sich auf die Tatsache, daß Caṣṭana und seine Nachfolger eine Ära gebrauchen, die als die Śaka-Ära bezeichnet wird. Allerdings kommt dieser Name in den Inschriften und auf den Münzen der Dynastie selbst nicht vor. Er ist urkundlich zuerst bezeugt durch die Höhlen-Inschrift des westlichen Calukya Maṅgaśvara Raṇavikrānta zu Bādāmi, die am Vollmondtag des Kārttika datiert ist, 'als 500 Jahre seit der Krönung des Śaka-Königs verflossen waren'¹⁾. In der Literatur ist der Name aber, wie Fleet gezeigt hat²⁾, schon 505 n. Chr. bei Varāhamihira belegt, der einfach von der 'Śaka-Zeit' (*Śakakāla*) spricht. Nach Fleet ist dieser Name erfunden worden, als im fünften Jahrhundert die Astronomen aus gewissen Gründen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, die Ära der westlichen Kṣatrapas für ihre Rechnungen adoptierten. Er behauptet, der Ursprung der Ära sei damals vergessen gewesen: man wußte nur, daß sie von gewissen Fremden gestiftet war, deren Nachkommen hinduisiert worden waren. Dann fährt er fort³⁾: 'Now, the leading foreign tribes who down to that time had invaded India were the Yavanas, the Palhavas, and the Śakas. And there is a general grammatical rule (Pāṇini, 2. 2. 34) which requires that, in composition with *Yavana* or *Palhava*, the base *Śaka* must stand first, as containing fewer vowels: in agreement with which, Patañjali, in his comments on Pāṇini, 2. 4. 10, gives *Śaka-Yavanam* as an instance of certain Dvandva compounds which form neuters singular. The rule apparently did not apply to more than two bases treated all at once. But, the compound *Śaka-Yavanam* having been established, it was natural enough, in prose at least, in adding a mention of the Palhavas, to place the base *Palhava* last: and so we find the term *Śaka-Yavana-Palhava* in one of the Nāsik inscriptions (EI, 8. 60, line 5). In this way, under the effect of a grammatical rule, the Śakas acquired a special prominence in the traditions of the Hindūs. And thus, when a name was wanted by the astronomers for the era of A. D. 78, the name of the Śakas presented itself and was given to it.'

Ich bedauere, diesen Ausführungen keine Beweiskraft zubilligen zu können. Die Annahme, von der alles andere abhängt, daß der Ursprung der Ära in Vergessenheit geraten sei, entbehrt jeglicher Begründung. Sie

¹⁾ *Śakanṛpatirjyūbhiṣekasaṁvatsareṣu atikrānteṣu pañcasu śateṣu*; Kielhorn, List of Inscriptions of Southern India, Nr. 3.

²⁾ JRAS. 1910, S. 818ff.

³⁾ Ebda. S. 823f.

ist um so unwahrscheinlicher, als Fleet selbst die Adoptierung der Ära durch die Astronomen in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts setzt, also nur wenige Jahrzehnte nach 388, dem Jahre, für das der letzte *kṣatrapa* Rudrasimha III. bezeugt ist¹⁾. Warum sollten nun diese Fürsten vergessen haben, welchem Volke sie und ihre Vorfahren angehörten, wenn sie sich auch später mehr oder weniger dem Volke, unter dem sie lebten, assimiliert hatten? Im Gegenteil, gerade diese Dynastie scheint den größten Wert auf die Pflege der Familientraditionen gelegt zu haben. Auf den Münzen wird stets dem Namen des *kṣatrapa* der Vatersname hinzugefügt, etwas, was in dieser Zeit in Indien keineswegs selbstverständlich ist, und in den Inschriften werden die Ahnen des regierenden Fürsten zum Teil bis auf den Ururgroßvater angegeben²⁾. Oder warum sollten jene Astronomen nichts mehr über die Nationalität der Stifter oder Fortsetzer der Ära gewußt haben, namentlich wenn sie, wie Fleet selbst und offenbar mit Recht annimmt, entweder in Ujjayinī oder in Bharukaccha lebten, also in der früheren Hauptstadt der Dynastie oder in einer Stadt, die sicher zu ihrem Gebiet gehört hatte?

Ist aber die Annahme hinfällig, daß man im fünften Jahrhundert den Ursprung der Kṣatrapas vergessen hatte, so fällt damit auch die Theorie Fleets über die Entstehung des Namens der Ära. Aber auch abgesehen davon scheinen mir die beiden von Fleet angeführten Komposita doch nicht zu genügen, um zu beweisen, daß die Śakas die Rolle, die sie in den Traditionen der Hindus spielen, im Grunde der Kürze ihres Namens verdanken. Die Stelle der Inschrift *Sakayavanapalhavanisūdanasa* ist völlig belanglos. Wie Fleet selbst andeutet, ist die Regel Pān. 2, 2, 34 für mehrgliedrige Komposita gar nicht obligatorisch. Aus dem ersten Vārttika zu der Regel geht deutlich hervor, daß man auch Komposita wie *mṛdaṅgaśaṅkhatūṇavāḥ* für korrekt ansah; man half sich mit der Erklärung, daß das ein Kompositum aus *mṛdaṅga* und *śaṅkhatūṇava* sei. Danach hätte der Verfasser der Inschrift ebensogut auch *Yavanasakapalhava* oder *Palhavasakayavana* bilden können; in Zeile 1, 2 sagt er z. B. ebenso *Himavatamerumadarapavatasamasārasa*, während er, wenn er streng die Pāṇineischen Regeln hätte befolgen wollen, *Merumadarahimavatapavatasamasārasa* hätte sagen müssen³⁾. Außerdem dürfen wir doch nicht vergessen, daß die Inschrift in Prakrit ist; die Regeln, die die Komposition im Prakrit beherrschen, sind aber vielfach durchaus nicht dieselben wie für das Sanskrit. Es bleibt also als einzige Stütze für Fleets Ansicht das Kompositum *Sakayavanam* im Mahābhāṣya zu Pāṇ. 2, 4, 10. In jener Regel lehrt Pāṇini, daß man Namen von Śūdras, die nicht ausgeschlossen sind (*aniravasiṭa*), zu

¹⁾ Rapson, Catalogue, S. CXLIXf.

²⁾ Z. B. in Nr. 967 meiner Liste.

³⁾ Man vergleiche, wie *Śaka* im Kompositum mit anderen Volkennamen, z. B. in der Brhatsaṃhitā, behandelt ist. Er steht bald voran (13,9; 16,1; 18,6), bald in der Mitte (9,21), bald am Ende (5,75; 14,21; 17,26).

einem neutralen Dvandva komponiere. Der Ausdruck 'nicht ausgeschlossen' bereitet Schwierigkeiten. Im Mahābhāṣya wird gefragt: 'Wovon nicht ausgeschlossen?'. Antwort: 'Von Āryāvarta nicht ausgeschlossen., Frage: 'Was ist Āryāvarta?'. Antwort: 'Östlich von Ādarśa, westlich vom Kālaka-walde, nördlich vom Himavat, südlich von Pāriyātra.' Erwiderung: 'In dem Falle kommt *Kiṣkindhagandhikam*, *Śakayavanam*, *Śauryakrauñcam* nicht richtig zustande.' Aus dieser Stelle geht doch mit Sicherheit nur hervor, daß den Indern zu Patañjalis Zeit als fremde Völker, die damals außerhalb Āryāvartas lebten, die Śakas und die Yavanas bekannt waren. Da die Regel mit der Stellung der Glieder im Kompositum gar nichts zu tun hat, so hätte Patañjali, wenn in der Vorstellung der Inder ein anderes Volk mit den Yavanas verbunden gewesen wäre, ruhig den Namen dieses Volkes wählen können. Wenn er gerade *Śakayavanam* anführt, so kann man daraus doch höchstens noch schließen, daß die Śakas neben den Yavanas schon damals den Indern als die Hauptrepräsentanten fremder Völker galten.

Für die Zugehörigkeit des Caṣṭana und seiner Nachfolger zum Śaka-Volke lassen sich außer den Namen der Ära aber auch noch andere Tatsachen anführen. Die Purāṇas kennen unter den fremden Dynastien, die den Andhras folgen, eine Dynastie von 18 oder 16 Śakas. Welche Dynastie soll denn das sein, wenn es nicht die westlichen Kṣatrapas waren? Samudragupta nennt in der Allahābād-Inschrift als die Völker, die seine Gunst durch Geschenke zu erlangen suchten, die Daivaputra-Śāhi-Śāhānuṣāhis, Śakas, Muṇḍas, die Saimhalas und andere Inselbewohner. Welche Śakas waren dies, wenn es nicht die westlichen Kṣatrapas waren? Samudraguptas Nachfolger, Candragupta II., machte der Herrschaft der Kṣatrapas endgültig ein Ende¹⁾. Davon erzählt Bāṇa im Harṣacarita (S. 199f.): 'Der König der Śakas wurde, als er in der Stadt des Feindes mit der Frau eines anderen Mannes eine Liebschaft angefangen hatte, von Candragupta, der sich als seine Geliebte verkleidet hatte, ermordet.' Ob diese romantische Geschichte wahr ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Jedenfalls ist hier wieder von einem Śakafürsten die Rede, der mit höchster Wahrscheinlichkeit mit Rudrasimha III., dem letzten Kṣatrapa, identifiziert werden muß.

Wenn man Fleets Ausführungen liest, bekommt man fast den Eindruck, als ob es überhaupt keine Śakas im westlichen Indien gegeben habe. Demgegenüber scheint es mir gut auf ein paar inschriftliche Zeugnisse hinzuweisen. In der Nāsik-Inschrift, Nr. 1135 meiner Liste, wird Uṣavadāta, der Sohn des Dīnīka und Schwiegersohn des Nahapāna, ausdrücklich als Śaka bezeichnet²⁾. Die Nāsik-Inschrift Nr. 1137 ist eine Urkunde über die

¹⁾ Vgl. Rapson a. a. O. S. CLff.

²⁾ Daß vor *Śaka* in der Inschrift eine Lücke ist, kann an der Tatsache nichts ändern.

Schenkung der Śakanikā¹⁾ Viṣṇudatā, der Tochter des Śaka Agnivarman. Die Nāsik-Inschriften Nr. 1148 und Nr. 1149 berichten von den Stiftungen des Śaka (oder Saka) Dāmacika Vudhika, eines Schreibers, des Sohnes des Viṣṇudata, die Junnar-Inschrift Nr. 1162 von der Stiftung des Śaka Āduthuma. Daß vom Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. ab Śakas im westlichen Indien saßen, ist danach zweifellos. Ebenso zweifellos ist, daß Uṣavadāta, der jedenfalls den späteren westlichen Kṣatrapas nahesteht, wenn wir auch verwandtschaftliche Beziehungen zu Caṣṭana nicht feststellen können, ein Śaka war. Das alles sind gewiß nur sekundäre Momente, die aber doch geeignet sind, das Ergebnis, das auf Grund anderer Tatsachen gewonnen ist, zu stützen.

Es fragt sich nun, ob sich auch über jene Übereinstimmung in dem Gebrauch des *ys* für *z* hinaus Beziehungen zwischen dem 'Nordarischen' und der Sprache der Śakas nachweisen lassen. Man wird die Berechtigung, wenigstens diese Frage zu stellen, nicht bestreiten, wenn man den Charakter der 'nordarischen' Sprache bedenkt. Das 'Nordarische' ist unzweifelhaft, wie Konow neuerdings nachgewiesen hat²⁾, eine iranische Sprache. Aber diese Sprache ist mit unzähligen Lehnwörtern aus dem Indischen durchsetzt. Es sind, wie das bei der Art der vorliegenden Texte begreiflich ist, größtenteils Wörter aus der buddhistischen Terminologie oder Wörter für Dinge, die speziell indisch sind, wie *udūmbara* 'Feigenbaum', *kṣattrā* 'Sonnenschirm', *ggūttāra* 'gotra' usw. Es gibt aber auch eine ganze Reihe von Lehnwörtern, die sich kaum in eine dieser beiden Kategorien einordnen lassen, wie z. B. *kūḍāna* 'wegen' (Sk. *kṛtena* oder vielmehr Pr. **kītena*, **kīcna*), *kṣaṇa* 'Augenblick', *gyaḍa*, *jaḍa* 'töricht', *duṣkara* 'schwierig', *samaya* 'Vertrag', *salāva* 'Rede' (Sk. *saṃlāpa*), *vāraṇa* 'Wunde' (Sk. *vraṇa*), *atāraṇa* 'undankbar' (Sk. *akṛtaṇa*) usw. Natürlich können diese Wörter wie etwa die im Deutschen gebrauchten *per*, *Moment*, *stupid*, *diffizil*, *Kontrakt* usw. auf rein literarischem Wege eingedrungen sein. Leichter würde sich diese massenhafte Aufnahme indischen Sprachgutes aber doch erklären, wenn wir annehmen dürften, daß das 'Nordarisch' sprechende Volk längere Zeit auf indischem Boden saß. Das aber würde für die Śakas zutreffen. Nun läßt sich weiter zeigen, daß von den vorher erwähnten Śaka-Namen wenigstens zwei, *Ysamotika* und *Uṣavadāta* Lauteigentümlichkeiten zeigen, die im 'Nordarischen' wiederkehren. *Ysamotika* läßt sich ohne Schwierigkeiten von dem in *ysamaśśandā* 'Erdboden' belegten *ysama* 'Erde' ableiten. Daß ein **ysamarat*, die schwache Form von **ysamarant*, zu **ysamaut* oder, da *au* und *o* auch sonst in der Schreibung beständig wechseln³⁾, **ysamol* werden mußte, wird durch das von Konow a. a. O. angeführte *kṣamanthābi* 'Mitleid', das auf ein **kṣamaut* aus **kṣamarat* führt, erwiesen. Das *ka* am Ende des Namens könnte auf Indisierung beruhen. Der Name des Schwieger-

¹⁾ *-anikā* ist Femininsuffix.

²⁾ Gott. Gel. Anz. 1912, S. 551 ff.

³⁾ Leumann a. a. O. S. 43 f.

sohnes des Nahapāna erscheint in den Inschriften fünfmal (Nr. 1131 bis 1135 meiner Liste) in der Form *Uṣavadāta*; einmal (Nr. 1099) finden wir *Usabhadāta*; zweimal (Nr. 1097 und 1125)¹⁾ *Usabhadata*. Man hat diesen Namen gewöhnlich als Prakritform von *Ṛṣabhadatta* betrachtet. Damit würde sich *Usabhadata*, das defektive Schreibung für *Usabhadatta* sein kann, ohne weiteres vereinigen lassen. Schon in *Usabhadāta* macht aber die Länge des ā von *dāta* Schwierigkeiten; in *datta* pflegt sonst Verlängerung des Vokals unter Vereinfachung der Doppelkonsonanz nicht einzutreten. Nicht erklärlich aus dem Prakrit ist aber die Form *Uṣavadāta*, da hier auch noch ein Übergang von *bh* in *v* angenommen werden müßte, für den sich kein Beleg beibringen läßt. Auch das *ṣ* stört hier; es fällt schwer, es aus dem Streben nach Sanskritisierung zu erklären, da man nicht einsieht, warum dann nicht der ganze Name zu *Ṛṣabhadat(t)a* sanskritisiert wurde. Berücksichtigt man weiter, daß *Uṣavadāta* am häufigsten belegt ist, so scheint es mir klar, daß dies der eigentliche, und zwar ein nichtindischer Name ist, und daß *Usabhadāta*, *Usabhadata* mehr oder weniger fortgeschrittene Prakritisierungen sind. *Uṣavadāta* aber läßt sich aus dem 'Nordarischen' befriedigend erklären. Die Schwierigkeit, die das *v* von *uṣava* bereitet, schwindet, wenn wir *uṣava* als 'nordarisches' Lehnwort aus Sk. *ṛṣabha* betrachten, da intervokalisches *bh* im 'Nordarischen' regelrecht durch *v* vertreten wird, wie *avidharma* = Sk. *abhidharma* zeigt. Ebenso ist das *ṣ* ein im 'Nordarischen' gewöhnlicher Laut. *Dāta* aber ist im 'Nordarischen' belegt im Sinne von 'dharma'. *Uṣavadāta* würde also einem Sk. *Ṛṣabhadharma* entsprechen.

Dinika, der Name des Vaters des *Uṣavadāta*, gehört wahrscheinlich zu av. *daēnā*, phl. *dīn*. Dies Wort ist im 'Nordarischen' allerdings bisher nicht belegt; nach Analogie von *kṣīra* 'Land' aus ar. **kṣaitra*, *hīna* 'Heer' aus ar. **sainā* müßte es **dīna* lauten. Für *Caṣṭana* und *Dāmaysada* vermag ich vorläufig keine Erklärung vorzuschlagen, ebensowenig für *Āduthuma*²⁾. Der letztere Name ist aber trotzdem für unsere Frage von Interesse. Während alle anderen Śaka-Namen, *Caṣṭana* und *Dāmaysada* nicht ausgeschlossen, deutlich iranisches Gepräge tragen, würde man *Āduthuma* wegen des zerebralen *ḍ* zunächst kaum für iranisch halten, denn zerebrale Verschußlaute sind, außer in indischen Lehnwörtern, den bis dahin bekannten iranischen Sprachen fremd. Das 'Nordarische' aber besitzt, obwohl es eine iranische Sprache ist, tatsächlich zerebrale Verschußlaute oder wenigstens Verschußlaute, die den indischen zerebralen Verschußlauten so ähnlich waren, daß sie durch die Zeichen für diese ausgedrückt werden konnten. Beispiele für *ḍ* in einheimischen Wörtern bieten *bāḍa* 'Zeit', *haḍā* 'Tag' usw. Wenn also *Āduthuma* Śakisch ist — und da sich

¹⁾ Daß der in Nr. 1097 genannte *Usabhadata* mit dem Fürsten dieses Namens identisch ist, ist allerdings nicht sicher.

²⁾ Alle übrigen Namen von *Śakas* sind indisch.

der Mann ausdrücklich als Śaka bezeichnet und der Name sicher nicht indisch ist, können wir es kaum bezweifeln, — so läßt sich der Schluß, daß das Śakische mit dem Nordarischen identisch ist, kaum abweisen.

Die Herrschaft der Śakas war wahrscheinlich nicht auf das westliche Indien beschränkt; wir finden auch im Norden, in Mathurā und in Takṣaśilā. Dynastien von Kṣatrapas, die sicherlich Iranier und wahrscheinlich Śakas waren. Das umfangreichste Denkmal dieser sogenannten nördlichen Kṣatrapas ist die Kharoṣṭhī-Inschrift auf dem von Bhagvānlāl Indrajī entdeckten Löwenkapitäl von Mathurā¹⁾. Sie berichtet von gewissen Schenkungen, die die Hauptgemahlin des *mahākṣatrapa*²⁾ Rajula (Rājūla) und vielleicht einige ihrer Verwandten an den buddhistischen Orden machten. Die Inschrift enthält die Formel *sarrasa sakastanasa*³⁾ *puyae*. In der von Bühler herausgegebenen Arbeit Bhagvānlāl Indrajī's über die Inschrift⁴⁾ ist das übersetzt 'in honour of the whole Sakastana' (S. 540). In der Einleitung wird bemerkt, daß *Sakastana* für *Śakassthāna* stehe, mit dentalem anstatt des palatalen Zischlautes und Verlust der Aspiration des *th* (S. 528). Das Wort bedeutet also 'das Land der Śakas' (S. 530). Aus dem Umstand, daß die Stiftungen zu Ehren des ganzen Sakastana gemacht wurden, wird geschlossen, daß die Stifter Śakas waren (S. 531). Seitdem sind die in der Inschrift genannten Fürsten und ihre Verwandten von den meisten Historikern als Śakas bezeichnet worden. Es sind, wenn wir von Prinzen, die nicht zur Regierung gekommen zu sein scheinen, absehen, der *mahākṣatrapa* Rajula (Rājūla), sein Sohn, der *kṣatrapa* Śudāsa⁵⁾ (Śudāsa), der Sohn* der Hauptgemahlin, Kharaosta, der *mahākṣatrapa* Kusulaa Padika, der *kṣatrapa* Mevaki Miyika, der *kṣatrapa* Khardaa. Padika ist identisch mit dem Patika der Kupferplatte von Taxila aus dem Jahre 78⁶⁾, die als seinen Vater den *kṣatrapa* Liaka Kusuluka nennt. Rājūla erscheint unter der Namensform Rājūvula auch in der Mora-Inschrift, Nr. 14 meiner Liste, sein Sohn unter der Namensform Śodāsa⁷⁾ und mit dem Titel *mahākṣatrapa* in zwei Mathurā-Inschriften, Nr. 59 und 82 meiner Liste, von denen die erste das Jahresdatum 72 trägt. Von Rājūla, Śodāsa und Kharaosta sind uns auch Münzen erhalten, die zum Teil für die sprachliche Frage, wie wir sehen werden, von Bedeutung sind.

¹⁾ Zuletzt herausgegeben von F. W. Thomas, Ep. Ind. IX, S. 135ff.

²⁾ Ich gebrauche diesen und andere Titel in der im Sanskrit gebräuchlichen Form ohne Rücksicht auf die Schreibungen, die in den Inschriften erscheinen.

³⁾ Thomas schreibt *sakrastanasa*. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die angebliche *kra* nur eine Abart des gewöhnlichen *ka* ist, und ich ziehe es vor, um Mißverständnisse zu vermeiden, es durch *ka* wiederzugeben.

⁴⁾ JRAS. 1894. S. 525ff.

⁵⁾ Einmal auch *Śudisa*.

⁶⁾ Ep. Ind. IV, S. 54ff.

⁷⁾ In Nr. 82 *Śodāsa*, das wahrscheinlich nur andere Schreibung für *Śodhāsa* vgl. S. 251, Anm. 5.

Gegen die oben angeführte Erklärung der Worte *sarvasa Sakastanasa puyae* hat sich Fleet gewendet. Er erklärte zunächst, JRAS. 1904, S. 703ff., *sakastana* als das genaue Äquivalent von Pali *sakaṭṭhāna*, Sk. *svakasthāna*, und übersetzte 'for the worship of the whole of (*his, her, or their*) own home', 'in honour of his, her, or their whole household'. JRAS. 1905, S. 154f. ersetzte Fleet diese Deutung durch eine andere, nachdem Hultsch die Vermutung geäußert hatte, daß *sarvasa* eher der Genitiv eines Eigennamens sei. Er übersetzte nun, mit Ergänzung von *dānam* '(a gift) of Sarva, in honour of his home'. Ausführlich hat endlich Barth, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus 1907, S. 384ff., die Inschrift behandelt. Er nimmt die Vermutung von Hultsch an, aber *Sakastanasa* steht nach ihm für *Sākastānasa*, und er übersetzt (S. 393): 'de Sava¹⁾, natif du Sakastana; pour rendre hommage'. Thomas ist in seiner Neuauflage der Inschrift zu der ursprünglichen Auffassung von Bhagvānlāl Indrajī-Bühler zurückgekehrt und übersetzt 'for the honour of all Sakastāna'.

Meines Erachtens hätte sie nie aufgegeben werden sollen. Fleets Erklärung von *sakastana* ist, wie schon Barth hervorgehoben hat, einfach unmöglich, weil *sthāna* niemals, weder im Sanskrit noch im Prakrit, 'Haus' im Sinne von Familie bedeuten kann, wie das hier der Fall sein müßte²⁾. Auch lautlich ist die Zurückführung von *stana* auf *sthāna*³⁾, wenn nicht unmöglich, doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, da in dem Dialekt der Inschrift sonst *st* zu *th*, *ṣṭh* zu *ṭh* wird; siehe *thuva*, *pratiṭhavito*, *kaṇiṭha*. Wenn in *Sarvastivatana*, *Sarvastivatasa* das *st* bleibt, so hat das seinen guten Grund. Wir wissen jetzt, daß die Sarvāstivādins das Sanskrit als kanonische Sprache benutzten. Sie werden sich daher selbst sicherlich als Sarvāstivādins oder Sārvaśtivādas bezeichnet haben, und daher wurde diese letztere Form unverändert in den Dialekt übernommen. *Sakastana* ist also überhaupt kein indisches Wort, sondern die iranische Form des Namens des Landes, die bei Isidor von Charax als *Σακαστανή* erscheint.

Für ebenso unmöglich halte ich es auch, daß hier von der Gabe eines Sarva die Rede sein kann. Das Wort *dānam* kann in Weihinschriften fortgelassen werden⁴⁾, aber selbstverständlich doch nur dann, wenn der Gegen-

¹⁾ Die Lesung *sarvasa* kann jetzt als sicher gelten.

²⁾ Ich wüßte nicht einmal einen Fall, wo *sthāna* oder *ṭhāna* deutlich auch nur 'Haus' im eigentlichen Sinne bedeutete. Es ist ganz charakteristisch, daß die Phrase *sakaṭṭhānam gam* nur von Tieren oder Göttern oder Personen gebraucht wird, die kein eigentliches Haus besitzen; so z. B. an den von Fleet aus den Jātakas angeführten Stellen von Vögeln (4, 342, 2), Sakka (6, 32, 19), der Göttin Maṇimekhalā (6, 37, 19), Vissakamma (6, 21, 7; 73, 4f.), Nārada (6, 58, 28), dem *tāpasa* Migājina (6, 61, 20).

³⁾ Ich bemerke das ausdrücklich im Hinblick auf das von Barth angeführte *Śākyasthāna*, auf das im übrigen nicht eingegangen zu werden braucht.

⁴⁾ Beispiele bieten z. B. die Sāñci-Inschriften. Barth läßt den zu ergänzenden Ausdruck unbestimmt; ich wüßte aber beim besten Willen nicht, welches Wort außer *dānam* in Betracht kommen könnte.

stand, der die Inschrift trägt, selbst das Objekt der Stiftung ist. Niemand wird aber behaupten wollen, daß das Löwenkapitäl die Gabe des Sarva sei. Zweitens kommt die Verbindung eines Wortes im Genitiv mit *puyae* in den nördlichen Inschriften oft genug vor; ich wüßte aber nicht, daß der Genitiv in dieser Verbindung jemals etwas anderes wäre als der von *puyae* abhängige objektive Genitiv. Das Wort *puyae* verlangt geradezu die Angabe des Gegenstandes oder der Person, die verehrt werden soll; sie kann nicht fehlen, wie das bei der Auffassung Barths der Fall sein würde¹⁾. Zu diesen formalen Gründen kommen sachliche hinzu. Fleet verbreitet sich nicht über die Frage, wer denn dieser Sarva eigentlich sein soll; Barth hat eine Antwort zu geben versucht. Er ist der Ansicht, daß ein Teil der Inschriften, die den Stein bedecken, erst in späterer Zeit, als das Kapitäl durch ein Erdbeben oder eine andere Ursache zu Boden gestürzt war, von verschiedenen Leuten und bei verschiedenen Gelegenheiten eingegraben sei. Einer dieser Leute soll Sarva gewesen sein. Barth läßt ihn entweder einen Südnerrführer im Dienste eines indischen Fürsten sein oder einen Kaufmann, der Pferde und Kamele über den Khaiber einzuführen pflegte oder sich vielleicht in Mathurā niedergelassen hatte, oder schließlich einen einfachen buddhistischen Pilger. Man wird es dem verehrten Verfasser, der so oft sein besonnenes Urteil in ähnlichen Fragen bewiesen hat, nicht verübeln, wenn er hier auch einmal einen Flug ins Land der Phantasie wagt. Wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß der Stein schon in alter Zeit am Boden lag und von gelegentlichen Besuchern zur Verewigung ihrer Namen benutzt wurde. Wenn das der Fall gewesen wäre, müßten sich auch Inschriften in Brāhmī auf dem Stein finden, denn die in Mathurā gebräuchliche Schrift war die Brāhmī, und die Löwen-Inschrift ist bis jetzt die einzige Mathurā-Inschrift in Kharoṣṭhī, die eben dadurch verrät, daß sie von landfremden Leuten herrührt.* Wenigstens aber müßte man dann doch erwarten, daß sich jene angeblich späteren Inschriften von der ursprünglichen durch die Schriftzüge unterscheiden. Das ist nicht der Fall. Die Schrift ist vielmehr durchaus gleichförmig, und das schließt, wie Thomas mit Recht bemerkt, die Annahme von späteren Zusätzen irgendwelcher Art aus. Die Größe der einzelnen Buchstaben variiert allerdings, aber das ist bei Kharoṣṭhī-Inschriften gewöhnlich; ich brauche nur an die Zeda-Inschrift zu erinnern, deren erste Zeichen 8 cm hoch sind, während die letzten nur 3 cm messen. Auch die Anordnung der Zeilen ist ganz unregelmäßig; die Schriftzüge gehen, zum Teil kreuz und quer, über den Mittelblock, die beiden Löwenleiber und sogar die Unterseite. Allein auch diese Unordnung ist bei Inschriften, die sich auf fromme Stiftungen beziehen, wie zahlreiche Beispiele beweisen, nichts Ungewöhn-

¹⁾ Ich kenne keinen Fall, wo *pūjāyai* oder das Prakritwort dafür allein gebraucht wäre, und ich glaube versichern zu können, daß jedenfalls in den älteren Inschriften kein Fall dieser Art vorkommt.

liches¹⁾. 'Ce sont là oeuvres pies, qui comportent bien une certaine publicité, mais une publicité à l'adresse, surtout, de l'autre monde', bemerkt Barth treffend. Es ist daher meines Erachtens ein Grundfehler, zu glauben, daß auf dem Löwenkapitäl ungefähr zwanzig verschiedene Inschriften ständen. Das Kapitäl enthält nur eine einzige Inschrift, die Urkunde über die Schenkung der Gemahlin des Rājūla und damit in Zusammenhang stehende Schenkungen ihrer Verwandten, wenn es auch bei der Verworrenheit der Anordnung trotz der vortrefflichen Reproduktionen in der Ep. Ind. schwer, ja fast unmöglich ist, sich über die Reihenfolge der Zeilen ein Urteil zu bilden. Alle Interpretationen, die etwas anderes in der Inschrift sehen, halte ich für verfehlt²⁾.

¹⁾ Ich habe zu zeigen versucht, daß auch für die Interpretation der Inschriften von Mānīkiūla und Bhaṭṭiprolu diese Tatsache von Wichtigkeit ist; JRAS. 1909, S. 660; oben S. 220. Andere Beispiele bei Barth a. a. O. S. 387.

²⁾ Das gilt vor allem von der Interpretation, die Bühler von I gab: 'The army has started in haste, the army is intent on wealth.' Schon Thomas hat das abgelehnt. Es scheint, daß M. I und J einen Satz bilden: *chatrave Śudise imo paḍhraviprateśo veyaaṃ dīnaṃ (dirna?) kadhavaro busaparo kadhavaro viya aviya rva(?) paliste(?)na nisimo karita niyatito Sarvastivatana parigrahe. imo paḍhraviprateśo* ist doch unzweifelhaft das Stück Land, von dem in A die Rede ist (*iśe paḍhraviprateśe*), der *nisimo* der ebenfalls in A erwähnte *nisima*, der auf diesem Stück Land stand. Diese beiden gehörten nicht zu den Gaben der Stifterin, die vielmehr nach A nur die Reliquien in dem *nisima* deponierte und einen *stūpa* und einen *saṅghārāma* schenkte. Wenn sie hier nochmals erwähnt werden, so kann es sich nur um genauere Angaben über ihre Schenkung handeln. Und das ist für den *nisima* sicher, wenn auch die Zeile J 1 fast zerstört ist. Die Angabe über die Stiftung des *nisima* beginnt mit *aviya*, das einem Sk. *api ca* 'und ferner' entspricht. Das *c* des enklitischen *ca* ist *y* geworden, wie in *ayariasa = ācāryasya*. Dasselbe *aviya* findet sich am Anfang der genaueren Bestimmungen in der Inschrift der Urne von Wardak, wo Pargiter es fälschlich zu *ariya* verändert (JRAS. 1912, S. 1062). Wenn in dem Vorhergehenden von der Schenkung des Landes die Rede ist, so müssen wir ein Wort für 'gegeben' haben, das nur *dīnaṃ* sein kann. Mit diesem *dīnaṃ* ist offenbar *chatrave Śudise* zu verbinden, in dem ich ebenso wie in B einen Instrumental, und zwar des Pluralis majestatis sehe. Es bleibt *veyaaṃ kadhavaro busaparo kadhavaro viya. viya* kann wiederum nur Sk. *api ca* sein, mit Verlust des anlautenden *a* nach Vokal. Es ist also von zwei *kadhavaras* die Rede, von denen das eine *veyaaṃ*, das andere *busaparo* ist. Ich kann darin nur nähere Bestimmungen zu *imo paḍhraviprateśo* erkennen. *kadhavara* kann kaum Sk. *skandhāvāra* sein, das doch als *khadhavara* erscheinen müßte, sondern enthält wahrscheinlich im ersten Gliede das Wort *kanthā*, das im 'Nordarischen' in der Bedeutung 'Stadt' vorkommt, aber gemeinarisch ist, denn Pāṇini (2. 4. 20; 4. 2. 142; 6. 2. 124; 125) kennt das Wort am Ende von Ortsnamen, wo es zum Teil zu *kantha*, n. geworden ist. Genau in derselben Verwendung finden wir das Wort noch heute in den zahlreichen zentralasiatischen Stadtnamen auf *kand*, *kend*. Da die Lexikographen 'Lehmmauer' als Bedeutung angeben, bezeichnet es ursprünglich wohl einen mit einer solchen Mauer umgebenen Ort. Mit *kanthāvāra* wären weiter die im Sk. und allen Prakrits häufigen Ausdrücke *puravara*, *grāmavara* (s. PW. unter *vara*) zu vergleichen. *Veyaaṃ* und *Busaparo* müßten dann Eigennamen sein. Die Stelle wäre also etwa zu übersetzen: 'Von dem *kṣatrapa* Śudisa ist dieses Stück Land gegeben worden, (nämlich) der treffliche Ort Veyaa und auch der treff-

Auch die Worte *sarvasa Sakastanasa puyae* können nur ein Teil der Schenkungsurkunde sein, und sie lassen sich nur dahin verstehen, daß die Schenkung erfolgte 'zu Ehren des ganzen Sakastāna'. Dann aber dürfen wir daraus, meine ich, auch den Schluß ziehen, daß die Stifterin und ihre Verwandten, die ihren Namen nach unzweifelhaft Iranier waren, sich als Angehörige von Sakastāna betrachteten oder, mit anderen Worten, Śakas waren. Für den *mahākṣatrapa* Kusulaa Padika und den *kṣatrapa* Mevaki Miyika, von denen nur gesagt wird, daß die Schenkung zu ihren Ehren (*puyae*) erfolgt sei, und für den *kṣatrapa* Khardaa, dessen Verhältnis zu der Schenkung vorläufig überhaupt unklar ist, ist dieser Schluß allerdings nicht zwingend. Am nächsten liegt es aber doch, daß auch diese Personen, die jedenfalls in nächster Beziehung zu der Familie der Stifterin standen, Śakas waren¹⁾.

Die Namen dieser Śakas sind von Thomas, JRAS. 1906, S. 208ff. und Ep. Ind. IX, S. 139f. besprochen worden. Er sieht sie teils als 'iranisch', teils als 'skythisch' an. Die meisten sind natürlich, da es sich um eine Inschrift in einem Prakrit-Dialekt handelt, in indischer Weise flektiert. Von männlichen Namen findet sich der Genitiv auf *-asa* in *Rajulasa*, *Kharaostasa*, *Khardaasa*, *Kusulaasa Padikasa*, (*Mevakisa*), *Miyikasa*. Ein Instrumental muß dem Zusammenhang nach in *Hayuarana* und, wie schon bemerkt, in *Śudase*, *Śudise* vorliegen. Der Nominativ geht auf *-o* aus in *Nañludo*, *Kharaosto*, *Khalaśamuśo*, auf *-a* in *Khalamasa* und *Maja*. Daneben findet sich aber auch ein Nominativ auf *i* in *Kalui*. Neben *Kalui* steht *Kamuio*. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das ein prakritisiertes *Kamui* ist. Auch der schon aufgeführte Genitiv *Mevakisa*, nach prakritischer Weise gebildet wie *Śakamunisa* (= *Śākyamuneh*), läßt auf einen Nominativ *Meraki* schließen, der mit *Kalui*, *Kamui* auf einer Stufe steht²⁾. *Mevaki* ist aber sicherlich ursprünglich ein *a*-Stamm, und so darf man wohl daran erinnern.

liche Ort Busapara. Und ferner hat den *nisima* machen lassen und geschenkt zum Eigentum der Sārvāstivādas.'

Die zweite Stelle, die keine Beziehung zu der Schenkung zu haben scheint, ist K L *ayariasa Budhaterasa utaena ayimisa* (oder *ayimita*), was Thomas übersetzt: 'Trough the elevation of the *āchārya* Buddhadeva, *Āyimisa*.' Ich halte es für viel wahrscheinlicher, daß *utaena* einem Sk. *udakena* entspricht und daß der Satz entweder mit *dhamadana* (H²) schloß oder ein Wort wie 'gegeben' in dem vorläufig rätselhaften *ayimisa* oder *ayimita* steckt. Der Satz würde sich also auf die Übergabe der Stiftung 'mit Wasser', d. h. unter Ausgießung von Wasser, beziehen. Was sonst noch zu diesem Satz gehört, wage ich allerdings nicht zu bestimmen.*

¹⁾ Die zweite Inschrift aus dem nördlichen Indien, in der man eine Erwähnung der Śakas zu finden geglaubt hat (Bühler, Ep. Ind. I. 396; V. Smith, ZDMG. LXI, S. 404 ff.), Nr. 94 meiner Liste, enthält diesen Namen nicht. Die Lösung der Schwierigkeit liegt allerdings ganz wo anders, als wo Fleet, JRAS. 1905, S. 635 ff. sie sucht, wie ich an anderen Orte zu zeigen gedenke.

²⁾ Andere Formen, wie *Ayaria(o?) Komusaa*, von Thomas als Genitiv zu *Āyāra Kōmūsa* gefaßt, *Ayānisa*, müssen als zu unsicher beiseite bleiben.

daß auch das 'Nordarische' von *a*-Stämmen einen Nominativ auf *ā* oder *i* bildet¹⁾.

Auch die Beurteilung der einzelnen Namensformen leidet unter dem Umstand, daß die Namen zum Teil prakritisiert sind oder wenigstens sein können. Wenn das *kha* von *Kharaosta*, wie Thomas annimmt, durch Prakritisierung aus *kṣa* entstanden ist²⁾, würde der erste Bestandteil des Namens genau zum 'Nordarischen' stimmen, in dem arisch **kṣatra*, nach Analogie von *kṣīra* aus **kṣaitra*, *pūra* aus **putra*, **kṣāra* lauten mußte. Auch der Name *Śoḍāsa* (*Śuḍasa*, *Śuḍisa*) scheint sich durch die konstante Schreibung mit zerebralem *ḍa* zum 'Nordarischen' zu stellen.

Die Mutter der Stifterin heißt *Abuhola*. Thomas bemerkt (Ep. Ind. IX, S. 140), daß *Abuhola* zweifellos aus zwei Gliedern bestehe, *abū*, das in ἄβουλιτης wiederkehrt, und *hōla*, einer Variante von *hōra*, das in *Spalahora*, dem Namen des Bruders des Vonones, erscheint³⁾. Thomas hat dieses *hora* weiter mit einem anderen Worte zusammengebracht, das in der Löwen-Inschrift selbst erscheint. Die Fürstin machte die Schenkung zusammen mit einer Anzahl von Verwandten und *atra(te)ūrena horakaparivarena* 'mit dem Harem und der Begleitung von *horakas*'. *Horaka* ist kein indisches Wort. Thomas meint, da *ahura* im Sinne von 'Prinz' gebraucht werde und da sich die Form *hora* in dem gewöhnlichen (sassanidischen) Namen *Hormisdas* finde, so liege kein Grund vor, zu bezweifeln, daß dies die Bedeutung des zweiten Teiles des Namens *Abūhōlā* sei und daß ihr *hōrakāparivāra* ihr 'Gefolge von Prinzessinnen (oder Damen)' sei. Ich habe schon JRAS. 1909, S. 650f. bemerkt, daß es wenig wahrscheinlich sei, daß die Prinzessinnen neben oder vielmehr hinter dem *antaḥpura* erwähnt würden, und daß *horaka* vielmehr die Kurzform eines *horamurta* sei, das in der Mānikīāla-Inschrift⁴⁾ vorkommt und hier dem Zusammenhange nach einen

¹⁾ Leumann a. a. O. S. 126.

²⁾ Thomas verweist Ep. Ind. IX, 139 auf den *ksatrapa*-Namen *Kharapallāna* in den Sārnāth-Inschriften (Nr. 925 und 926 meiner Liste) und die verschiedenen Formen für den Namen des Stammes des Nahapāna: *Kṣaharāta*, *Chaharata*, *Khakharāta*, *Khaharāta*. Ich bezweifle, daß das Strichelchen, das an dem *r* von *Kharaostasa* in A 4 erscheint (in E 1 vermag ich es nicht zu erkennen), die Bedeutung *h* hat, wie Thomas anzunehmen geneigt ist. Auf den Münzen lautet der Name sicher *Kharaosta*.

³⁾ JRAS. 1906, S. 209 hat Thomas *Spalahora* als 'Ahura zum Schilde habend' erklärt; man sollte aber doch in einem solchen Kompositum den Namen des Gottes an erster Stelle erwarten. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 496, läßt *hora* unerklärt.

⁴⁾ Diese Inschrift enthält noch ein anderes Wort, dessen Lautform mit dem 'Nordarischen' übereinstimmt, *ṣavaehi*, Instr. Plur. von *ṣāvaa* = nordar. *ṣāvā* aus *ṣāvāa* (Leumann a. a. O. S. 49). Da aber anlautendes *ṣr* auch sonst in dem Dialekt des nordwestlichen Indiens zu *ṣ* wird, so ist es wahrscheinlicher, daß die 'Nordarier' die Form *ṣāvā* und analoge Formen, wie *ṣamaṇa*, *ṣadda*, eben diesem Dialekt entlehnten, als daß in der Inschrift das Wort im 'nordarischen' Gewande erscheinen sollte. Die Inschrift enthält ferner zwei Fremdnamen auf *i*, die sich den vorher besprochenen zur Seite stellen, den eines Satrapen, *Veeṣi*, und den einer Person, deren

Beamten bezeichnen muß, der etwas mit dem buddhistischen Kultus zu tun hat. Dieser Terminus findet nun seine Erklärung vielleicht in einem 'nordarischen' Wort. Leumann hat (a. a. O. S. 6) in höchst scharfsinniger Weise erkannt, daß *hora* (auch *haura* geschrieben; Nom. *hori*) im 'Nordarischen' der Vertreter von Sk. *dāna* 'Gabe, Freigebigkeit' ist. Steckt dieses *hora* in dem *horamurta* und *horaka* der Inschriften, so ist zu erwarten, daß der Titel einem indischen Titel mit *dāna* im ersten Gliede entspricht. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. In der Māpikiāla-Inschrift wird der General Lala, der den Stūpa errichtet, der *horamurta* in dem *rihāra* des *kṣatrapa* Veeśi genannt¹⁾; in der Kupferplatte von Taxila erhält Patika, der Sohn des *kṣatrapa* Liaka Kusuluka, der eine Buddha-Reliquie deponiert und ein Kloster stiftet, den Titel *mahādānapati*²⁾. In der Löwen-Inschrift müssen die *horakas* ähnliche hochgestellte Personen sein, die dem buddhistischen Orden gegenüber die Stellung von 'Gabenherren' einnehmen, und offenbar haben wir in den Namen in C—E¹ Kalui, Naūludo, Kharaosto, Khalamasa, Maja, Kamuio, deren Aufzählung doch einen Zweck haben muß, die Liste dieser *horakas*, die an der Zeremonie der Deponierung der Buddha-Reliquien teilnahmen³⁾. Auch am Ende der Personennamen dürfte ein Wort wie 'Gabe' nicht ungeeignet erscheinen, wenn man bedenkt, daß von den westlichen Kṣatrapas, die Sanskritnamen angenommen haben, ungefähr ein Drittel Namen auf *dāman* tragen, daß kaum etwas anderes als 'Gabe' bedeuten kann⁴⁾. Nun ist das Wort *hora*, das Leumann zu ved. *sabar* und *saparyati* stellt, soviel ich weiß, auf das 'Nordarische' beschränkt. Sollte es daher in Zukunft gelingen, den zweiten Bestandteil von *horamurta* im 'Nordarischen' in der Bedeutung 'Herr' nachzuweisen, so könnten nicht nur die obigen Erklärungen, sondern auch die Identität des Nordarischen mit der Sprache jener Fremdherrscher als gesichert gelten; in den bisher veröffentlichten Textstücken habe ich das Wort nicht gefunden.

Wir dürfen aber die Möglichkeit nicht aus den Augen verlieren, daß *horamurta* nur eine ungenaue Wiedergabe des fremdsprachlichen Wortes ist und daß uns dasselbe Wort in anderer Schreibung in drei Brāhmī-Inschriften

Stand nicht angegeben ist, *Khujaci*.* Beide sind in indischer Weise flektiert: Instr. *Veeśīna*, *Khujaciēna*, Gen. *Veeśīsa*.

¹⁾ JRAS. 1910, S. 666. ²⁾ Ep. Ind. IV, S. 56.

³⁾ Man könnte auf die Vermutung kommen, daß *horaka* nicht die Kurzform von *horamurta*, sondern von *horapāthaka* 'Astrolog' sei, das Mahāvastu III, 178 belegt ist. Allein dagegen spricht, daß Astrologen in keiner anderen buddhistischen Inschrift als Teilnehmer an den Stiftungszeremonien erwähnt werden und daß die oben erwähnte Liste von Personennamen dann unerklärt bleiben würde.

⁴⁾ Es sind Jayadāman, Rudradāman, Satyadāman, Jivadāman, Saṃghadāman, Viradāman, Yaśodāman, Bhartṛdāman. Bei der Wahl gerade von *dāman* anstatt des gewöhnlichen *datta* oder *dinna* hat vielleicht die Rücksicht auf ein einheimisches *dāma* mitgespielt, wie es offenbar in *Dāmayada*, *Spalagadama* vorliegt (vgl. Rap. et. a. a. O. S. CV), es scheint mir aber unmöglich, jene Namen als Komposita eines indischen und eines nichtindischen Wortes zu betrachten.

aus Mathurā vorliegt, die R. D. Bandyopādhyāya zuletzt herausgegeben hat¹⁾. Die Inschriften sind leider sehr nachlässig geschrieben und, nach den Abklatschen zu urteilen, die ich der Freundlichkeit des Herausgebers verdanke, stellenweise stark verwittert. Am deutlichsten ist das Wort, auf das es hier ankommt, in Nr. 127. Ich lese: *dānaṃ viśvaśikasya Vakamihirasya sahā putrṇa horamurṇḍagena*²⁾. In Nr. 141 lautet das dritte Wort *Vragamihirāsyā*³⁾, das letzte wahrscheinlich *horamurḍvarena*. Das übergeschriebene *r* ist nicht ganz deutlich, aber doch wahrscheinlich, und am unteren Ende des vierten *akṣara* ist ein Strich sichtbar, der dem *va* das Aussehen eines *kha* gibt⁴⁾. Daß aber nur ein *va* gemeint sein kann, zeigt die dritte Inschrift Nr. 128, wo wenigstens das *va* außer allem Zweifel ist. Hier sind die beiden Wörter *Vakamihirasya* und wahrscheinlich *horamurṇḍagena* zu lesen; das übergeschriebene *r* ist unsicher, aber möglich. Schon das Schwanken in der Schreibung des letzten Wortes verrät, daß es sich hier um ein Fremdwort handelt, und eine der vorkommenden Verschiedenheiten findet sich gerade auf dem Gebiet des 'Nordarischen' wieder. In den von Hoernle publizierten Siddhamātrkāś und ebenso in der Uṣṇīṣavijayadhāraṇī aus der Steinschen Sammlung⁵⁾ steht regelmäßig *ṇḍ* an der Stelle, wo wir *ḍ* erwarten sollten, während in den 'nordarischen' Texten stets *ḍ* geschrieben zu werden scheint⁶⁾. So würde sich auch hier *horamurṇḍagena* neben *horamurḍvarena* erklären. Die Schreibung *horamurṇḍagena* kann kaum etwas anderes sein als ein ungeschickter Versuch, die schwierige und im Sanskrit nicht vorkommende Verbindung *ṇḍva* auszudrücken. Was das *va* betrifft, so läßt sich, solange die Etymologie des Wortes nicht feststeht, nur sagen, daß gerade diese *u*-Diphthonge im 'Nordarischen' überaus häufig sind⁷⁾. *Horamurḍvaga* kann natürlich der Name des Sohnes des Vagamihira sein; in dem Falle wäre es wohl auf *Ahura Mazda* zurückzuführen. Ebensogut kann man aber auch übersetzen: 'die Gabe des *viśvaśika*⁸⁾ Vagamihira samt seinem Sohn, dem *horamurṇḍvaga*' und, da es sich zweifellos um eine buddhistische Stiftungsurkunde handelt, *horamurṇḍvaga* dem *horamurta* und *horaka* der anderen Inschriften gleich-

¹⁾ Journ. Proc. Beng. As. Soc. N. S. Vol. S. 242f., Nr. 8—10 = Nr. 127, 128 und 141 meiner Liste.

²⁾ Den Segenswunsch, der in allen drei Inschriften folgt, lasse ich hier fort.

³⁾ Das *v* wird auch in dem Segenswunsche in den Sanskritwörtern *devva*- und *bhāvatu* doppelt geschrieben.

⁴⁾ Daher las Bandyopādhyāya *Horamudkhatena*.

⁵⁾ JRAS. 1911, S. 460ff. Ich verdanke den Hinweis auf diese Schreibungen Herrn Prof. Konow. Wahrscheinlich erklärt sich so auch die Schreibung *Ṣomḍāsa* (für *Ṣomḍāsa*) in der Mathurā-Inschrift Nr. 82 meiner Liste.

⁶⁾ Ebenda S. 467.

⁷⁾ Leumann a. a. O. S. 40ff.

⁸⁾ *Viśvaśika* (*viśvasika* in Nr. 128) scheint ein Hofamt zu bezeichnen; Divyāv. 188 wird von einem Brahmanen erzählt: *sa rājñā Prasenañjitā Kauśalena hastimadhyasyopari viśvāsikāḥ* (MSS. *viśvāsikāḥ*; *viśvāsikāḥ*) *sthāpitāḥ*.

stellen.* Auch der Gebrauch des fremden Wortes wäre hier durchaus begreiflich, da der Stifter ja schon durch seinen Namen als Iranier gekennzeichnet ist¹⁾.

Für die Bestimmung der Nationalität der nördlichen Kṣatrapas kommt, wie schon bemerkt, noch ein Zeugnis in Betracht, das man bisher, soviel ich weiß, für diese Frage unbenutzt gelassen hat, die Legenden ihrer Münzen. Die Gemahlin des Rājūla nennt sich in der Löwen-Inschrift die Mutter* des Kharaosta. Von diesem Kharaosta besitzen wir Münzen, die zuletzt Rapson ausführlich behandelt hat²⁾. Die Vorderseite zeigt das Bild des Satrapen zu Pferde und eine Inschrift in griechischen Buchstaben: ΧΑΡΑΗΩΤΕΙΛΑΤΡΑΠΕΙ ΑΡΤΑ ΥΟΥ. Die Rückseite trägt das Bild eines Löwen und die Inschrift in Kharoṣṭhī-Schrift: *chatrapasa pra Kharaostasa Arṭasa putrasa*; eine Münze liest *Orṭasa* statt *Arṭasa*. Die Kharoṣṭhī-Legende ist völlig klar bis auf das *pra*, dessen Bedeutung bisher nicht festgestellt ist. Ich möchte es als Abkürzung von *pratima* (= *pratimā*) erklären: 'das Bild des *chatrapa* Kharaosta, des Sohnes des Arṭa (oder Orṭa)'. Daß, streng genommen, diese Legende nur für die Vorderseite paßt, scheint mir nichts auszumachen, da die Kharoṣṭhī-Legende offenbar als Übersetzung der griechischen Legende gedacht ist. In der letzteren las noch Rapson den fünften Buchstaben als M; daß es ein H mit dem Lautwert *h* ist, hat Fleet erkannt³⁾. ΑΡΤΑ ΥΟΥ muß dem *Arṭasa putrasa* der Kharoṣṭhī-Legende entsprechen. Die Form *νός* für *νός* ist in Griechenland seit dem vierten Jahrhundert bezeugt⁴⁾ und kommt, wie Rapson zeigt, auch auf einer parthischen Münze des Gotarzes (AD. 40—51) vor. ΑΡΤΑ scheint eine unflektierte Form zu sein. Es ist sicherlich die Kurzform eines der vielen mit *Arta*-gebildeten iranischen Personennamen. Es bleibt der merkwürdige Ausgang der beiden ersten Formen auf El, der bisher unerklärt geblieben ist. Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß El in dieser Zeit den *i*-Laut bezeichnet; die Formen,

¹⁾ Speziell 'nordarisch' ist der Name aber nicht, da wir nach Analogie von *ksira* usw. *-mīra* anstatt *-mihira* erwarten müßten. Andererseits ist aber auch gerade bei einem Wort wie *mihira* die Entlehnung aus einem Dialekt in den anderen leicht begreiflich.

²⁾ JRAS. 1905, S. 792ff. Die Bedenken Bühlers gegen die Identifizierung des Kharaosta der Inschrift mit dem Kharaosta der Münzen sind von Rapson besprochen worden. Der erste Grund, den Bühler anführt, die Verschiedenheit der Namensform, ist durch Rapsons Lesung und die nachher erwähnte Entdeckung Fleets hinfällig geworden.* [Auch die zweite Schwierigkeit ist, wie mir scheint, schon durch Rapson gelöst worden. Es ist allerdings kaum daran zu zweifeln, daß die Stifterin in der Inschrift die erste Gemahlin des *mahākṣatrapa* Rājūla und die Mutter des *gaurāṣṭhī* Kharaosta genannt wird, während sich Kharaosta auf den Münzen als der Sohn des Arṭa oder Orṭa bezeichnet. Aus den Worten der Inschrift geht aber, wie Rapson hervorgehoben hat, keineswegs hervor, daß Kharaosta der Sohn des Rājūla war, er kann sehr wohl der Sohn der Nadasi Akasa aus einer früheren Ehe sein.]

³⁾ JRAS. 1907, S. 1029; 1041ff.

⁴⁾ Blass, *Aus-sprache des Griechischen*², S. 50.

um die es sich handelt, sind also *Kharaostī satrapī*. Der Genitiv YΠY und die Tatsache, daß in der Kharoṣṭhī-Legende die beiden entsprechenden Worte im Genitiv stehen, machen es unzweifelhaft, daß diese Formen auf -ī Genitive Singularis sind. Im 'Nordarischen' lautet der Genitiv von *a*-Stämmen auf *ā*, *i* aus. Die Formen der Münzlegenden stehen also den 'nordarischen' Formen nahe, aber sie decken sich nicht völlig mit ihnen. Da die nordarischen Texte so, wie sie uns vorliegen, sicherlich viel jünger sind als die Münzlegenden, so ist natürlich die Annahme nicht ausgeschlossen, daß der Vokal im 'Nordarischen' später verkürzt worden ist. Die Endung -ī kann aber natürlich noch aus einem anderen iranischen Dialekt stammen; im Soghdischen z. B. liegt der Genitiv Singularis auf -ī ja tatsächlich vor.

Eine Bestätigung dieses Ergebnisses liefert die Legende der Münzen des Rājūla oder Rājūvula, des Stiefvaters des Kharaosta. Auf den Münzen, die griechische und indische Legenden tragen, lautet die griechische nach der gewöhnlichen Lesung ΒΑCΙΑΕΙ ΒΑCΙΑΕΩC ΩΘΗΡΟC ΠΑΙΥ¹⁾, die indische in Kharoṣṭhī-Charakteren *apratihatacakrasa chatrapasa Rajuvulasa* oder *chatrapasa apratihatacakrasa Rajuvulasa*. Auffallend ist hier der Widerspruch, der zwischen den Titeln der beiden Legenden besteht: dem einfachen 'Satrapen' steht anscheinend ein 'König der Könige' gegenüber²⁾. Noch auffallender ist die Form ΒΑCΙΑΕΙ, die natürlich kein Griechisch ist, aber auch nicht Genitiv Pluralis mit iranischer Endung sein kann. Die Lösung dieser Schwierigkeiten hat, wie ich glaube, Andreas gefunden, der vorschlägt, ΒΑCΙΑΕΩC ΩΘΗΡΟC ΠΑΙΥ ΒΑCΙΑΕΙ zu lesen. Rājūvula hat unzweifelhaft die Münzen Stratos II. nachgeahmt. Er hat daher unverändert auch die Titel übernommen, die in Stratos Münzlegende erscheinen: ΒΑCΙΑΕΩC ΩΘΗΡΟC CTPATΩNOC YIOY CTPATΩNOC³⁾. ΠΑΙΥ ΒΑCΙΑΕΙ macht fast den Eindruck, als ob es eine halb gräzisierte Wiedergabe von Rājūvula sein sollte. Die gewöhnliche Annahme, daß ΠΑΙΥ Abkürzung des Namens sei, weil für den vollen Namen der Raum nicht ausreichte, ist im Grunde recht unwahrscheinlich. Wenn man aus Raumangel etwas abkürzen mußte, so hätte man doch wohl eher die Titel als gerade den Namen gekürzt. Wie dem aber auch sein mag, ΒΑCΙΑΕΙ ist jedenfalls wieder ein Genitiv Singularis von βασιλεύς, das hier als iranisches Lehnwort und daher mit iranischer Flexionsendung erscheint⁴⁾.

¹⁾ Rapson, *Indian Coins*, § 33; Plate II, Nr. 5; Fleet, *JRAS.* 1907, S. 1026 ff. Für ΠΑΙΥ erscheinen angeblich allerlei Varianten, die Fleet zusammengestellt hat. Sie scheinen mir recht unsicher zu sein.

²⁾ Die zweite Klasse von Münzen dieses Herrschers zeigt die Brāhmī-Legende *mahākhata-pasa Rājuvulasa* (Fleet a. a. O. S. 1026); ein Titel wie *rājātirāja* ist aber für Rājūvula nicht bezeugt.

³⁾ Rapson a. a. O. Plate II, Nr. 4.

⁴⁾ Andreas schreibt mir: 'Zu der Bezeichnung der Endung des mittelliranischen Kasus obliquus durch *ei* liefert die Liste der kappadokischen Monatsnamen (Lagarde, *Ges. Abh.* S. 259 ff.) ein sehr schönes Seitenstück. Der Name des vierten Monats

Gegen die Identifizierung des 'Nordarischen' mit dem Śakischen scheint nun aber eine gewichtige Tatsache zu sprechen. Der Name des Kaṇiṣka erscheint in den griechischen Münzlegenden bald im Genitiv als ΚΑΝΗΡΚΟΥ, bald im Nominativ als ΚΑΝΗΡΚΙ, der des Huviṣka, wie es scheint, stets im Nominativ als ΟΟΗΡΚΙ, ΟΟΗΡΚΕ, ΟΟΗΡΚΟ¹⁾. In einigen Inschriften von Mathurā, Īsāpur und Sānci, Nr. 21, 69a, 72, 149a, 161 meiner Liste, werden Kaṇiṣka, Vāsiṣka und Vāsudeva mit dem Titel *śāhi* bezeichnet. Das Wort steht stets unmittelbar vor dem Namen und außer in 72 hinter *devaputra*. In 21, 69a, 161 ist es unflektiert; in 72 erhält es die Sanskrit-Nominativendung, obwohl der Name im Genitiv steht (*śāhir-Vāsudevasya*); in 149a erscheint es im Genitiv, flektiert wie ein Sk. *i*-Stamm (*śāher=Vāsiṣkasya*). Auf den Münzen führen Kaṇiṣka, Huviṣka und Vāsudeva ferner den Titel PAONANO PAO. In der Inschrift des Samudragupta zu Allahābād erklärt der König, daß er geehrt werde *Daiva-putrasāhiśāhānuśāhi-Śaka-Muruṇḍaiḥ*. *Daivaputraśāhi* geht sicherlich auf die Kuṣanas, die allein den Titel *devaputra*, und zwar, wie wir sahen, in Verbindung mit *śāhi* führten; die eben erwähnte Münzlegende macht es wahrscheinlich, daß der ganze Ausdruck *daivaputraśāhiśāhānuśāhi* auf sie zu beziehen ist. Wir haben also in den Inschriften und Münzlegenden der Kuṣanas einen Nominativ Sing. auf *i*, einen Genitiv Plur. auf *ānu*²⁾. Das sind genau die Endungen, die wir im 'Nordarischen' bei *a*-Stämmen in den betreffenden Formen finden. Es ist das Verdienst A. von Stael-Holsteins, zuerst auf diese Tatsache hingewiesen zu haben³⁾. Er hat, da die Kuṣanas Tukhāras waren, daraus den Schluß gezogen, daß der 'nordarischen' Sprache die Bezeichnung 'tocharisch' zukomme. Ich glaube, daß dieser Schluß nicht zwingend ist. Erstens ist damit schwerlich der bekannte Kolophon der Maitreyasamiti zu vereinigen, auf Grund dessen die früher sogenannte 'Sprache I' 'tocharisch' getauft worden ist. Zweitens finden wir unter den zahlreichen Namen von Gottheiten, die auf den Münzen der Kuṣanas erscheinen, auch nicht einen einzigen mit der Endung *i*. Die Übereinstimmung mit dem 'Nordarischen' beschränkt sich also auf den Titel und die Endung der Namen. Wenn es aber richtig ist, daß die nördlichen Kṣatrapas Śakas waren und ihre Sprache das 'Nordarische' war, so würde sich jene Übereinstimmung ohne Schwierigkeit aus den historischen

lautet dort *Trēta*, das ein mitteliranisches *Tirē* (oder *Tirī*) wiedergibt; man vergleiche damit armen. *Trē*, den Namen des vierten armenischen Monats, aus *Tirē*, und xvarāzmiſch *čirē* oder *čirī* (Bērūnī, Chronol. S. 47, جیبری, S. 48 die Hd. جیبری, 1. جیبری) - *Tir*. Die Monats- und Tagnamen erscheinen im Iranischen im Genitiv, da *māh* und *raučah* zu ergänzen sind; vgl. das Sirōze in Geldners Avest. Ausgabe II, 260 ff.

¹⁾ Andere Varianten, die für unsere Frage keine Rolle spielen, übergehen wir.

²⁾ Das griechische ΑΝΟ kann für *ānu* stehen, wie ΒΟΔΔΟ für *Buddha* usw.

³⁾ Tocharisch und die Sprache II; Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg 1908, S. 1367 ff.

Verhältnissen erklären lassen. Wie man auch über die genaue Zeitbestimmung der nördlichen Kṣatrapas denken mag, sicher ist, daß sämtliche Inschriften aus ihrer Zeit, in Brahmi wie in Kharoṣṭhī, älter sind als die Inschriften aus der Zeit des Kaṇiṣka und seiner Nachfolger. Wenn also die Paläographie in chronologischen Fragen überhaupt mitzusprechen hat, waren die nördlichen Kṣatrapas die Vorgänger der Kuṣanas im nordwestlichen Indien. Dann aber steht nichts der Annahme im Wege, daß sie die Titel der Sprache ihrer Vorgänger entlehnten und im Zusammenhange damit auch die Namen nach Art dieser Sprache flektierten, so wie sie sie in den griechischen Münzlegenden mit griechischen Endungen versahen.

Es wird niemand einfallen, über die Fragen, die hier behandelt sind, schon jetzt ein definitives Urteil zu fällen. Die Hypothese, die übrigens schon A. von Le Coq angedeutet hat¹⁾, daß das 'Nordarische' die Sprache der Śakas sei, scheint mir indessen so gute Gründe für sich zu haben, daß ich mich für berechtigt hielt, sie dem Urteil der Iranisten zu unterbreiten. Es freut mich auch, mitteilen zu können, daß wenigstens der Punkt, von dem ich bei der Untersuchung ausging, jetzt völlig sicher steht. Von Herrn D. R. Bhandarkar erhalte ich soeben Abklatsche der vor einigen Jahren in Andhau gefundenen Inschriften des Rudradāman²⁾. In allen diesen ist der Name des Vaters des Caṣṭana vollkommen deutlich *Ysāmōtika*³⁾ geschrieben, nicht *Ghsāmōtika*.

Die Pranidhi-Bilder im neunten Tempel von Bāzāklik.

In dem neunten Tempel von Bāzāklik bei Murtauq⁴⁾ waren die Wände des Korridors, der um die Cella herumläuft, mit fünfzehn gewaltigen Bildern geschmückt, die die Pranidhicaryā des Bodhisattva unter früheren Buddhas darstellen. Solche Pranidhi-Bilder sind in den Höhlen von Turfan und insbesondere von Bāzāklik überaus häufig; eine genaue Wiederholung des ganzen Zyklus scheint aber nur in dem Tempel Nr. 4 vorzukommen⁵⁾. Die Malereien, die sich jetzt sämtlich im Berliner Museum für Völkerkunde befinden, sind bis auf zwei Bilder ausgezeichnet erhalten. Vorzügliche Re-

¹⁾ JRAS. 1909, S. 318: 'Some fragments in Gupta writing and in the language termed by Leumann 'Sprache II', and which I suppose to be, in consequence of geographical and historical considerations, the lost language of the Saka, were also found here.'

²⁾ Nr. 964a meiner Liste.

³⁾ Die Länge in *ysā* scheint mir nicht gegen die oben vorgeschlagene Etymologie zu sprechen. In den Inschriften wird stets auch *Cāṣṭana* geschrieben. Wahrscheinlich entsprach der Vokal in der ersten Silbe der beiden Namen nicht genau dem *saṇḍṛta* a des Indischen und man schwankte daher zwischen der Bezeichnung durch *a* und *ā*.

⁴⁾ Die Zählung geht auf Grünwedel zurück, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, S. 259f.

⁵⁾ Grünwedel a. a. O. S. 237ff.

produktionen der dreizehn vollständigen Bilder hat A. v. Le Coq in seinem schönen Werk 'Chotscho' auf Tafel 17—29 gegeben¹⁾.

Nach oben wird jedes Bild sowohl im vierten wie im neunten Tempel durch eine weiße Tafel abgeschlossen, die zur Aufnahme einer Inschrift bestimmt war: eingetragen sind die Inschriften aber nur im neunten Tempel. Sie sind in zentralasiatischer Brāhmī geschrieben und in Sanskrit abgefaßt und lauten folgendermaßen²⁾:

- 1 || *upasthito brāhmaṇena Mahendro lokanāyakaḥ
jyentākakarmanā ga[n]dhai(h) kālenagarūṇā tathā
vihāraṃ kṛtvā sarvai ca upasthānai nimantrita — ||*
- 2 || *Tamon[u]do mahābhāgo rājabhūtena pūjitaḥ
nānāratnavicitreṇa tulena pratipāditaḥ — ||*
- 3 || *tatraiva nagare ramye Śikhināmā yaśasviḥ
saṃbuddhāḥ śreṣṭhibhūtena vahārai pūjito mayā: — ||*
- 4 || *Kṣemaṅkaro narādityo rājabhūtena pūjitaḥ
jyentākakarmanā gandhai(h) kālenagarūṇā tathā
vihārāṇāṃ sahasrais tu ṣaṣṭibhi sa nimantritaḥ ||*
- 5 || *narendreṇa mayĀnanda Siṃha siṃhaparākrama
cchatreṇa ratnadaṇḍena pūjito nara[pu]ṅgavaḥ — ||*
- 6 || *hastyaśvena suvarṇena nāribhi ratnamuktibhiḥ
ṣaṇṇām Jinānām pūjārtham udyānam śreṣṭhinā kṛtam: — ||*
- 7 || *dr̥ṣṭvā Dipaṅkaraṃ buddhaṃ dyutimantaṃ yaśasvinam:
nilapadmai pūjitarām saptabhir māṇavas tadā:
dṛitiyāsaṃkheyāva(sāna)*
- 8 || *pūjito maṇiratnena Sunetro lokanāyaka
vihāreṇa ca ramyeṇa śreṣṭhibhūtena me tadā: ||*
- 9 || *rājña sutāham abhūvan pūrvam anyāsu jātīṣu
bhr(āta)raṃ Ratnaśikhi saṃdipataila upasthitaḥ — ||
prathamāsaṃkheyāvasāna ||*
- 10 || *Uttaro māṇavabhūvaṃ Kāśyapo dvipadottame
n. . i . ālavaca śrutvā pravrajyāyā kṛtā matiḥ
tṛtiyāsaṃkheyasarraguṇābhyāsāvasānaḥ ||*
- 11 || *Vāsiṣṭhasyāgamanam śrutvā śreṣṭhi pritiṃ bhavan
udyānam maṇḍayitvā ca vihāraṃ kūrāyāmy aham*
- 13³⁾ || *ṛṣibhūto hy upātiṣṭhaṃ [S] trelokanāyakam
rūkalena manāpenūcchādito nā mayā*
- 14 || *Aṅgirasam aham dr̥ṣṭvā nadīdiram upāgatam
sārthavāhena me nāvā nadyām uttarito munim: — ||*

¹⁾ Vgl. auch die Einleitung, ebenda S. 14ff. Einzelne Stücke aus den Prāṇidhi-Bildern des vierten Tempels sind auf Tafel 36 und 37 reproduziert.

²⁾ Gelesen nach den Originalen. Ergänzte Buchstaben sind in runde, beschädigte in eckige Klammern gesetzt.

³⁾ Die Aufschrift des zwölften Bildes ist nicht erhalten.

15 || [ridhi]rat pūjita buddh(o) [puna¹⁾ manorathah]
 dharmaṛājya[m] ca me (prāptaṁ rā)jabhūtena śraddhayā: — ||

Das richtige Verständnis dieser Verse vermittelt uns ein Text, der uns als ein Abschnitt des Mahāvastu überliefert ist, ursprünglich aber sicherlich ein selbständiges Werk war²⁾, das Bahubuddhasūtra (Mv. III, 224 bis 250). Der Inhalt ist folgender: Der Buddha teilt zu Śrāvastī im Jetavana dem Ānanda mit, daß er beschlossen habe, drei Monate lang mit einem einzigen Topf³⁾ Almosen versehen nach Art der früheren Buddhas zu leben⁴⁾; er möge Sorge tragen, daß niemand ihm nahe. Der Buddha führt seine Absicht aus, und als er sich nach Ablauf der drei Monate wieder zeigt, wird er von Ānanda begrüßt und erklärt ihm, er habe in der angegebenen Weise einen Kalpa oder den Rest eines Kalpa zubringen können, denn das sei die Eigentümlichkeit auch der früheren Buddhas. 'Damals, Ānanda, vor unzähligen Zeiten, vor unermesslichen, unzähligen Zeiten war ein Tathāgata, ein Arhat, ein vollkommen Erleuchteter, Indradhvaja mit Namen. Zur Zeit des Indradhvaja aber, Ānanda, des Tathāgata, des Arhat, des vollkommen Erleuchteten, war eine Residenzstadt, Indratapanā mit Namen.' Diese Stadt wird in großer Ausführlichkeit nach dem üblichen Schema beschrieben. An die Beschreibung schließen sich ein paar Verse über Indradhvaja, die inhaltlich nichts neues bringen. Es folgt eine Liste von weit über hundert Namen von Buddhas, von denen jeder seinen jedesmaligen Nachfolger verkündet hat (*vyākārṣit*); sie reicht von Indradhvaja bis auf den historischen Buddha und den künftigen Buddha Maitreya. Die eintönigen Formelreihen werden nur gelegentlich durch ein paar Strophen, die die Angaben über einen Buddha rekapitulieren oder ergänzen, und durch Stadtbeschreibungen nach dem Typus der Beschreibung Indratapanās unterbrochen. So wird bei Śirasāhvaya Puṣpāvatī geschildert, bei Supātra Abhayapurā, bei Sudarśana Devapurā, bei Śākyamuni, der aber nicht der historische Śākyamuni, sondern einer der beiden Vorgänger gleichen Namens ist, Simhapurī, bei Dīpaṁkara Dīpavatī, bei Maitreya Ketumatī.

Dann geht die Erzählung in Versen weiter⁵⁾. 'Der Verkünder der Buddhas bis auf die Gegenwart⁶⁾, der Lenker der Menschenstiere von

¹⁾ *puna* ist nicht ganz sicher. ²⁾ Vgl. aber Anm. 5.

³⁾ *ekapiṇḍapātrena*; richtiger wäre *ekapiṇḍapātena*.

⁴⁾ *purimākānāṁ tathāgatānāṁ vihārehi vihariṣyam*.

⁵⁾ Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß dieser metrische Teil erst nachträglich mit dem vorangehenden durch den Einschub der ersten Strophe verbunden ist, aber diese Verbindung muß schon vor der Aufnahme des ganzen Abschnittes in das Mv. hergestellt gewesen sein, da sonst der Titel Bahubuddhasūtra am Ende des prosaischen Abschnittes stehen würde.

⁶⁾ Senart liest *āvanditabuddhānāṁ*; die Handschriften haben *āvaṁditānāṁ buddhānāṁ*, *āvandikāṁ buddhānāṁ*, was alles keinen Sinn gibt. Ich vermute *āvadito-buddhānāṁ*; *āvadito* ist halber Ardhamāgadhismus für *yāvadito*; vgl. *āvā ite* in Aśokas Säulenedikt IV.

Indradhvaja bis auf den künftigen Maitreya, der Lehrer strahlt wie die Sonne. Den majestätischen Mannlöwen, den Jina, der die Lüste besiegt hat, fragt Ānanda im Aśokārāma: 'Wunderbar ist der Ruhm des Erhabenen, wunderbar sein Ruf in den zehn Himmelsgegenden! Welche Tat tat der Erhabene, daß er in der Welt samt der Götterwelt strahlt?' Der Buddha gibt ihm den Grund an: er strahlt über alle Götter- und Brahma-Welten in unvergleichlichem Ruhm, weil er die früheren Buddhas geehrt hat (*satkṛtā mayā*). Diese früheren Buddhas werden mit Namen aufgezählt; es sind nur die letzten vierzehn der vorhergehenden Liste, von Dīpaṃkara bis Kāśyapa. Es folgen weitere Auseinandersetzungen des Meisters über die Zeit und die Lebensdauer dieser Buddhas, über die Etymologie ihrer Namen, über die Kaste, der sie angehörten, usw. Dann gibt der Meister die Art der Verehrung im einzelnen an:

*caturmahāpathe dr̥ṣṭvā lokajyeṣṭhaṃ Dīpaṃkaraṃ |
jaṭilaṃ prastave hr̥ṣṭo bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
suvarṇapuṣpaṃ . . . grahetvāna kṛtāmjali |
Sarvābhibhuṃ okiresi bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
hemapiṇḍasaṃkāśāṃ puṣpāṃ grahetvā puṣpāṇa aṃjalim |
Padumuttaraṃ cokire haṃ bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
Atyuccagāmī bhagavāṃ lokasya anukampako |
hiraṇyena okire haṃ bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
Yaśottaraṃ mahābhāgaṃ bhikṣusaṃghapuraskṛtaṃ |
upāsanena pratimāne bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
gaṃdhāṃ grahetvā . . . surabhigaṃdhā mahārahāṃ |
Śākyamuniṃ okire haṃ bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
suvarṇarūpyavaiḍūryaṃ grahetvāna kṛtāmjali |
Arthadarśiṃ okire haṃ bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
Tiṣyaṃ cāhaṃ lokanāthaṃ sammukhā haṃ abhīstave |
pratyuṭpannaprayogena bodhiṃ prārthento nuttarāṃ ||
Puṣyaṃ cāhaṃ samūpanno saṃhr̥ṣṭo prāṃjalikṛto |
namasyamāno asthāsi bodhiṃ prārthento nuttarāṃ ||
Vipaśyiṃ dr̥ṣṭvā āgataṃ pūrṇamāśi va candramaṃ |
ajinaṃ prastare mārge bodhiṃ prārthento nuttarāṃ ||
Śikhinaṃ lokārthecaraṃ bhikṣusaṃghapuraskṛtaṃ |
tarpesi khādyabhojyena bodhiṃ prārthento nuttarāṃ ||
Viśrabhuraṃ ca mahārhehi cīvarehi saśrāvakaṃ |
ācchūdaye saṃprahr̥ṣṭo bodhiṃ prārthento anuttarāṃ ||
trihi ca lokanāthehi brahmacaryaṃ care ahaṃ |
Kāśyapo māṃ riyākārṣi bodhiṃ prāpsyasi anuttarāṃ ||*

Die letzten acht Strophen beziehen sich auf die Länge der Zeit, die der Meister als Bodhisattva durchlebte, bis er endlich die Bodhi erlangte. 'So sprach der Erhabene und die Welt der Götter, der Menschen und der Dämonen freute sich über die Rede des Erhabenen.' 'Zu Ende ist das Bahubuddhasūtra'

Die Ähnlichkeit zwischen diesem Text, insbesondere den wörtlich zitierten Strophen, und den Bilderversen ist unverkennbar. In den Bilderversen 3, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15 wird von dem Verehrenden in der ersten Person gesprochen; diese Verse sind also dem Buddha in den Mund gelegt, genau so wie im Bahubuddhasūtra. Es ergibt sich weiter daraus, daß auch in den Bilderversen 1, 2, 4, 6, 7 ein *mayā* oder *aham* zu ergänzen und zu übersetzen ist '(von mir), als ich ein Brahmane war', usw. Daß es sich um den Buddha in einer früheren Existenz handelt, ist übrigens in 2 und 4 durch den Gebrauch des Kompositums mit *bhūta* angedeutet; mit dem *rājabhūtena* in diesen Versen vergleiche man *śreṣṭhibhūtena* . . . *mayā* oder *me* in 3, 8, *me* . . . (*rā*)*jabhūtena* in 15, *ṛsibhūto hy upātisṭham* in 13.

Von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der Bilderverse ist der Umstand, daß in V.5 der Vokativ *Ānanda* erscheint. Das zeigt, daß der Buddha diese Verse dem *Ānanda* vorträgt, also wiederum genau wie im Bahubuddhasūtra. Die Anrede beweist aber auch, daß die Verse nicht mit der ursprünglichen Absicht gedichtet sind, als Aufschriften für die Bilder zu dienen, denn in diesen hat natürlich das *Ānanda* gar keinen Sinn. Die Verse müssen vielmehr einer größeren, dem Bahubuddhasūtra durchaus parallelen Dichtung entnommen sein.

Bestätigt wird das durch die Worte *tatraiva nagare ramye* 'in dieser lieblichen Stadt' in V.3. Von einer Stadt ist im Vorausgehenden nicht die Rede gewesen; die Worte sind also überhaupt nur verständlich, wenn man annimmt, daß der Vers einer Dichtung angehört, in der die Beschreibung der Stadt des Śikhin vorherging, und auch hier wieder zeigt sich die Übereinstimmung mit dem Bahubuddhasūtra, in dem ja die Stadtbeschreibungen, wie wir sahen, der einzige Schmuck der dürren Aufzählungen sind.

Nur so läßt sich endlich auch der merkwürdige V.6 verstehen: 'Mit einem Elefanten, einem Pferde, Gold, Frauen, Juwelen und Perlen zog ich als Śeṭh aus, um die sechs Jinas zu verehren (*ṣaṇṇām Jinānām puṣārtham*).' Die 'sechs Jinas' sind hier zunächst geradezu rätselhaft, da in dem zugehörigen Bilde, wie auf allen anderen Bildern, nur ein Buddha dargestellt ist. Wenn wir annehmen, daß dem Vers ursprünglich eine Aufzählung der sechs Buddhas vorherging, wird alles klar. Der Vers faßte die Prañidhicaryā unter diesen sechs zusammen, auf dem Bilde ist aber nur eine von ihnen dargestellt. Die Aufzählung der Buddhas braucht nicht einmal unmittelbar vorausgegangen zu sein. Auch in dem letzten der angeführten Verse des Bahubuddhasūtra des Mv. heißt es: 'und unter drei Weltenherren lebte ich ein Leben der Heiligkeit' (*trihi ca lokanātheḥi brahmacaryam care aham*), ohne daß die Namen der drei Buddhas vorher genannt wären. Aber ein solcher Vers ist auch nur im Zusammenhang verständlich. Wenn der Bildvers ursprünglich als Aufschrift gedacht gewesen wäre, so hätte der Verfasser sicherlich den Namen des Buddha genannt, den wir nun überhaupt nicht erfahren.

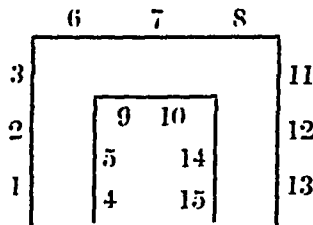
Es kann danach wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Aufschriften der Bilder ausgewählte Verse aus einer zweiten Rezension des Bahubuddhasūtra sind¹⁾. Sie unterschied sich von der des Mahāvastu in den Namen der Buddhas. Von den in den Bilderversen erhaltenen elf Namen kehren nur fünf im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu wieder: Śikhin als Name verschiedener Buddhas 235, 2; 240, 7; 249, 3; Dīpaṃkara 239, 11; 248, 3; Sunetra 235, 10; Kāśyapa 240, 9; 249, 8; Āṅgīrasa 239, 5. An und für sich ist diese Verschiedenheit von geringer Bedeutung, denn gerade in den Namen der früheren Tathāgatas gehen die Texte der verschiedenen Schulen weit auseinander. Die Phantasie hatte hier ein unbegrenztes Feld der Möglichkeiten vor sich, und sie hat sich mit ungezügelter Wildheit darauf getummelt. Ich vermag zur Zeit wenigstens noch drei der im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu fehlenden Namen an anderen Stellen des Werkes oder in anderen Quellen nachzuweisen: Kṣemaṃkara findet sich Divyāv. 242f.; Śiṃha Mv. II, 354; III, 279; Sukhāvativyūha 3; 42 (kürzere Rezension 15); Ratnaśikhin Divyāv. 62ff.; Mahāvvyutp. 2, 16²⁾. Die Bilderverse lassen aber auch eine Verschiedenheit in der Lehre von der Praṇidhicaryā und dem Vyākaraṇa erkennen. Nach dem Bahubuddhasūtra des Mv. hat der Bodhisattva die Praṇidhicaryā unter fünfzehn Buddhas ausgeübt, von denen der erste Dīpaṃkara war. Das Vyākaraṇa hat er nur von Kāśyapa empfangen. Auch nach der Lehre der Vibhajyavādins fand seine erste Praṇidhicaryā unter Dīpaṃkara statt; er hat sie aber dann noch unter 23 anderen Buddhas wiederholt und von allen das Vyākaraṇa empfangen³⁾. Wieder anders muß die Lehre gelautet haben, die dem Dichter der Bilderverse bekannt war. Das ergibt sich vor allem aus den Bemerkungen, die sich hinter den Versen 7, 9 und 10 finden. Über ihre Bedeutung kann kein Zweifel herrschen. Im Dharmarucyavadāna des Divyāvadāna lesen wir S. 242: *prathame 'saṃkhyeye Kṣemaṃkaro nāma*

¹⁾ Als eine dritte Rezension könnte man den Buddhavaṃsa des Pali-Kanon bezeichnen; die Grundidee des Werkes ist jedenfalls dieselbe. Der Buddha selbst berichtet über die früheren Buddhas und gibt in jedem einzelnen Falle an, in welcher Weise er sie verehrt und wie er von ihnen das Vyākaraṇa empfangen hat. Im einzelnen steht aber der Buddhavaṃsa den Bilderversen doch ferner. Dort tritt der Bodhisattva auch als nichtmenschliches Wesen auf, als Sakka, als ein Yakkha, als Nāga und sogar als Löwe, und der Jünger, der den Buddha zu dem Lehrvortrag veranlaßt, ist Sāriputta (I, 74), nicht Ānanda.

²⁾ Śikhin, Dīpaṃkara, Kāśyapa kommen bekanntlich überall vor. Sunetra wird im Mv. auch II, 355; III, 279 erwähnt und ist wohl mit dem Lalitavīstara 5 genannten Sulocana identisch.

³⁾ Buddhavaṃsa; Nidānakathā, Dūrenid. (Jāt. I, 2ff.). Siehe insbesondere S. 43f.: *gasmim pama kappe Dīpaṃkarādasabalo udapādi tasmim aññe pi tayo Bodhisattva ahesum. Tesam santikā Bodhisattassa vyākaraṇaṃ n'atthi Tattha aññe Bodhisatto Dīpaṃkarādinaṃ catuṃsatiyā Buddhānaṃ santike adbhikāraṃ parikkappasutasahasasūlāhikāni cattāri asaṃkheyyāni āgato Iti Dīpaṃkarādinaṃ catuṃsatiyā Buddhānaṃ santike labdhavyākaraṇo pama Bodhisatto.*

tathāgato loka utpannaḥ; S.246: *idaṃ mama prathame 'saṃkhyeya etasya Dharmarucir darśanam*; *dvitīye Dīpaṅkaro nāma samyaksaṃbuddho loka utpannaḥ*; S.253f.: *etad dvitīye 'saṃkhyeye asya ca Dharmarucir mama ca darśanam*; S.254: *tasmād apy arvāk tṛtīye 'saṃkhyeye Krakucchando nāma samyaksaṃbuddho loka utpannaḥ*; S.261: *idaṃ mama tṛtīye 'saṃkhyeye 'sya Dharmarucir darśanam*; S.262: *yāvāc ca mayā bhikṣavas tribhir asaṃkhyeyaiḥ ṣaḍbhiḥ pāramitābhir anyaiś ca duṣkaraśatasahasrair anuttarā samyaksaṃbodhiḥ samudānītā tāvad anena Dharmarucinā yadbhūyasā narakatiryakṣu kṣapitam*. Die Bemerkungen in den Aufschriften bedeuten also 'Ende der ersten, bzw. zweiten, Asaṃkhyeya-Periode; Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asaṃkhyeya-Periode', und es ist sehr wohl möglich, daß auch sie direkt aus dem Originalwerk übernommen sind. Aus den angeführten Stellen des Divyāvadāna geht ferner hervor, daß man bei den Sarvāstivādins drei Asaṃkhyeya-Perioden unterschied, also genau so wie in den Bilderversen. Nun sind in den Wandmalerien fünfzehn Buddhas dargestellt. Es ist demnach wahrscheinlich, daß man aus jeder Periode fünf wählte. Die Anordnung der Bilder ergibt sich aus der beigefügten Zeichnung.



Die erste Periode schließt nach den Aufschriften mit 9, die zweite mit 7, die dritte mit 10. Die Enden der Perioden stoßen also genau in der Mitte des Korridores zusammen. War die Anordnung, wie es doch schließlich das wahrscheinlichste ist, symmetrisch, so können nur 1, 2, 4, 5, 9, dann 3, 6, 8, 11, 7 und endlich 13, 12, 15, 14, 10 zusammengehören, d. h. Mahendra, Tamonuda, Kṣemaṃkara, Siṃha, Ratnaśikhin gehören der ersten Periode an, Śikhin, einer der sechs Jinas, Sunetra, Vāsiṣṭha, Dīpaṃkara der zweiten, S . . . , die beiden Buddhas, deren Namen verloren sind, Aṅgīrasa und Kāśyapa der dritten. Der Symmetrie wegen ist der letzte Buddha der zweiten Periode in die Mitte gestellt. Die Ergebnisse stimmen, soweit es sich um Kṣemaṃkara und Dīpaṃkara handelt, mit den oben angeführten Angaben des Divyāvadāna überein. Auch für Kāśyapa ist die Sache richtig, da er nach dem einstimmigen Zeugnis aller Schulen der unmittelbare Vorgänger des historischen Buddha ist und er natürlich, wenn drei Asaṃkhyeya-Perioden unterschieden werden, am Schlusse der dritten Periode erscheinen muß. Aber auch wer der vorgeschlagenen Anordnung und den daraus gezogenen Schlüssen nicht zustimmt, wird zugeben müssen, daß nach der Lehre, die der Dichter der Bilderverse kannte, die Praṇidhicaryā nicht erst unter Dīpaṃkara begann, sondern schon unter

den Vorgängern dieses Buddha geübt wurde. Das beweist unwiderleglich die Bemerkung, daß Dīpaṃkara ans Ende des zweiten Asaṃkhyeya, Ratnaśikhin aber schon ans Ende des ersten Asaṃkhyeya gehört. Über die Lehre vom Vyākaraṇa ist aus den Aufschriften nichts zu entnehmen; wenn wir den Bildern selbst trauen dürfen, so fand das Vyākaraṇa in allen Fällen statt, wo die Praṇidhicaryā geübt wurde. Auf den meisten Bildern ist der betreffende Buddha dargestellt, wie er sich dem gabendarbringenden Bodhisattva zuneigt und dabei die Hand in lehrender Stellung erhebt. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß hier der Akt des Vyākaraṇa dargestellt ist, der natürlich unmittelbar auf die Praṇidhicaryā folgt; aus den wenigen Fällen, wo die Darstellung weniger deutlich ist, ist sicherlich ein Unterschied im Dogma nicht zu erschließen. Die Zahl der Bilder ist fünfzehn. Es ist vielleicht kein Zufall, daß diese Zahl mit der Zahl der im Bahubuddhasūtra des Mv. gelehrten Praṇidhicaryās übereinstimmt; man würde dann in der Malerei an der alten Zahl festgehalten haben. Sicher ist das aber nicht, denn wir finden anderswo auch Gruppen von 2, 6, 8, 14 und 16 Praṇidhi-Darstellungen¹⁾. Gar nichts ist aus der Zahl der Bilder natürlich für die Zahl der Praṇidhicaryās zu entnehmen, die in dem Werk, dem die Verse entstammen, behandelt waren. Jenes Werk kann viel mehr derartiger Legenden enthalten haben, und das ist sogar wahrscheinlich. Daß man tatsächlich später die Zahl der Praṇidhicaryās weit über fünfzehn oder vierundzwanzig hinaus vergrößerte, ergibt sich aus den Geschichten im Anfang des Mahāvastu (I, 34—63), so wirr sie auch im einzelnen sind. Hier wird nicht nur von der Praṇidhicaryā unter einzelnen Buddhas erzählt, auch unter solchen, die in dem oben besprochenen Bahubuddhasūtra nicht vorkommen²⁾; der Buddha erinnert sich hier auch der Verehrung, die er Tausenden und aber Tausenden von Buddhas in früheren Geburten erwiesen hat mit der Absicht, künftig die Bodhi zu erlangen.

Die Verteilung der Buddhas auf drei Asaṃkhyeya-Perioden in den Bilderaufschriften ist aber noch weiter von Bedeutung. Wir haben gesehen, daß sie genau mit den Angaben des Divyāvadāna stimmt. Das ist um so wichtiger, als die Texte anderer Schulen andere und zum Teil direkt damit

¹⁾ Grünwedel a. a. O. Index unter *Praṇidhi-Bilder*.

²⁾ Von den im Bahubuddhasūtra genannten Buddhas kommen hier nur Sarvābhūti (36ff.) und Śākyamuni (47) vor, aber die Angaben über die Darbringung stimmen nicht. Auch wird hier die erste Praṇidhicaryā unter Śākyamuni verlegt (48); die alte Lehre ist also auch hier aufgegeben. Bemerkenswert ist, daß auch hier bei Śākyamuni die typische Stadtbeschreibung eingeschoben wird (47: *Śākyamuni-vat Mahā-puraḥ Mahāmaudgalpāyana Kapilavastuṃ nāma nagaraṃ vistaraṇa*) und daß auch hier der Titel Bahubuddhasūtra erscheint (54: *iti śrī Mahāmaudgalpāyana Bahubuddhasūtraṃ śrī śrī*), obwohl er an der Stelle, wo er steht, hinter den Angaben über die ersten 5 Praṇidhis kaum am Platze zu sein scheint. Vermutlich ist der Text hier verstanden; die Anführung des Titels zeigt aber, daß die Praṇidhicaryā von alters her ihre Stelle im Bahubuddhasūtra hatten.

in Widerspruch stehende Angaben enthalten. Im Bahubuddhasūtra des Mv. wird ebenfalls, besonders in den eingestreuten Strophen, eine gewisse Gruppierung der Buddhas versucht, aber sie ist eine ganz andere, und von Asamkhyeya-Perioden ist überhaupt nicht die Rede. Auch sonst heißt es im Mv., wo die Zeit eines Buddha angegeben wird, nur, daß er vor unermesslichen unzähligen Kalpas lebte, so z. B. von Śākyamuni (I, 47 *ilo . . . aparimitā asamkhyeyā kalpā yam Śākyamuniḥ . . . loke udapādi*); die Geschichte unter Sarvābhūti spielte vor 100 000 Kalpas (I, 35 *kalpāna śatasahasraṃ*); Dīpaṃkara's Vater Arcimat lebte *aparimite asamkhyeyā kalpe* (I, 193). Im Buddhavaṃsa des Pali-Kanon aber wird z. B. die Geschichte des Dīpaṃkara, der nach den Aufschriften und dem Divyāvadāna im zweiten Asamkhyeya lebte, ausdrücklich 4 Asamkhyeyas 100 000 Kalpas zurückdatiert (II, 1 *kalpe ca śatasahasre ca caturo ca asamkhye*)¹⁾. Solche Spielereien mögen uns ein Lächeln abnötigen; sie sind aber nicht gleichgültig. Wir dürfen aus der Übereinstimmung der Bilderverse mit dem Divyāvadāna schließen, daß jene Verse und natürlich auch die Bilder selbst von Angehörigen der Schule herrühren, in der der Text des Divyāvadāna entstand, d. h. der Sarvāstivādins²⁾. Das Ergebnis ist nicht unerwartet. Huen-tsang kennt am ganzen Nordrand der Tarimwüste nur Klöster der Sarvāstivādins, und die Handschriften, die in dieser Gegend gefunden sind, scheinen sämtlich Werke dieser Schule zu enthalten. Ich bin daher überzeugt, daß, wenn sich in diesen Handschriften oder im Chinesischen oder Tibetischen eine Schrift der Sarvāstivādins über die Prāgīdhi-caryās finden wird, diese viel genauer mit den Bilderversen übereinstimmen wird als die mir jetzt zugänglichen Werke. Ob das Gedicht, dem die Bilderverse entnommen sind, selbst im Chinesischen oder Tibetischen auftauchen wird, ist mir indessen sehr zweifelhaft. Die Sprache der Verse ist kläglich. Man hat aber durchaus nicht den Eindruck, als ob das seinen Grund etwa darin hätte, daß die Verse aus einem Prakrit-Dialekt übersetzt sind. Es ist vielmehr Mönchssanskrit recht und schlecht, wie man es wohl in späterer Zeit in den zentralasiatischen Klöstern schrieb. Dort werden auch diese Verse entstanden sein.*

Es fragt sich nun, welchen Wert wir den Versen für die Deutung der Bilder beimessen können. Es wird dazu nötig sein, die Darstellungen im einzelnen mit den Angaben der Verse zu vergleichen und vor allem auch die Repliken heranzuziehen, die sich in dem Tempel Nr. 4 zu Bāzāklik finden³⁾. Die Ergebnisse sind, wie ich glaube, zum Teil von prinzipieller Bedeutung

¹⁾ Jāt. I, 2 erklärt durch *kappasatasahasādhikānaṃ hi catunnaṃ asamkheyyānaṃ matthake*; vgl. I, 44 *tattha amhākaṃ Bodhisatto Dīpaṃkarādīnaṃ catuṃsatiyā Buddhānaṃ santike adhikāraṃ karonto kappasatasahasādhikāni cattāri asamkheyyāni āgato*.

²⁾ Auf eine andere in die gleiche Richtung weisende Tatsache werde ich nachher zurückkommen.

³⁾ Andere Paralleldarstellungen habe ich nur gelegentlich benutzt.

für die Beurteilung dieser Malereien, die, abgesehen von ihrem kunsthistorischen Wert, auch als Dokumente zur Geschichte der buddhistischen Legende unser Interesse beanspruchen können. Bei der Besprechung der Bilder folge ich der oben vorgeschlagenen Anordnung.

1. 'Als Brahmane habe (ich) Mahendra, den Führer der Welt, mit heißen Bädern¹⁾, Wohlgerüchen und schwarzem Agallochum²⁾ verehrt, ihm einen Vihāra gebaut und alle Ehren erwiesen.'

Die Darstellung (Nr. 7 in Tempel 4) stimmt mit dem Vers insofern, als die rechts vor der Schilfhütte kniende Person, der sich der Buddha im Redegestus zuwendet, ein Brahmane ist. Die Hütte deutet hier wie in 13 und 15 den Stand der Person an. Links stehen übereinander, was in dieser Malerei immer hintereinander bedeutet, noch zwei Brahmanen und ein Brahmanenknabe, die runde Gegenstände in Schüsseln tragen. Diese Spaltung des einen Bodhisattva in mehrere Personen begegnet uns noch mehrfach. Meines Erachtens erklärt sie sich so, daß auf der einen, in unserem Falle der rechten Seite der Bodhisattva in dem Augenblick dargestellt ist, wo er das Vyākaraṇa empfängt, während auf der anderen Seite der vorausgehende Akt der Gabendarbringung geschildert ist. In unserem Falle wäre dann der zweite Brahmane links als ein Begleiter des Bodhisattva aufzufassen; dem Knaben fällt ja sicherlich nur diese Rolle zu. Streng genommen müßten wir allerdings erwarten, daß die beiden Darstellungen des Bodhisattva rechts und links genau gleich seien. Das ist hier wie in anderen Bildern nicht der Fall; der erste Brahmane links, der wegen seines Platzes im Vordergrund des Bildes doch wohl als der Bodhisattva betrachtet werden muß, ist in der Farbe des Haares und der Haut und in den Details des Schmuckes von dem knienden Brahmanen verschieden. Ich bin aber überzeugt, daß man in solchen Fällen auf logische Richtigkeit zu Gunsten malerischer Abwechslung und Belebung verzichtete, denn solche kleinen Unterschiede finden sich auch da, wo eine andere Deutung der dargestellten Personen geradezu ausgeschlossen ist, wie z. B. in 2 und 3.

Von den in dem Vers genannten Gaben scheint auf dem Bilde nichts vorzukommen. Die runden Gegenstände in den Schüsseln erklärt von Le Coq als die tibetischen *dor·ma*, Grünwedel als Brot. Wie Räucherwerk sehen sie jedenfalls nicht aus. Auch von den heißen Bädern ist nichts zu bemerken, und ob das Haus oben rechts den geschenkten Vihāra darstellt, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, da sich dieses Haus wiederholt auch auf

¹⁾ *Jyentākakarmaṇā*. *Jyentāka* ist in der Schreibung *jentāka* im SKDr. an Caraka belegt. In der Mahāvvyutpatti liest die Ausgabe von Mironow 281, 89 *jentakā*; die Handschriften haben *jotantakā* und *jenhākā*. Es ist offenbar auch hier *jentākā* oder *jyentākā* zu lesen; *jye* kann leicht zu *jo* entstellt werden. Wahrscheinlich ist *jyentāka* identisch mit Pali *jantā* in *jantāghara*, Badehaus für heiße Bäder; s. *Mahāvagga* I, 25, 12; Cullav. V, 14, 3; VIII, 8. Nach Bühler, KZ. XXV, 325 ist *jantāghara*

Sk. *gantragrha*.

²⁾ Lies *kāḥ-nāgaruṇā*.

Bildern findet (2, 5, 7, 10), wo in dem Vers von einem Vihāra nicht die Rede ist. Auf die Nebenfiguren, die fast überall wiederkehren, Vajrapāṇi, die Mönche, die den Bhikṣusamgha des Buddha repräsentieren, die Gottheiten, die Zeugen der frommen Handlung sind, gehe ich hier und im folgenden nicht weiter ein.

2. 'Den ausgezeichneten Tamonuda beschenkte (ich), als (ich) ein König war, mit einem *tula* (?), der mit verschiedenen Juwelen besetzt war.'

Auf dem Bilde (Nr. 8 in Tempel 4¹⁾) ist der kniende Bodhisattva, dem sich der Buddha mit der Gebärde eines Redenden zuwendet, in der Tat ein König. Auf der gegenüberstehenden Seite erscheint derselbe König noch einmal stehend mit einem Schirm in der Hand. Hier sind also deutlich die beiden Phasen der Handlung, links die Darbringung, rechts das Vyākaraṇa, dargestellt. Eine Bestätigung dieser Auffassung scheint mir die Figur hinter dem knienden Bodhisattva zu liefern. Es ist ein Jüngling²⁾, der denselben Schirm trägt wie der stehende Bodhisattva. Ich erkenne darin einen Devaputra, der den geschenkten Schirm für den Buddha trägt, während dieser das Vyākaraṇa ausspricht. In der weiblichen Figur hinter dem stehenden Bodhisattva sehe ich nicht, wie von Le Coq, eine Göttin, sondern die Gemahlin des Königs. Eine ganz ähnliche Figur erscheint auf den Bildern 5-5, wo sie stets als Fürstin gedeutet werden kann oder muß. Entscheidend ist, daß alle vier die sonderbare rote Bemalung oder Tätowierung im Gesicht zeigen, die auf den Gesichtern der sicheren Gottheiten niemals vorkommt.

Das Wort *tula*, das hier 'Schirm' zu bedeuten scheint, vermag ich nicht zu erklären; Sieglings Konjekture (*tūlena*) befriedigt mich nicht.*

Was die Gestalt des Buddha betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß der Rand der Aureole und der Vesica durch flackernde Flammen gebildet wird. Das scheint mit seinem Namen 'Finsternisvertreiber' zusammenzuhängen. Allerdings kehren diese Flammen in dem Bilde des Kāśyapa wieder (10), wo eine Beziehung auf den Namen fehlt.

4. 'Kṣemamkara, die Sonne der Menschen, verehrte (ich), als (ich) ein König war, mit heißen Bädern; Wohlgerüchen und schwarzem Agalochum³⁾ und schenkte ihm 60000 Vihāras.'

Das Bild (Nr. 1 in Tempel 4) unterscheidet sich von dem vorhergehenden dadurch, daß der Buddha nicht im ausgesprochenen Redegestus dargestellt ist; ich möchte trotzdem annehmen, daß er dem König, der links vor ihm kniet, das Vyākaraṇa erteilt. Rechts steht wieder der König, von seiner Gemahlin begleitet. Sie tragen wieder in Schüsseln die Gaben, die wir schon in 1 an Stelle des zu erwartenden Räucherwerkes fanden. Ob das Haus oben links die geschenkten 60000 Vihāras vertritt, ist, wie schon

¹⁾ Anstatt des Hauses oben rechts erscheint hier eine blumenstreuende Gottheit.

²⁾ Der Schnurrbart ist vorgezeichnet, aber nicht ausgeführt worden.

³⁾ Lies *kālenāgaruṇā*.

bemerkt, unsicher; dagegen könnte das hinter dem knienden König sich erhebende jurtenartige Gebäude mit dem Rauchloche und einem Querstabe, von dem ein Netz und eine Lederflasche (?) herabhängt, wohl ein Badehaus sein. Auch das erwähnte *jantāghara* ist nach den Angaben im Vinayapīṭaka ein Haus, in dessen Mitte ein Feuer brennt. In der Replik sind die Außenwände dieses Hauses nicht mit dem Rankenmuster bedeckt, sondern mit Flammen, die in drei Etagen übereinander geordnet sind. Vielleicht ist das nur eine andere Art der Verzierung; vielleicht aber soll es den durch die Ritzen der Wand dringenden Schein des im Innern brennenden Feuers bedeuten.

5. 'Als König verehrte ich, Ānanda, Siṃha, den löwengewaltigen Mannstier, mit einem Schirm, dessen Stock aus einem Edelsteine bestand.'

Das Bild (Nr.2 in Tempel 4¹⁾) ist ähnlich wie 2 zu deuten. Rechts steht der Bodhisattva als König, neben ihm, nicht eine Göttin, sondern seine Gemahlin²⁾. Beide tragen Schirme in den Händen. Links kniet wieder der König, das Vyākaraṇa von dem im Redegestus dargestellten Buddha empfangend. Hinter ihm steht eine jugendliche Gestalt mit einem Banner in der Hand. Ich erkläre sie ebenso wie die entsprechende Figur in 2 als die Gottheit, die die dargebrachte Gabe für den Buddha entgegengenommen hat. Dagegen scheint zu sprechen, daß die Gottheit, wie gesagt, deutlich ein Banner, nicht einen Schirm trägt. Daß die Erklärung trotzdem richtig ist, beweist die Replik in Tempel 4, in der die entsprechende Person tatsächlich mit einem Schirm dargestellt ist³⁾. Wir haben hier also ein absolut sicheres Beispiel für die Richtigkeit der Behauptung, daß die Maler sich gelegentlich Variationen gestatteten, die geeignet sind, den dargestellten Vorgang zu verdunkeln.

9. 'Früher, in anderen Geburten, war ich der Sohn eines Königs.⁴⁾ Ich verehrte meinen Bruder Ratnaśikhin mit einer Öllampe¹⁾.'

'Ende der ersten Asaṃkhyeya-Periode.'

Bild (Nr.3 in Tempel 4) und Aufschrift stimmen in den Grundzügen überein. Das Bild unterscheidet sich von den bisher besprochenen aber insofern, als der Bodhisattva nur einmal dargestellt ist. Er kniet in der linken Ecke in der Tracht eines Fürsten, ein Räuchergefäß darbringend. Der Buddha im Redegestus erteilt ihm das Vyākaraṇa. Rechts kniet ein

¹⁾ Die Abweichungen außer der nachher angeführten sind irrelevant.

²⁾ Siehe oben S. 265.

³⁾ Er unterscheidet sich in Einzelheiten ein wenig von den Schirmen, die der König und die Königin in unserem Bilde tragen; wir wissen aber nicht, wie die letzteren in der Replik aussahen.

⁴⁾ *sutāham* steht sicher für *sutoham*, *abhūvam* für *abhūram*. In den Handschriften wird auslautendes *n* gewöhnlich durch *m* ausgedrückt; daher ist hier umgekehrt *n* für *m* geschrieben. *bhrātaram* beruht auf Konjekture. Anstatt *Ratnaśikhin* *sadīpatāila* ist *Ratnaśikhin* *sadīpatāila* zu lesen. *sadīpatāila* wäre eigentlich 'mit Lampe' und *ā* oder 'mit Lampenöl'; das Wort steht aber wohl für *satāilādīpa*.

Mönch, der dasselbe Räuchergefäß trägt. Es ist also ein Mönch aus dem Gefolge des Ratnaśikhin, dem der Buddha die Gabe des Prinzen zur Verwahrung übergeben hat.

Die einzige Abweichung von dem Verse liegt in dem dargebrachten Gegenstande. In der Replik in Tempel 4¹⁾ ist es ebenfalls ein Räuchergefäß. Daß aber dieses erst später an die Stelle einer Öllampe getreten ist, beweist das entsprechende Bild in Tempel a, Anlage A zu Idyqutśāhri, wo unverkennbar eine Lampe mit brennendem Dochte dargestellt ist²⁾.

3. 'In dieser lieblichen Stadt verehrte ich, als ich ein Großkaufmann war, den ruhmreichen, vollkommen erleuchteten Buddha namens Śikhin mit Vihāras³⁾.'

Das Bild (Nr. 9 in Tempel 4⁴⁾) stimmt in keiner Weise zu dem Verse. Vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet rechts mit gefalteten Händen der Bodhisattva, aber nicht als Śreṣṭhin, sondern in der Tracht eines Königs. Allerdings finden wir dieselbe Figur in 8, wo wir nach dem Verse ebenfalls einen Śreṣṭhin erwarten müßten. Der Schluß, den man daraus ziehen könnte, daß der zentralasiatische Maler von dem Śreṣṭhin eine falsche Vorstellung hatte, wird aber dadurch hinfällig, daß in 6 der im Verse genannte Śreṣṭhin richtig als Kaufmann dargestellt ist⁵⁾. Hinter dem König steht seine Gemahlin⁶⁾. Unten links ist wieder der König dargestellt, wie ihm von einem Mönch eine Tonsur geschoren wird. Die Vihāras fehlen; das Haus in der linken oberen Ecke kann schon deshalb kaum einen Vihāra darstellen, weil in dem Hofe eine Anzahl Pferde sichtbar sind. Wir können also aus dem Bilde nur eine Legende herauslesen, daß der Bodhisattva als König den Buddha Śikhin irgendwie verehrte, das Vyākaraṇa empfing und dann in den Orden eintrat. Ähnliche Geschichten werden im Buddhavaṃsa und in der Nidānakathā von dem Bodhisattva unter Koṇḍañña, Sujāta, Phussa, Vessabhu und Kakusandha erzählt⁷⁾. Hier wäre also anders als in allen vorher besprochenen Bildern das Vyākaraṇa und ein späterer Vorgang dargestellt. Die Annahme, daß die Verehrung gerade in dem Eintritt in den Orden bestand, also dem Vyākaraṇa vorausging, verbietet sich durch den Umstand, daß dann der Bodhisattva

¹⁾ Chotscho, Tafel 37.

²⁾ Grünwedel, Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung, S. 64ff., Tafel 6.

³⁾ Der zweite *pāda* hat eine Silbe zu wenig. Vielleicht ist *Śikhināmno yaśasvinah* zu lesen: 'in dieser lieblichen Stadt des ruhmreichen Ś.' *Sam Buddhah* steht für *saṃbuddhah*. Schreibungen wie *vahārai* für *vihārai* sind auch in den Handschriften häufig.

⁴⁾ Die Abweichungen sind unbedeutend.

⁵⁾ Daß der in Nr. 11 erscheinende Bodhisattva kein Śreṣṭhin ist, wie der Vers angibt, bedarf keines Beweises.

⁶⁾ Siehe oben S. 265.

⁷⁾ Die Prāṇidhicaryā unter Śikhin ist aber im Buddhavaṃsa und in der Nidānakathā (Jāt. I, 41) wie im Mahāvastu ganz anders.

beim Vyākaraṇa nicht in weltlicher Tracht und von seiner Gemahlin begleitet erscheinen dürfte, sondern das Mönchsgewand tragen müßte. Einen so schweren Verstoß gegen die Logik wird man dem Maler doch nicht zutrauen dürfen. Wir müssen uns auch hüten zu glauben, daß alle diese Bilder nach demselben Schema komponiert seien. Originale Schöpfungen sind es ja überhaupt nicht. Wahrscheinlich hat jedes Bild seine eigene besondere Geschichte¹⁾, und was sie uns gleichartig erscheinen läßt, sind nur gewisse Äußerlichkeiten, die mit dem eigentlichen Inhalt des Bildes nichts zu tun haben.

Auch hier scheint, ähnlich wie in Nr. 2, mit dem Ornament des Randes der Aureole und der Vesica des Buddha auf seinen Namen angespielt zu sein. Von Le Coq nennt es fragend 'vielfarbige palmenwipfelförmige Lotusblätter'; mir scheinen es deutlich die Augen des Pfauenschweifes zu sein, die gewählt sind, weil der Name des Buddha 'Pfau' bedeutet. Dieselben Pfauenaugen finden sich aber auch in Nr. 8 bei dem Buddha Sunetra 'Schönauge', wo die Bezugnahme auf den Namen, wenn sie auch nicht unmöglich ist, doch ferner liegt.

6. 'Mit einem Elefanten, einem Pferde, Gold, Frauen, Juwelen und Perlen²⁾ zog ich als Großkaufmann aus, um die sechs Jinas zu verehren.'

Über den Vers habe ich schon S. 259 gesprochen. Die Übersetzung von *udyānam kṛtam* kann nicht als ganz sicher bezeichnet werden; von der 'Herstellung eines Gartens' kann hier aber kaum die Rede sein. Daß gerade sechs Gaben genannt sind, wird nicht zufällig sein; nach dem Verse beschenkte der Bodhisattva offenbar jeden der sechs Buddhas mit je einem der angegebenen Gegenstände. Auf dem Bilde (= Nr. 10 in Tempel 4) scheint die dritte Darbringung dargestellt zu sein, und zwar gleich in Verbindung mit dem Vyākaraṇa. In der rechten Ecke knien vor dem redend dargestellten Buddha zwei Kaufleute mit Schüsseln, auf denen straffgefüllte Beutel liegen, in den Händen. Natürlich kann nur der eine der beiden der Bodhisattva sein, der andere muß als sein Begleiter gefaßt werden. Auch in dem Kaufmann, der auf der linken Seite ein Pferd, ein Maultier und ein Kamel am Zügel hält, möchte ich nur einen Begleiter sehen. Interessant ist die Gottheit, die sich über dieser Figur nach unten beugt. 'Die Arme sind in Brusthöhe erhoben und ihre Haltung scheint Staunen auszudrücken', bemerkt von Le Coq. Auf der Replik ist sie nach Grünwedel dargestellt 'nach unten greifend, um etwas herbeizuholen'. Wir haben also auch hier offenbar wieder einen Devaputra vor uns, der bereit ist, die Geschenke für den Buddha in Empfang zu nehmen.

8. 'Sunetra, den Führer der Welt, verehrte ich damals, als ich ein Großkaufmann war, mit einem Juwel und einem lieblichen Vihāra.'

¹⁾ Für Nr. 7 ließe sie sich vielleicht schon jetzt schreiben, da hier die Anfänge in der Gandhārakunst klar zutage liegen.

²⁾ *ratnamuktābhilā* steht offenbar für *ratnamuktābhilā*.

Das Bild ist durch den nachträglichen Durchbruch einer Tür auf der linken Seite beschädigt, aber vollständig in der Replik in Tempel 4 erhalten (Nr. 12). Darbringung und Vyākaraṇa sind in einer Szene zusammengefaßt. Der Bodhisattva ist, wie schon bemerkt, nicht als Śreṣṭhin, sondern als König dargestellt. Er kniet auf der rechten Seite, das *maṇiratna* auf einer Schale tragend, vor dem Buddha, der zu ihm redet. Auf der linken Seite bringt nach Grünwedel seine Gemahlin denselben Gegenstand dar; sie ist also, wie in Nr. 2—5, an der Darbringung beteiligt, ohne in dem Vers erwähnt zu sein, hat aber natürlich an dem Vyākaraṇa keinen Anteil. Wegen des oben rechts dargestellten Hauses verweise ich auf die Bemerkung unter 1.

11. 'Erfreut über die Nachricht von der Ankunft des Vāsiṣṭha, schmückte ich, der ich ein Großkaufmann war, einen Garten aus und ließ¹⁾ einen Vihāra erbauen.'

Hier gehen Bild (= Nr. 13 in Tempel 4) und Vers weit auseinander. Weder von einem Śreṣṭhin, noch von einem Garten, noch von einem Vihāra ist etwas in dem Bilde zu entdecken. Der Bodhisattva ist vielmehr ein alter Mönch, der vor dem Buddha kniet und ihm ein Stück Zeug darbringt, das trotz seiner verhältnismäßigen Kleinheit kaum ein Kopftuch sein soll, wie von Le Coq meint, sondern, wie schon Grünwedel bemerkt, ein Mönchsgewand vorstellt. Genau dasselbe Gewand trägt z. B. der Mönch in der linken oberen Ecke des Bildes²⁾. Der Buddha ist diesmal nicht als redend dargestellt; er hält ein ebensolches Gewand wie der Mönch in der linken Hand. Es scheint hier also nur die Darbringung dargestellt zu sein.

7. 'Als (ich) den strahlenden, ruhmreichen Dīpaṃkara erblickte, verehrte (ich), der (ich) damals ein junger Brahmane war, ihn mit sieben blauen Lotussen.'

'Ende der zweiten Asaṃkhyeya-Periode.'

Die dargestellte Legende ist so wohlbekannt, daß ich sie hier nicht zu wiederholen brauche. Rechts liegt der junge Brahmane auf dem Boden,

¹⁾ Das Präsens *kārayāmy* steht wohl nur wegen des Metrums für *akārayam*.

²⁾ Noch in einer anderen Einzelheit weiche ich von von Le Coqs Deutung ab. Der alte Mönch kniet, wie von Le Coq bemerkt, 'auf einem merkwürdigen rechteckigen Teppich, der auf rötlichem Grunde ein gelbliches Rankenmuster zeigt. Eine dunkelfarbige schmucklose Einfassung umgibt den Teppich; besonders auffallend sind die beiden dunkeln Dreiecke, die von der Einfassung her das Muster am vorderen Teil des Teppichs unterbrechen. Sollten etwa diese Dreiecke nur die zurückgeklappten Ecken des eigentlichen Teppichs sein, den man auf einer Unterlage von der Farbe seiner eigenen Rückseite ausgebreitet hat?'. Ich möchte daran erinnern, daß nach der Pātimokkha-regel, Nissaggiya Pācittiya 15 (Tibet. Sarvāstiv. 15, Chines. Dharmagupt. 15) ein neuer Teppich, ehe ihn der Mönch gebrauchen durfte, dadurch verunziert werden mußte, daß eine Spanne von dem alten rundherum gesetzt wurde. So erklärt sich sicherlich auf unserem Bilde die unscheinbare Einfassung des Teppichs; wahrscheinlich sind aber auch die dunkeln Dreiecke absichtlich zur Verunstaltung eingesetzte Flicker. In der alten Zeit waren den Mönchen allerdings so kostbare Teppiche, wie der auf dem Bilde dargestellte, überhaupt verboten; siehe Mahāvagga V, 10, 4.

sein Haar vor dem Buddha ausbreitend. Die gewöhnliche Aureole fehlt, offenbar aber nur, weil der Maler es bei der ungewöhnlichen Stellung des Bodhisattva zu schwer fand, sie anzubringen. Der Buddha, der nicht im Redegestus dargestellt ist, trägt einen Lotus in der rechten Hand. Hier haben wir also die letzte Phase der Geschichte vor uns. Hinter dem auf dem Boden liegenden Bodhisattva steht eine männliche Person, zwei Lotusse haltend, die sie im Begriff ist, auf den Buddha zu werfen. Diese Stellung und die Übereinstimmung in der Kleidung, in dem Fehlen der Sandalen, im Haar, machen es zweifellos, daß dies wiederum der Bodhisattva ist, dargestellt in dem Augenblick, wo er seine Lotusse dem Buddha zuwirft. Hinter ihm steht noch eine männliche Person mit einer Schale voll Lotusblumen in der Hand. Die Tracht ist der des Bodhisattva ziemlich ähnlich¹⁾. Man könnte daher versucht sein, in dem Dargestellten wieder den Bodhisattva zu erkennen, der die Blumen bringt, mit denen er den Buddha verehren will. Ich glaube nicht, daß das richtig ist. Der Vorgang ist schließlich doch zu nebensächlich, um in das Bild aufgenommen zu werden, und der Umstand, daß in der Schale sechs Lotusse liegen, weist eher darauf hin, daß diese Person wieder eine Gottheit ist, die die dargebrachten Blumen für den Buddha in Verwahrung genommen hat; den siebenten Lotus trägt der Buddha selbst in der Hand. Es ist aber, wie wir sehen werden, noch eine andere Deutung möglich. Jedenfalls weicht unsere Darstellung von der älteren Fassung, nach der die geworfenen Lotusse eine Gloriole um das Haupt des Buddha bilden, erheblich ab²⁾.

Es bleibt die Gestalt in der linken Ecke des Bildes. Es ist eine durch den Schnurrbart und das Bärtchen an der Unterlippe als männlich gekennzeichnete Person, die in der Tracht dem Bodhisattva sehr ähnlich ist; nur die Krone, die Haartracht und die Farbe der Aureole ist verschieden. In der linken Hand hält sie einen Lotus, den sie dem Buddha zuwerfen will. Die Figur ist zunächst rätselhaft, denn eine zweite Darstellung des lotuswerfenden Bodhisattva ist in dem Bilde offenbar nicht am Platze. Die Lösung gibt die Replik (Nr. 11) in Tempel 4. Hier ist nach Grünwedels Beschreibung an Stelle der männlichen Person ein Mädchen dargestellt, 'nach rechts gewendet, nach Blumen greifend'. Es ist also unzweifelhaft das Mädchen gemeint, von dem der junge Brahmane fünf Lotusse erhielt und die dem Buddha selbst zwei Lotusse zuwarf. Auf unserem Bilde trägt die Person, wie schon gesagt, einen Bart, der Busen aber zeigt deutlich runde weibliche Formen; man vergleiche, um den Unterschied von der

¹⁾ Die Sandalen fehlen auch hier, doch spricht das nicht gegen die nachher gegebene Erklärung, da zum Beispiel auch in Bild Nr. 10 die Gottheiten ohne Sandalen dargestellt sind.

²⁾ Übrigens möchte ich bemerken, daß die Lotusse in dem Bilde nicht, wie der Vers verlangt, blau sind, sondern in verschiedenen Farben prangen. Der Vers stimmt mit dem Divyāvadāna überein, wo in der Dipamkara-Geschichte ebenfalls von *nilapetala* die Rede ist (S. 248f.).

Darstellung der männlichen Brust zu erkennen, z. B. die gegenüberstehende Figur des Bodhisattva. Hier liegt also zweifellos ein Fehler des Malers vor. Wahrscheinlich wurden die Bärtchen, die in dieser Kunst überhaupt einfach zum konventionellen Zeichen der Männlichkeit herabgesunken sind, erst am Schluß, nachdem das Gemälde unter Benutzung von Schablonen fertiggestellt war, mit feinem Pinsel eingezeichnet; dabei hat das arme Mädchen durch ein Versehen eine Geschlechtsveränderung erfahren. Man scheint übrigens den Fehler später selbst bemerkt zu haben. Das Mannweib zeigt als einen ganz besonderen Schmuck auf jeder Seite des Schnurrbartes drei schwarzgraue Linien, die fast wie ein Katzenbart aussehen. Schwarzgraue Tüpfelchen umgeben auch das Bärtchen an der Unterlippe. Sie sind sicherlich nachträglich hinzugefügt und rühren entweder von einem Kenner her, den der falsche Bart störte und der ihn gewissermaßen austreichen wollte, oder von dem Maler, der sich seines Fehlers bewußt wurde und mit den Linien und Tupfen andeuten wollte, daß der Bart wieder zu entfernen sei; zur Ausführung der Korrektur ist es dann nicht gekommen. Das Bild zeigt noch einen, vielleicht sogar noch zwei ähnliche Fehler. Was dem Mädchen zuviel gegeben ist, hat der ausgestreckte Bodhisattva zu wenig erhalten; bei ihm ist der Schnurrbart vergessen worden. Anderseits ist die Figur, die ich vorhin als Gottheit erklärt habe, die die Lotusse für den Buddha in Empfang nimmt, in der Replik in Tempel 4 nach Grünwedel ein Mädchen. Dann kann sie aber wohl nur als das Mädchen gedeutet werden, das die Lotusse bringt; wieviel Blumen in der Replik auf der Schale liegen, gibt Grünwedel nicht an.

Die übrigen Verschiedenheiten in den beiden Darstellungen sind von geringer Bedeutung. Der Buddha trägt in Tempel 4 nicht nur einen Lotus in der Hand, sondern er hat sich auch Blumen hinters Ohr gesteckt. Der stehende Bodhisattva blickt dort nach rückwärts herab, und anstatt der beiden Gottheiten stehen oben rechts zwei Mönche.

13. 'Als ich ein R̥ṣi war, verehrte ich S . . . , den Herrn der Dreiwelt; mit einem hübschen Bastgewand wurde er von mir bekleidet.'

Das Bild (Nr. 15 in Tempel 4) zeigt wieder den Doppelvorgang der Gabendarbringung und des Vyākaraṇa. Links steht ein schwarzhaariger Brahmane mit einem Tigerfell in den Händen. Rechts kniet vor einer Schilfhütte ein braunhaariger Brahmane, der ein Pantherfell trägt und von dem redend dargestellten Buddha das Vyākaraṇa empfängt. Nach dem, was wir oben unter Nr. 1 und 5 feststellen konnten, kann es trotz der Verschiedenheit der Haarfarbe und der Gabe nicht zweifelhaft sein, daß beide Male derselbe Brahmane gemeint ist. In der Replik fällt überdies die eine Verschiedenheit fort; nach Grünwedel halten hier beide Brahmanen ein Goldgewand in den Händen¹⁾. Das *valkala*, unter dem sich diese Zentral-

¹⁾ Ebenso gibt Grünwedel bei der Beschreibung der Replik in Halle 10 (a. a. O. S. 261) an, daß die beiden Brahmanen Goldstoffgewänder in den Händen tragen.

asiaten wohl nichts Rechtes vorstellen konnten, hat sich also zunächst in ein Goldgewand verwandelt und dann weiter teils in ein Panther-, teils in ein Tigerfell, die beiden für die Brahmanen der zentralasiatischen Kunst charakteristischen Kleidungsstücke.

12. Der Vers fehlt. Das Bild (Nr. 14 in Tempel 4) stellt eine ähnliche Szene dar wie Nr. 3. Ein Mönch schert einen König.

15. Der Vers ist fast verwischt. Was zu erkennen ist, lautet in der Übersetzung etwa: 'In richtiger Weise wurde der Buddha verehrt ... erfüllt(?) der Wunsch¹⁾ und das Reich des Dharma von mir, als ich ein König war, durch Glauben (erlangt).'

Das Bild (Nr. 6 in Tempel 4) zeigt links vor einer Schilfhütte einen Brahmanen, der vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet. Rechts steht ein Brahmane, der auf einer Schüssel die schon mehrfach erwähnten Kuchen oder Opfertgaben darbringt. Der Bodhisattva ist also einmal als Darbringender, einmal als Empfänger des Vyākaraṇa dargestellt. Kleine Unterschiede in der Farbe des Haares und der Haut sind auch hier wie in Nr. 13 vorhanden und ebenso wie dort zu beurteilen. Wenn in dem Vers das Wort *rājabhūtena* absolut sicher stände, würde hier wieder ein unvereinbarer Gegensatz zwischen Vers und Bild zu konstatieren sein. Ganz unmöglich ist es aber nicht, daß *dvijabhūtena* 'als ich ein Brahmane war', dagestanden hat, wenn auch die vorhandenen Spuren mehr auf *rā* als auf *dvi* weisen.

14. 'Als ich den Aṅgīrasa am Ufer des Flusses stehen sah, setzte ich, der ich ein Karawanenkaufmann war, auf einem Schiff den Weisen über den Fluß.'

Auf dem Bilde (Nr. 5²⁾ in Tempel 4) ist der Buddha im Redegestus, auf einer Art Fähre stehend, dargestellt. Er wendet sich drei Kaufleuten zu, von denen zwei knien, einer aufrecht steht. Es ist nicht leicht zu sagen, wer von ihnen als der Bodhisattva anzusehen ist. Man möchte am liebsten den schönen beturbanten Greis dafür erklären, wenn nicht der kniende und eine Schale mit irgendwelcher Speise tragende Mann durch seinen Platz im Vordergrund des Bildes größeren Anspruch auf diesen Namen machen könnte. Auf der gegenüberliegenden Seite liegen im Vordergrund ein Kamel und ein Esel, beide mit Warenballen bepackt; dahinter kniet ein Kaufmann mit gefalteten Händen, ein anderer steht aufrecht da, in den Händen eine Schüssel, auf der gefüllte Beutel liegen. Diese beiden Personen sind wohl nur als Begleiter zu denken, so daß das Bild Darbringung und Vyākaraṇa

¹⁾ Ist *pūrṇo manorathah* zu lesen?

²⁾ Unwesentlich ist, daß in der Replik oben links Gottheit und Mönch die Plätze vertauscht haben. Die übrigen Angaben Grünwedels, die auf eine Verschiedenheit in der Komposition der Bilder schließen lassen, sind, wie die Originalbilder im Museum für Völkerkunde zeigen, nicht richtig. Auf der linken Seite sind auch in Tempel 4 drei Kaufleute dargestellt und rechts findet sich auch hier der Esel neben dem Kamel.

in einer Szene darstellen würde. In diesem Falle stimmt also Vers und Bild gut zusammen.

10. 'Unter Kāśyapa¹⁾, dem höchsten der Menschen, war ich der junge Brahmane Uttara. Als ich das Wort des . . .²⁾ gehört hatte, faßte ich den Entschluß, in den Orden einzutreten.'

'Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asaṃkhyeya-Periode.'

Auf dem Bilde (Nr. 4 in Tempel 4) steht rechts ein kleiner Brahmanenknaube mit einer Schale voll Blumen. Sein Stand ist durch die Wadenstrümpfe aus Pantherfell gekennzeichnet, die auf diesen Bildern nur brahmanische Asketen tragen. Auf der anderen Seite kniet ein Mann im Mönchsgewand, der die charakteristischen Merkmale des Buddha, Uṣṇīṣa und Ūrṇā, zeigt. Ihm wendet sich der große Buddha zu; die Gebärde der rechten Hand scheint Rede auszudrücken. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß der *māṇava* Uttara rechts im Akt der Verehrung dargestellt ist, links in dem Augenblick, wo er nach seinem Eintritt in den Orden das Vyākaraṇa empfängt. Auffallend und ein Verstoß gegen die buddhistische Dogmatik ist nur, daß er auf der rechten Seite schon mit den Attributen des Buddha erscheint. Die Replik scheint in diesem Punkte richtiger zu sein; wenigstens notiert Grünwedel an dieser Stelle: 'kniender Bhikṣu, añjali'.

Sämtliche Schulen stimmen darin überein, daß der Bodhisattva das Vyākaraṇa von Kāśyapa als ein junger Brahmane (*māṇava*) empfing. Seine Geschichte wird, im wesentlichen gleich, ausführlich und mehrere Male im Mahāvastu I, 319—337, kürzer im Buddhavaṃsa und in der Nidānakathā, Jāt. I, 43, erzählt³⁾. In allen drei Werken ist sein Name Jyotipāla (Jotipāla); im Svāgatāvadāna des Divyāvadāna (193) wird aber erwähnt, daß der ehrwürdige, vollkommen erleuchtete Kāśyapa dem Uttara *māṇava* das Vyākaraṇa erteilen werde: 'Du, *māṇava*, wirst, wenn das Leben des Menschen hundert Jahre währt, der Tathāgata, der Arhat, der vollkommen erleuchtete Śākyamuni sein.' Hier zeigt sich also wieder die genaue Übereinstimmung des Verses mit der Tradition der Sarvāstivādins⁴⁾.

Aus dem Vergleich der Aufschriften mit den Darstellungen ergibt sich, daß die Maler unmöglich nach jenen Versen gearbeitet haben können. Man mag noch so vieles aus reiner Unachtsamkeit erklären oder aus Miß-

¹⁾ Lies *Kāśyape* statt *Kāśyapo*.

²⁾ Ich vermag das fehlende Wort nicht herzustellen.*

³⁾ Der Bodhisattva tritt auf Anraten seines Jugendfreundes, des Töpfers Ghaṭikāra, in den Orden ein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß darauf auch in dem Verse mit den Worten *na . . . i . ālavaca śrutvā* angespielt ist; der Freund würde dann hier einen anderen Namen führen. Übrigens ist der *māṇava* in den Erzählungen erheblich älter, als er auf dem Bilde erscheint.

⁴⁾ Übrigens kennt auch der Buddhavaṃsa und die Nidānakathā (Jāt. I, 37) eine Prañidhicaryā des Bodhisattva als Uttara *māṇava*, sie verlegt sie aber unter den Buddha Sumedha.

verständnissen oder aus einer Freude an malerischem Wechsel, die sich über die Gebote der Logik hinwegsetzte; es ist schlechterdings unmöglich, daß man einen König darstellte, der sich in den Orden aufnehmen läßt, oder einen Mönch, der die *civara*-Gabe macht, wenn der Text, dem man zu folgen hatte, von einem Śreṣṭhin erzählte, der Vihāras stiftete. Diese Maler, oder vielmehr die Künstler, die ursprünglich die Bilder schufen, von denen uns hier nur handwerkmäßig hergestellte Kopien vorliegen, müssen einem Text gefolgt sein, der sich in manchen Punkten von dem Werk, dem die Verse entnommen sind, unterschied. Das ist an und für sich nichts Auffälliges. Die meisten Praṇidhi-Legenden sehen sich zum Verwechseln ähnlich; nur wenige, wie die zu Dīpaṃkara oder Kāśyapa gehörigen, tragen ein individuelles Gepräge. So wurden sie miteinander vertauscht oder vermengt, und zwar nicht nur in den verschiedenen Schulen, sondern sogar in derselben Schule, wie die oben aus dem Mahāvastu angeführten Beispiele zeigen. Wie kam man aber dazu, für die Bilder Aufschriften zu wählen, die mit den Darstellungen nicht im Einklang stehen? Meines Erachtens erklärt sich das so, daß das ursprüngliche Werk, nach dem die Bilder gearbeitet waren, verloren und durch ein jüngerer, aus dem die Aufschriften stammen, ersetzt war. Als man das Bedürfnis fühlte, die Bilder mit Aufschriften zu versehen, griff man daher zu diesem und wählte Verse daraus aus, indem man die Namen der Buddhas als Stichwörter nahm, ohne sich um den Inhalt der Verse zu kümmern. Ist diese Erklärung richtig, so würde durch die Verse wenigstens der Name der dargestellten Buddhas gesichert sein.

Epigraphische Beiträge.

III. Das vierte Säulen-Edikt des Aśoka.

Seit der Ausgabe der Felsen- und Säulen-Edikte des Aśoka durch Bühler sind nahezu 20 Jahre verflossen. In dieser Zeit ist eine Reihe von Arbeiten erschienen, die das Verständnis dieser Inschriften über Bühler hinaus gefördert haben; niemand aber wird bestreiten, daß auch jetzt noch zahlreiche Stellen und einzelne Ausdrücke der Aufhellung bedürfen. Insbesondere wird die schärfere Beobachtung des Sprachgebrauches und die strengere Scheidung der verschiedenen Dialekte vielfach zu anderen Resultaten führen; nicht selten wird auch eine Nachprüfung die Erklärungen Kerns und Senarts, die Bühler nicht angenommen hat, als die richtigen erweisen. Beispiele dafür glaube ich im folgenden geben zu können.

Unter den Säulen-Edikten ist das vierte, das den ausführlichen Bericht des Königs über die Lajjūkas enthält, in Delhi-Sivālik, Lauriyā-Ararāj und Lauriyā-Nandangarh vollständig, in Delhi-Mirath, Allahabad und Rānpurwā wenigstens in größeren Bruchstücken erhalten, sodaß über die Lesung kaum irgendein Zweifel bestehen kann. Desto größer sind die

Schwierigkeiten, die gerade dieses Edikt der Erklärung bereitet. Der Bequemlichkeit halber stelle ich den Text des Ediktes in der Version von Ds nach der Bühlerschen Ausgabe voran, mit Angabe aller inhaltlich bedeutsamen Abweichungen in den anderen Versionen.*

Devānaṃ-piye Piyadasi-lāja-hevaṃ-āhā[:] *saḍḍuvisativasa* (1) *abhisitena*¹⁾ *-me iyaṃ-dhammalipi-likhāpitā[:]* *Lajūkā-me* (2) *bahūsu-pānasatasahasasu janasi-āyatā tesam-ye-abhihāle-vā* (3) *daṃḍe-vā atapatiye-me-kaṭe[:]* *kiṃ-ti-[: ?]* *lajūkā asvatha abhītā* (4) *kaṃmāni-paratayevū*²⁾ *janasa-jānapadasā hitasu-khaṃ-upadahevū* (5) *anugahinevu-cā[:]* *Sukhīyana dukhīyanaṃ-jānisamti dhammayutena-ca* (6) *viyovadisamti janam-jānapadam[:]* *kiṃ-ti-[: ?]* *hidatam-ca pālatam-ca* (7) *ālādhayevū-ti*³⁾ *[:]* *Lajūkā-pi-laghamti paṭicalitave-mam[:]* *pulisāni-pi-me* (8) *chaṃḍaṃnāni-paṭicalisamti te-pi-ca-kāni-viyovadisamti yena-mam-lajūkā* (9) *caghamti-ālādhayitave[:]* *Athā-hi-pajam viyatāye-dhātīye nisijitu* (10) *asvathe-hoti[:]* *Viyata-dhāti caghati-me-pajam sukhaṃ-palihaṭave*⁴⁾ *[:]* (11) *hevaṃ-mamā-lajūkā-kaṭā jānapadasa-hitasukhāye[:]* *yena-ete-abhītā* (12) *asvatha*⁵⁾ *-samtaṃ arimaṇā-kaṃmāni-paratayevū-ti[:]* *Etena-melajūkānaṃ* (13) *abhihāle-ra-daṃḍe-vā atapatiye-kaṭe[:]* *Ichitaviye-hi-esā-[:]* *kiṃ-ti-[: ?]* (14) *viyohālasamatā-ca-siya daṃḍasamatā-cā[:]* *Ava-ite-pi-ca-me-āruti[:]* (15) *baṃdhanabadhānaṃ-munisānaṃ tīlītadaṃḍānaṃ pataavadhānaṃ timni-divasāni-me*⁶⁾ (16) *yote-dimne[:]* *Nātikā-ra-kāni nijhapayisamti jivī-tāye-lānaṃ* (17) *nāsamtaṃ-rā-nijhapayitā*⁷⁾ *dānaṃ-dāhamti-pālatikaṃ uparā-saṃ-ra-kachamti[:]* (18) *Ichā-hi-me[:]* *hevaṃ-niludhasi-pi-kālasi pālatam-ālādhayevū-ti*⁸⁾ *janasa-ca* (19) *vaḍhati-vividhe-dhammacalane samyame dāna-saribhāge-ti*⁹⁾ *[:]* (20)

Den Satz *tesam ye abhihāle vā daṃḍe vā atapatiye me kaṭe* übersetzt Bühler (Ep. Ind. II, S. 253) im Anschluß an Kern: 'I have made them independent in (*awarding*) both honours and punishments.' Das ist dem Sinne nach unzweifelhaft richtig; Bühlers Erklärung der grammatischen Konstruktion des Satzes aber ist verfehlt. Er faßt *atapatiye* als Substantivum (**ātmapatyam*) und übersetzt die Worte ins Sanskrit: *teṣāṃ yo 'bhihāro vā daṇḍo vā [tatra] mayā [teṣāṃ] svatantratā kṛtā*. Daß diese Interpretation nicht richtig sein kann, zeigt der später folgende Satz *etena melajūkānaṃ abhihāle ra daṃḍe vā atapatiye kaṭe*. Hier muß Bühler *abhihāle* und *daṃḍe* als Lokative fassen: 'for this reason I have made the *Lajūkas* independent in (*awarding*) both honours and punishments'. Das aber ist aus sprachlichen Gründen unmöglich. Der östliche Dialekt, in dem die Säulen-Edikte, die Felsen-Edikte von Dhauri, Jaugada und Kālsi und die kleineren Edikte bis auf die von Siddāpura abgefaßt sind, kennt von den

¹⁾ La und Ln *°vasābhisitena*.

³⁾ La *ālādhayevu* (omitt. *tī*).

⁵⁾ La Ln R *abhīta asvathā*.

⁷⁾ La und Ln *nijhapayitave*.

⁹⁾ A omitt. *tī*.

²⁾ La und Ln *paratayevū-ti*.

⁴⁾ La und Ln *palihaṭave-ti*.

⁶⁾ A omitt. *me*.

⁸⁾ A *ālādhayevu* (omitt. *tī*).

a-Stämmen nur einen Lokativ auf *-asi*¹⁾. Nur an zwei Stellen kommt angeblich ein Lokativ auf *-e* vor. In F XIII liest Bühler in K *Yona-Kambojēsu Nābhake Nābhapaṃtiṣu Bhoja-Pitinikyeṣu Adha-P. ladeṣu*, in Sh *Yona-Kambojēsu Nabhake Nabhitina Bhoja-Pitinikeṣu Aṃdhra-Pulideṣu*, in M *Yona-K ṣu Nabhake Nabhapaṃtiṣu . oja-Pitini . . ṣu Aṃdha-P . .*. Die Lesung *Nābhake* ist aber schon äußerlich recht unsicher. Für K gibt Bühler an (Beitr. S. 193): 'Die Rückseite des Abklatsches zeigt *Nābhake*; der Vorderseite nach könnte der *e*-Strich zufällig sein', und für M (Beitr. S. 227): 'Der ältere Abklatsch bietet [*Nabha*]/ka°.' Es ist ferner doch ganz unwahrscheinlich, daß hier, abweichend von dem gewöhnlichen Gebrauch, ein Ländername im Singular stehen sollte. Dazu kommt, daß die drei danebenstehenden Wörter sämtlich Dvandvas aus den Namen zweier Völkerschaften sind. Das alles weist darauf hin, daß *Nābhaka-Nābhapaṃtiṣu* zu lesen, und daß auch dies ein Dvandva ist: 'bei den Nābhakas und den Nābhapaṃtis.' Der zweite angebliche Lokativ auf *-e* ist *bhāge aṃne* in F VIII in Dh. J (nur *bhāge a-*), K, wofür G *bhāge aṃñe*, Sh *bhagi aṃñi*, M *bhage aṃe* bieten. Man pflegt darin, unter Berufung auf Pali *aparabhāge*, einen adverbialen Ausdruck 'seitdem' zu sehen. Aus dem Zusammenhang geht das keineswegs mit Sicherheit hervor, und auch der Pali-Ausdruck beweist nicht viel, da sich erstens *apara* und *anya* der Grundbedeutung nach nicht decken und zweitens im Pali niemals, soviel ich weiß, *apare bhāge* oder *bhāge apare* vorkommt. Meines Erachtens kann *bhāge aṃne* nur ein Nominativ sein; da die Stelle auch sonst mißverstanden ist, denke ich später ausführlich darauf zurückzukommen. In lebendigem Gebrauche sind die Lokative auf *-e* nur in dem westlichen Dialekt von Gīrnār und in dem nordwestlichen von Shāhbāzgarhi und Mānshra. In G finden wir *rijite* III, *Pāṭalipute* V, *sare kāle* VI, *sarve kāle* VI, *pakaraṇe* IX, *prakaraṇe* XII, *pi(ri)jite* XIII, *sarasake eva vijaye* (?) XIII, neben den etwas häufigeren Formen auf *-amhi*²⁾. Ein Lokativ auf *-asi* kommt nicht vor. Der Dialekt von Gīrnār ähnelt in diesem Punkt wie in anderen dem Pali, wo der Lokativ auf *-e*, *-amhi* und *-asmim* ausgeht, und unterscheidet sich scharf von dem östlichen Dialekt. In Sh und M finden wir Lokative auf *-e*, *-aspi* und *-asi*. In Sh sind die Formen auf *-e* am häufigsten, in M die Formen auf *-asi*. Nur die Endungen *-e* und *-aspi* werden dem eigentlichen Dialekt angehören; die Formen auf *-asi* können wir mit größter Wahrscheinlichkeit als Entlehnungen aus der im östlichen Dialekt abgefaßten Vorlage betrachten, und zwar hat sich M wie fast immer dieser Vorlage genauer angeschlossen als Sh.

¹⁾ In K vom zehnten Edikt an natürlich auch *-asi* und *-asi* geschrieben. Die Vermutung Bühlers (Ep. Ind. II, 270, Note 68), daß in S 7 *bakune janasi* ein Schreibfehler für *bakuke janasi* sei, ist abzulehnen. Bühler selbst verweist auf den Lokativ *praviṣṣana* in S 5.

²⁾ Einmal in F IX *praviṣṣanaṃhi*.

Abhihāle und *daṇḍe* können also an der zweiten Stelle in unserem Edikt nur Nominative sein, und *atapatiye* muß ein Adjektiv sein, wie schon Kern, Jaart. S. 95, gesehen hat, der es richtig durch *svatantraḥ* wiedergibt. Es ist in beiden Fällen wörtlich zu übersetzen: 'Das Belohnen oder Strafen seitens der Lajjūkas ist von mir von ihnen selbst abhängig gemacht worden.' *Atapatiye* ist wahrscheinlich eine adjektivische Weiterbildung von *ātmapati* mit dem Suffix *-ya*, wie Sk. *avya*, *yonya* von *avi*, *yonī*. Die Zurückführung auf ein Bahuvrīhi **ātmapatika*, die dem Sinne nach wohl möglich wäre, wird dadurch erschwert, daß sich in diesem Dialekte kein sicheres Beispiel für den Ausfall des suffixalen *k* mit *ya-śruti* findet; *nilathiyam* in F IX Dh (K *nilathiyām*, Sh *nirathriyam*, M *nirathriya*, aber G *niratham*) ist leichter auf **nirarthiyam*, eine Bildung wie **ātmapatya*, zurückzuführen als auf **nirarthikam*, wie Franke, WZKM. IX, S. 347, vorschlägt, und die von Bühler (Beiträge, S. 298) gegebene Ableitung von *gevayā* (S 1) aus *gevakāḥ* ist ganz problematisch¹⁾.

Was die Bedeutung von *abhihāla* anbetrifft, so möchte ich es lieber durch den etwas weiteren Ausdruck 'Belohnen' wiedergeben als durch 'awarding honours', wie Bühler sagt. In der von Bühler, Beiträge S. 283f., aus Jāt. 515, 6 angeführten Stelle *abhihāraṃ imaṃ dajjā atthadhammānusatthiyā* bedeutet *abhihāra*, in Übereinstimmung mit der Grundbedeutung von *abhihr*, nichts weiter als 'Geschenk': 'Gib [ihm] diesen [*niṣka* Goldes] als Geschenk für die Unterweisung im Artha und Dharma.' Daß der Kommentar *pūjaṃ karonto* sagt, beweist für den, der die vielen Fehler dieses Werkes kennt, gar nichts. Auch der Ausdruck *katāsanābhihārasakkāro* (Jāt. V, 60) bedeutet kaum, wie Bühler meint, 'durch das Angebot der Ehre eines Sitzes gastlich empfangen', sondern 'durch [Anerbieten eines] Sitzes und Darbringungen gastlich aufgenommen'; unter dem *abhihāra* werden wir hier die Darreichung von

¹⁾ Die Etymologie, die Michelson, IF. XXIII, 264ff., von dem Worte gibt, muß ich freilich ganz ablehnen. Nach ihm ist *gevaya* mit Haplologie aus **gevāvayas*, 'whose period of life is attendance', entstanden. Die Wurzel *gev* ist nur aus dem Dhātupāṭha bekannt. Ich bin der letzte, die Angaben der indischen Grammatiker im Bausch und Bogen zu verwerfen; wenn man aber im Dhātupāṭha nebeneinander *ṣevr*, *gevr*, *glevr*, *pevr*, *mevr*, *mlevr*, *śevr*, *khevr*, *plevr*, *kevr* findet, alle mit der Bedeutung *sevane* und mit Ausnahme des ersten unbelegt, so wird, meine ich, das unbedingte Vertrauen in die Realität gerade des *gevr* doch wohl etwas erschüttert werden; es kann geradeso gut auf Verderbnis beruhen, wie z. B. *khevr*, das sicherlich nur schlechte Schreibung für *ṣevr* ist. Bei dieser Unsicherheit auch noch die Haplologie als Erklärungsmittel heranzuziehen, scheint mir über die Grenzen des Zulässigen hinauszugehen. Das Schlimmste aber ist vielleicht die souveräne Verachtung, mit der die Bedeutung behandelt wird, oder glaubt M. wirklich einen Sanskritisten überzeugen zu können, daß der Inder jemals einen so absolut sinnlosen Ausdruck wie 'dessen Lebensperiode Dienst ist' geprägt haben sollte und daß dieser dann weiter auch noch die Bedeutung 'niedrig' angenommen haben könnte; denn daß in der Reihe *ukasā ca gevayā ca majhimā ca* nur dies die Bedeutung von *gevaya* sein kann, wird doch wohl kein Einsichtiger bezweifeln. Ich kann in solchen Etymologien, die leider durchaus nicht vereinzelt dastehen, nur Spielereien sehen, die eine Förderung der Wissenschaft nicht bedeuten.

arghya, *madhuparka* usw. zu verstehen haben. In dem Edikt ist *abhihāla* sicherlich in erster Linie von der Begnadigung zu verstehen, d. h. von dem Befreien aus der Gefangenschaft, von dem auch in F V und Sep. I die Rede ist, und wie wir sehen werden, von dem Erlaß der Todesstrafe. Was hier *abhihāla* und *daṃḍa* genannt wird, wird meiner Ansicht nach in Z. 6 durch *sukhīyana dukhīyanam* bezeichnet. Kern übersetzt *sukhīyana dukhīyanam jānisamti* 'kennis nemen van hetgeen genoegen of ongenoegen wekt', Senart 'ils rendront compte des progrès ou des souffrances', 'they will make themselves acquainted with their good and evil plight', Bühler 'they will know what gives happiness and what inflicts pain.' Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen nichts Rechtes denken kann. Meines Erachtens sind *sukhīyana* und *dukhīyana* nicht Adjektive, sondern Nomina actionis, die hier im Sinne des Infinitivs stehen¹⁾: 'sie werden verstehen, Freude und Schmerz zu bereiten', nämlich Freude durch den *abhihāla*, Schmerz durch den *daṃḍa*.

In dem folgenden Satz ist das einzige Wort, über dessen Bedeutung Zweifel bestehen können, *dhammayutena*. *Dhammayuta* kommt noch einmal in S 7 und mehrfach in F V vor. An unserer Stelle übersetzt Bühler es wie vor ihm Burnouf und Kern 'in accordance with the principles of the sacred law', indem er *dhammayutena* einem Sk. *dharmayuktyā* gleichsetzt. Ich halte das für ausgeschlossen, da das Wort in keiner anderen Stelle, wo es vorkommt, diese Bedeutung haben kann. Wahrscheinlich hat Thomas und V. Smith recht, die in *dhammayuta* einen bestimmten Beamten erkennen (Ind. Ant. XXXVII, S. 20 ff.); der Singular würde hier zur Bezeichnung der *jāti* stehen.

Wesentlich anders als meine Vorgänger verstehe ich die folgenden Sätze: *lajūkā pi laghamti paṭicalitave maṃ pulisāni pi me chaṇḍamṇāni paṭicalisamti*. Senart faßt *chaṇḍamṇāni* als Dvandva aus *chanda* und *ājñā* und übersetzt (Ind. Ant. XVIII, 9): 'The *rajjūkas* will set themselves²⁾ to obey me, and so will my *purushas* also obey my wishes and my orders.' Die Übersetzung ist inhaltlich und formell anfechtbar. Man vermißt jede Gedankenverbindung mit dem Vorausgehenden, und beide Sätze sind zum mindesten überflüssig. Wozu sollte der König denn der Welt eine so selbstverständliche Sache verkünden wie die, daß seine Beamten ihm gehorchen? Diese Schwierigkeiten vergrößern sich noch in der Bühlerschen Übersetzung: 'But the *Lajūkas* are eager to serve me. My (other) servants also, who know my will, will serve (me).' Das hinzugefügte 'but' zeigt, daß Bühler den Mangel des Zusammenhanges mit dem Vorausgehenden gefühlt hat. Während Senart unter Berufung auf S 1 — er hätte hinzufügen können

¹⁾ Vgl. F XIII Sh *gaṇḍa śako chamanaye*, 'was verziehen werden kann', gegenüber G *ga śakam chamitave*.

²⁾ Senart wollte *laghamti* zu *caghamti* verändern, weil er irrtümlich annahm, daß das die Lesart von La und Ln sei.

S 7¹) — die *lajjūkas* den *pulisas* gegenüberstellt (Inscr. Piy. II, S. 34f.), faßt Bühler *pulisa* als den allgemeinen Ausdruck für 'Beamter', unter den auch die *Lajjūkas* fallen, und ist so gezwungen, ein 'other' zu ergänzen. Es ist aber doch kaum denkbar, daß dieses für den Sinn wichtigste Wort weggelassen sein sollte. Bühler, der *chandaṃṇāni*, gewiß einfacher als Senart, als *Tatpuruṣa* = Sk. *chandaṃṇāḥ* nimmt, muß ferner zu *paṭicalisaṃti* ein *maṃ* ergänzen, und wenn auch in diesem Fall die Ergänzung vielleicht nicht unmöglich ist, so wird das Fehlen des Wortes doch sicher als Härte empfunden. Und dabei sind die Sätze genau so nichtssagend wie in der Übersetzung Senarts. Schwerer als alles das wiegt aber vielleicht ein grammatisches Bedenken. *Pulisāni* soll nach Senart wie nach Bühler ein Nom. Plur. sein; wir müßten also einen Geschlechtswechsel annehmen, der bei einem Wort wie *pulisa* doch geradezu unerklärlich wäre. Dazu kommt, daß in S 1 und S 7 der regelrechte Nominativ *pulisā* belegt ist.

Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir *pulisāni chandaṃṇāni* als Akk. Plur. fassen und für *laghanti* die Bühlersche, auch lautlich nicht einwandfreie Gleichsetzung mit Sk. *raṅghante* aufgeben und zu der Erklärung zurückkehren, die Kern, Jaart. S. 96, gegeben hat. *Laghati* ist Sk. *arhati* und *arghati*, Pali *arahati* und *agghati*. Wahrscheinlich steht *laghati* für **alaghati* aus *arghati* wie *hakam* für *ahakam* usw.; möglich ist es aber auch, daß *arghati* mit wirklicher Metathesis zu **raghati*, *laghati* geworden ist. Allerdings kommt im Cale. Bairāt-Edikt *alahāmi* vor, das unzweifelhaft Sk. *arhāmi* entspricht; aber gerade in diesem Edikt finden sich auch sonst Formen, die von dem gewöhnlichen Gebrauch abweichen, ich brauche nur an den Genitiv *hamā* gegenüber *mama* und den Instrumental *hamiyāye* gegenüber *mamayā*, *mamiyā* (S 7), *mamāye* (Sep. II Dh), *mamiyāye* (Sep. II J) zu erinnern. Wahrscheinlich sind solche Formen dem Einfluß des Lokaldialektes zuzuschreiben. Der Sinn des ersten Satzes scheint mir jedenfalls zu sein: 'Auch die *Lajjūkas* müssen mir gehorchen.' Diese Bemerkung hat ihren guten Grund. Der König hat vorher gesagt, daß er die *Lajjūkas* in bezug auf die Belohnungen und Strafen, die sie bestimmen, völlig unabhängig gemacht habe; nun schränkt er dies dahin ein, daß natürlich die *Lajjūkas* ihm zu gehorchen hätten. 'Und', fährt er fort, 'auch den Beamten, die meinen Willen kennen, werden sie gehorchen.' Unter diesen Beamten sind sicherlich nicht, wie Bühler meint, die *Prativedakas* zu verstehen, die doch nur einfache Spione sind, sondern hohe Würdenträger wie die *Kumāras* oder die *Dharmamahāmātras* oder Beamte, die mit besonderen Missionen in die Provinzen geschickt wurden. Es ist ganz wohl möglich, daß *chandaṃṇa* eine bestimmte technische Bedeutung hat und die Beamten charakterisiert, die als Stellvertreter des Königs auf-

¹) S 1 Ds: *pulisā pi ca me ukasā cā gevayā cā majhimā cā . . . hemevā aṃtamahāmātā pi*; S 7: [**puljisā pi bahune janasi āyatā . . . lajūkā pi bahukesu pānasatasa-hasesu āyatā*].

treten. Faßt man die beiden Sätze in dem angegebenen Sinne, so schließt sich auch das Folgende ungezwungen an: 'Auch die werden einige vermehren, so daß die Lajjūkas imstande sein werden¹⁾, mich zufriedenzustellen.' Unter den *kāni* sind nach Bühler zunächst die Lajjūkas selber gemeint, dann aber wohl auch Untertanen im allgemeinen. Da *viyoradisamti* hier kaum eine andere Tätigkeit bezeichnen kann als das unmittelbar vorhergehende *viyoradisamti*, so glaube ich, daß wir den Gedanken an die Vermehrung der lässigen Lajjūkas aufgeben müssen²⁾. Aśoka will sagen, daß die Beamten, 'die des Königs Willen kennen', ermahnende Erlasse an das Volk richten und so die Lajjūkas in ihrer Tätigkeit unterstützen werden. Grammatisch ist, wie ich nachher zu zeigen gedenke, auch noch eine andere Auffassung von *kāni* möglich; der Sinn würde dadurch nicht verändert werden.

Ist meine Erklärung richtig, so wurde in dem östlichen Dialekt, den ich als Alt-Ardhamāgadhī bezeichne³⁾, der Nominativ Pluralis der *a*-Stämme auf *-ā*, der Akkusativ auf *-āni* gebildet: Nom. *pulisā*, Akk. *pulisāni*. Ich glaube zeigen zu können, daß dies die regelmäßige und einzige Bildungsweise in diesem Dialekt ist. Die in Betracht kommenden Stellen sind die folgenden.

F XIII K: *še athi anuṣaye devānaṃ piyaṣā vijinitu Kaligyāni* 'Das ist die Reue des Göttergeliebten, nachdem er [das Land der] Kalingas erobert hat'. Diese Stelle hätte eigentlich schon längst zur Erkenntnis des Richtigen führen müssen, da die Annahme, daß ein Volksname im Indischen zu einem Neutrum Pluralis geworden sei, doch geradezu ungeheuerlich ist. Außerdem steht der zu dem Akkusativ gehörige Nominativ *Kaligyā* im ersten Satz tatsächlich da: *aṭhavaṣābhisiṭaṣā devānaṃ piyaṣa Piyadaṣine lājine Kaligyā vijitā* 'Als der göttergeliebte König Priyadarśin acht Jahre gesalbt war, wurde [von ihm das Land der] Kalingas erobert.'

F XII K: *devānā piye Piyadaṣi lājā ṣāvāpāṣaṃḍāni⁴⁾ parajitāni gathāni vā puṇeti* 'Der göttergeliebte König Priyadarśin ehrt alle Sekten, Asketen wie Haushälter.' Auch hier ist *pāṣaṃḍāni* der regelrechte Akkusativ zu dem Nominativ *pāṣaṃḍā*, der in demselben Edikt zweimal erscheint:

¹⁾ Daß *caghati*, das mehrmals in den Separatedikten wiederkehrt, Futurum von *cak* 'können' ist, hat Franke, WZKM. IX, S. 340 ff., über allen Zweifel erhoben. Die Annahme, daß dieses Futurum präsentische Bedeutung angenommen habe, ist völlig überflüssig.

²⁾ So auch Senart: 'ils répandront les exhortations, afin que les rājukas s'appliquent à me satisfaire.' Später (Ind. Ant. XVIII, S. 6f., 9) sucht er in dem mit *per* beginnenden Nachsatze einen ganz anderen Sinn, worin ich ihm nach dem oben Bemerkten nicht folgen kann.

³⁾ Siehe Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 40.

⁴⁾ Die übrigen Versionen zeigen, daß *ṣāvāpāṣaṃḍāni* Kompositum ist, aber fehlerhaft für *ṣāvapāṣaṃḍāni* steht. Die Orthographie ist in diesem Teil der Inschrift sehr schlecht.

pūjetaviya ca pilapāśadū 'Andere Sekten sind zu ehren'; *savapāṣaṃḍa bahuṣatū cā kayānūgā(gamū) ca hureyu ti* 'Mögen alle Sekten vielerlei hören und gute Lehre haben.' Weitere Belege für den Nominativ von *pāṣaṃḍa* und *gahatha* oder *gihitha* liefert F XIII: *ya tatā vaṣati bābhanā va ṣama(nā*) vā ane vā pāṣaṃḍa gihithā vā*¹⁾ 'Überall wohnen Brahmanen oder Asketen oder andere Sekten oder Haushälter.'

F III Dh: *palisū pi ca yutāni ānapayisati*; K *palisū pi ca yutāni anapayisanti*. Bühler hat die alte Erklärung, wonach *yutāni* ein Sk. *yuktān* vertreten sollte, aufgegeben und übersetzt das Wort durch 'das Geziemende', 'what is befitting', weil in drei²⁾ Versionen das Neutrum Pluralis stehe und die in G entsprechende Form *yute* ebensogut Akk. Sing. des Neutrums wie Akk. Plur. des Maskulinums sein könne (Beitr. S. 22). Beides ist nicht richtig. An und für sich könnte *yutāni* sowohl Akk. Plur. des Maskulinums wie des Neutrums sein, und in dem westlichen Dialekt von G gibt es kein sicheres Beispiel für den Akkusativ Singularis des Neutrums auf *c*. Nach den Ausführungen von Thomas (Ind. Ant. XXXVII. S. 20ff.; JRAS. 1909, S. 467) kann es aber auch nicht mehr zweifelhaft sein, daß *yuta* hier bestimmte Beamte bezeichnet³⁾ und daß wir zu übersetzen haben: 'Auch sollen die Pariṣads die Yukta-Beamten beauftragen.' Auch für ein Wort mit dieser Bedeutung erscheint mir die Annahme neutralen Geschlechtes völlig ausgeschlossen; *yutāni* ist der regelrechte Akkusativ zu dem Nominativ *yutā*, der im Anfang desselben Ediktes erscheint: Dh *ta vijitasī me yutā lajūke ca ike . . paṃcasu paṃcasu vasesu anusayānaṃ nikhamārū*; K *savatā vijitasī mama yutā lajūke pādesike paṃcasu paṃcasu vasesu anusamyānaṃ nikhamāntu* 'Überall sollen in meinem Reiche die Yukta-Beamten und der Lajjūka und der Prādeśika alle fünf Jahre auf die Rundfahrt ausziehen.'

Damit ist die Zahl der sicheren Belege für den Akk. Plur. von maskulinen *a*-Stämmen erschöpft⁴⁾. Die Texte enthalten noch zwei weitere

¹⁾ Beitr. S. 80 las Bühler *pāṣaṃḍagihithā* als Kompositum; vgl. S. 85, Note 7. Später (Ep. Ind. II, S. 464) hat er das mit Recht wieder aufgegeben.

²⁾ Richtiger jetzt 'vier', denn auch M hat *yutani*.

³⁾ Im übrigen verstehe ich freilich den Satz ganz anders als Thomas, wie ich später zeigen werde.

⁴⁾ Nach Bühler existierte allerdings in der Alt-Ardhamāgadhī auch eine Form des Akk. Plur. auf *-c*. Im ersten Separatedikt von Dh liest er *iyaṃ ca lipī tisanakhatena sotaviya aṃtalā pi ca tise khanasi khanasi ekena pi sotaviya*. In *aṃtalā pi ca tise* sieht er den Vertreter von Sk. *antarāpi ca tiṣyān* 'und auch in der Zwischenzeit zwischen den Tiṣyatagen' (Beitr. S. 141). Aber in der Parallelstelle im zweiten Separatedikt heißt es in Dh: *iyaṃ ca lipī anucātumṃāsāṃ tisenā nakhatena sotaviyā kāmāṃ cu khaṇasi khaṇasi aṃtalā pi tisenā ekena pi sotaviya* und in J: *iyaṃ ca lipī anucātumṃāsāṃ sotaviyā tisenā aṃtalā pi ca sotaviyā khane samtaṃ ekena pi sotaviyā*. Meines Erachtens würden schon diese Stellen genügen, um *tise*, wenn es wirklich dastände, als Schreibfehler für *tisenā* zu erklären. Bühler selbst aber gibt an (Beiträge S. 131, Note 18), daß hinter *tise* eine große Abschürfung mit verschiedenen Rissen folge, und

Formen, die aber nicht beweisend sind: *agikaṃdhāni* und *dhammapaliyāyāni*. Der Akkusativ *agikaṃdhāni* 'Feuermassen' oder 'Feuerbäume' findet sich in F IV Dh und K. Allerdings ist *skandha* im Sanskrit Maskulinum; bei der Bedeutung des Wortes wäre es aber immerhin möglich, daß in diesem Falle ein wirklicher Geschlechtswechsel stattgefunden hätte, wie er bei anderen Wörtern, die Dinge oder Abstrakte bezeichnen, zuweilen eingetreten ist. *Dhammapaliyāyāni* erscheint im Calc. Bairāt-Edikt: *imāni bhaṃte dhammapaliyāyāni vinayasamukase aliyavasāni anāgatabhayāni munigāthā moncyasūte upatisapasine e cā lāghulovāde musāvadam adhigicya bhagaratā budhena bhāsīte etāni bhaṃte dhammapaliyāyāni ichāmi kiṃti bahuke bhikkhupāye cā bhikkhuniye cā abhikkhinam suneyu cā upadhāleyeyū cā* 'Folgende Gesetzesstellen (folgt die Aufzählung), von diesen Gesetzesstellen wünsche ich, daß viele Mönche und Nonnen sie häufig hören und bedenken.' *Etāni dhammapaliyāyāni* ist unzweifelhaft Akkusativ, und da es offenbar nur das vorausgehende *imāni dhammapaliyāyāni* aufnimmt, so könnte man versucht sein, auch dieses als Akkusativ zu erklären. Allein die Titel der einzelnen Stellen sind im Nominativ gegeben, und das macht es wahrscheinlich, daß auch *imāni dhammapaliyāyāni* Nominativ ist. Eine solche Voranstellung des Hauptbegriffes im Nominativ ohne Rücksicht auf die Satzkonstruktion ist im ganzen Gebiet der indischen Sprache nicht selten. *Dhammapaliyāyāni* wäre dann ebenso zu beurteilen wie die nachher (S. 284f.) angeführten Nominative auf *-āni*.

Die eben erwähnte Stelle in F IV Dh K enthält auch den einzigen Beleg für den Akk. Plur. eines maskulinen *i*-Stammes, und dieser zeigt wiederum den analogen Ausgang auf *-īni*. Sie lautet in Dh *hathīni agikaṃdhāni aṃṇāni ca diviyāni lūpāni dasayitu munisānam*, in K *hathini agikaṃdhāni aṃṇāni cā diriyāni lupāni dasayitu janasa* 'Elefanten und Feuermassen und andere himmlische Darstellungen den Leuten gezeigt habend¹⁾'. Ich halte es für ausgeschlossen, daß das Wort für Elefant jemals zu einem Neutrum geworden ist. *Hathīni* ist offenbar die regelrechte Form des Akk. Plur.; wie der dazugehörige Nominativ lautete, läßt sich nicht feststellen.

Diese Bildungsweise des Akk. Plur. des Maskulinums ist in der *Arđhamāgadhī* nicht auf das Nomen beschränkt, sie findet sich ebenso bei dem Pronominalstamm *ka*²⁾: S 4 Ds La Ln *te pi ca kāni riyoradisamti* 'auch

Senart hat ohne weiteres *tisena* gelesen. Es erscheint mir danach keinem Zweifel zu unterliegen, daß hier der Instrumental vorliegt.

¹⁾ Vgl. zu der Stelle Bhandarkar, Ind. Ant. XLII, S. 25ff.

²⁾ In allen nachher angeführten Stellen ist *ka* in indefinitem Sinne verwendet. Belege für diesen Gebrauch im Sanskrit verzeichnen die Petersburger Wörterbücher. Buhler (Beitr. S. 298) glaubte auch in der Jātakaprosa V, 62, 27 einen Beleg gefunden zu haben: *taṃ sateā Sañjayakumāro tāta Sambharakumāraṃ daharo ti mā maññāte; sate pi jātāhaṃ eissajjane n' atthi ko, gaccha taṃ pucchā 'ti*, 'Mein Lieber, halte Sambharakumāra nicht für unmündig; wenn auch niemand imstande ist, die Frage zu lösen, geh und befrage ihn'. Hier liegt aber selbstverständlich nur ein Versehen

die werden einige vernahmen': S 4 Ds A La Ln R *nātikā* (fehlt in A) *va kāni nijhapayisanti* 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen'; S 6 Ds La Ln *kimmaṃ* (Ds *kimam*) *kāni sukhaṃ āvaḥāmī ti* 'möchte ich doch einige zum Glück führen'; S 7 Ds *kina su kāni abhyuṇṇāmayekhaṃ dhammaradhiyā ti* 'wodurch könnte ich wohl einige emporheben durch das Wachsen im Gesetz'; F VI J Dh K *hida ca kāni sukhayāmi* (K *sukhāyāmi*) 'sowohl hier beglücke ich einige'. In allen diesen Fällen ist die Beziehung des *kāni* auf Personen vollkommen sicher; ebensowenig läßt sich bezweifeln, daß das Wort in den drei letzten Stellen ein Akkusativ ist. In den beiden ersten Stellen wäre indessen auch eine andere Auffassung möglich. Pischel, Grammatik der Prākritisprachen, § 357, hat bemerkt, daß in der Ardhamāgadhī des Jaina-Kanons Pronomina, die sich auf Maskulina beziehen, zuweilen neutrales Geschlecht zeigen. Seine Beispiele beziehen sich alle auf Plurale: *cyāraṇti sarvāraṇti logaṃsi kammaṣamārambhā* (Āyār. 1, 1, 1, 5, 7) . *clāraṇtaḥ sarve loke karmasamārambhāḥ*; *āraṇtī kecy' āraṇtī logaṃsi samaṇā ya māhaṇā ya* (Āyār. 1, 4, 2, 3) = *yāraṇtaḥ ke ca yāraṇto loke śramaṇās ca brāhmaṇās ca*; *yāim tumāim yāim te jaṇagā* (Āyār. 2, 4, 1, 8) = *yas traṃ yau te janakau*; *yāim bhikkhū* (Āyār. 2, 7, 1, 1) = *ye bhikkṣavaḥ*; *jāraṇti 'vijjāpurisā sarve te dukkhasamḥharā* (Uttar. 215) = *yāraṇto 'vidyāpuruṣāḥ sarve te dukkhasamḥharāḥ*¹⁾. Ähnlich wird nun auch in S 5 *nāni* und *kāni* auf Maskulina und Feminina bezogen, die sogar im Singular stehen, wobei aber zu beachten ist, daß der Singular, wie schon Bühler bemerkt hat (Beitr. S. 262), hier im kollektiven Sinne gebraucht ist: La Ln *ajakā nāni clakā ca sūkālī ca gabbhinī va piyamīnā va aradhya polake ca kāni āsammāsike*²⁾ 'Folgende weibliche Ziegen, Mutterschafe und Säue, [nämlich] die, welche trächtig sind oder säugen, dürfen nicht geschlachtet werden und gewisse [ihrer] Jungen, [nämlich] die, welche noch nicht sechs Monate alt sind³⁾'. Ich halte es daher für möglich, daß wir auch in den beiden

Faustballs vor. Es ist zu lesen *sace pi pañhaṃ vissajjanc' atthiko*, 'wenn du die Lösung der Frage wünschest'.

¹⁾ Das Beispiel aus Sūyag. 504 gehört meines Erachtens in eine andere Kategorie.

²⁾ Mit unwesentlichen Abweichungen auch Ds Dm.

³⁾ Nach Franke, WZKM. IX, S. 342f. ist *ajakānāni* ein Wort, eine Weiterbildung von *ajaka* mittels des Suffixes *-āna*, das 'einfach die Rolle eines Svārthika-Suffixes angenommen hat', und des Femininsuffixes *-ānī*. Ich stimme vollkommen mit dem Verfasser überein, wenn er sagt, daß die Erklärung zu viele, zum Teil ungewöhnliche Zwischenglieder erfordere, um vollständig bündig zu sein. Ich bezweifle sogar die Existenz des von Franke entdeckten Svārthika-Suffixes *-āna*. Seine Beispiele sind Pali *gimhāna* 'Sommermonat', *vassāna* 'Regenzeit', *vesiyāna* 'Vaiśya', *soṭhāna* 'Segenswunsch', *tiraacchāna* 'Tier', *puttāna* 'Sohn'. *Gimhāna* und *vassāna* verdanken, wie schon Childers richtig gesehen hat, ihren Ursprung dem Gen. Plur., der im Datum (*gimhāna pakkhe* neben *gimhapakkhe* usw.) beständig gebraucht wurde; in Jāt. 515, 24 *yathāpi rammako māso gimhānaṃ hoti* ist natürlich *gimhānaṃ* überhaupt kein Nom. Sing., sondern der regelrechte Gen. Plur. *Vesiyāna* in Jāt. 538, 25; 545, 183. 187. 309 und nach dem Metrum für *vessūyano* einzusetzen in Suttanipāta

Stellen in S 4 *kāni* mit *te* bzw. *nātikā* zu verbinden haben: 'auch von diesen werden einige vermahnen'; 'entweder werden die Verwandten, falls welche da sind, bedenken machen¹⁾'.

Dieselbe Bildungsweise zeigt sich endlich auch beim Personalpronomen *tuphe* und *aphe*; das Schwanken der Texte beweist aber, daß sie hierher erst sekundär vom Nomen übertragen ist. In den Separat-Edikten von Dhauḷi und Jaugada findet sich der Nominativ *tuphe* an folgenden Stellen: I *tuphe* (J *phe*) *hi bahūsu pānasahasu āyatā* (J *āyata*); *no ca tuphe etaṃ* (Dh omitt. *tuphe etaṃ*) *pāpunātha*; *dekhata* (J *dakhatha*) *hi tuphe etaṃ* (J omitt. *etaṃ*); *tuphe caghattha sampatipādayitave* (fehlt in J); II *paṭihālā* (J *alam*) *hi tuphe asvāsanāye*; *tuphe* (J omitt. *tuphe*) *svagaṃ* (J add. *ca*) *ālādhayisatha*; *tuphe* (J omitt. *tuphe*) *caghattha sampatipādayitave* (J *sampatipādayitave*). Die gleiche Form *tuphe* und *aphe* wird im zweiten Separat-Edikt von Dh für den Akkusativ gebraucht: *etasi aṭhasi hakaṃ anusāsāmi tuphe* 'In dieser Sache unterweise ich euch'; *athā ca atānaṃ hevaṃ devānaṃ piye anukampati aphe* 'und der Göttergeliebte liebt uns wie sich selber'. Aber in J lauten die Akkusative *tupheni* und *apheni*. Die entsprechenden Stellen lauten hier: *etāye ca aṭhāye hakaṃ tupheni anusāsāmi*; *atha atānaṃ anukampati hevaṃ apheni anukampati*; dazu kommen die beiden Stellen *tupheni anusāsitu*, *tupheni hakaṃ anusāsitu* 'euch unterwiesen habend', wo in Dh das Pronomen fehlt.

Daß in der Alt-Ardhamāgadhī der Akkusativ Pluralis der maskulinen vokalischen Stämme auf *-ni* mit Verlängerung des Stammauslautes gebildet wurde, erscheint mir danach unbestreitbar. Die Flexion war also: Sing. Nom. *pulise*, Akk. *pulisam*; Plur. Nom. *pulisā*, Akk. *pulisāni*. Die Neutra andererseits werden in der Regel flektiert: Sing. Nom. *dāne*, Akk. *dānaṃ*; Plur. Nom. *dānāni*, Akk. *dānāni*. Daß sich unter diesen Verhältnissen die Form auf *-āni* leicht auch bei ursprünglichen Maskulina in den Nom. Plur. eindringen konnte, ist begreiflich, und tatsächlich bieten die Texte dafür eine Reihe von Belegen. Die folgende Liste zeigt aber, daß diese Formen-

455 geht offenbar auf **raiśyāyana* zurück, wie *Moggallāna* auf *Maudgalyāyana*, *Kaccāna* oder *Kāṭiyāna* auf *Kāṭyāyana*; daß das Suffix *-āyana* nicht nur patronymisch verwendet wird, zeigt *Rāmāyana*, 'Rāma betreffend'. *Soṭthāna* ist selbstverständlich nicht = Sk. *svasti*, sondern = Sk. *svastyayana*; *i + a* ist zu *ā* verschmolzen und **soṭthāyana* weiter zu *soṭthāna* geworden. Das Tier heißt *tiryāṇe* nach seinem wagerechten Gange; *tiryaggaṭānām* . . *bhūtānām* kommt in Rām. in der Bedeutung 'der Tiere' vor (PW.); vgl. auch *tiryagyāna* 'Krebs'. Ich sehe daher in *tiracchāna* ein Bahuvrīhi aus *tiraścā* und *ayana*, 'dessen Gang wagerecht ist'; **tiraścāyana* mußte *tiracchāna* werden. Es bleibt nur *puttānaṃ* in Mil. 241, Zeile 5, das schon Trenckner als kaum richtig bezeichnet hat; mir scheint es dem *puttānaṃ* von Zeile 10 sein Dativ zu verdanken.

¹⁾ *Piyovadisanti* wäre dann bei der Wiederholung ohne Objekt gebraucht. Ebenso wird *paliyovad* in S 7 einmal absolut gebraucht, einmal mit dem Objekt verbunden: *ete paliyovadisanti pi*; *hevaṃ ca hevaṃ ca paliyovadātha janaṃ di v magubhaṃ*.

übertragung nur bei Wörtern stattgefunden hat, die durch ihre Bedeutung nicht vor einer Neutralisierung geschützt waren. S 5 Ds Dm La Ln *yāni amnāni pi jīvanikāyāni no haṃtariyāni* 'auch andere Tierarten dürfen nicht getötet werden'; S 5 Ds Dm La Ln *paṃnavīsati baṃdhanamokhāni kaṭāni* 'fünfundzwanzig Freilassungen von Gefangenen sind gemacht worden'; S 7 *dhammathaṃbhāni kaṭāni* 'Gesetzessäulen sind gemacht worden'; S 7 *ata athi silāthaṃbhāni vā* 'wo entweder Steinsäulen sind'¹⁾; S 7 *magesu pi me nigohāni lopāpitāni chāyopagāni hoṣaṃti pasumunisānaṃ* 'auf meinen Befehl sind an den Wegen Banianenbäume gepflanzt worden; sie werden Menschen und Tieren Schatten spenden'; S 7 *amnāni pi cu bahu[kāni] dhammaniyaṃmāni yāni me kaṭāni* 'es gibt aber auch viele andere Gesetzesverbote, die ich gemacht habe'; F I J K²⁾ *tiṃni yeva* (K *yevā*) *pānāni ālabhiyaṃti* 'nur drei Tiere werden geschlachtet'; F I J Dh³⁾ K *etāni pi cu* (K *ca*) *tiṃni* (K *tiṇi*) *pānāni pachā* (K omitt. *pachā*) *no ālabhiyisaṃti* 'aber auch diese drei Tiere werden in Zukunft nicht mehr geschlachtet werden'; F II Dh J⁴⁾ K *lukhāni ca* (K omitt. *ca*) *lopāpitāni* (K *lopitāni*) 'auf meinen Befehl sind Bäume gepflanzt worden'⁵⁾.

Vielleicht bildeten in der Alt-Ardhamāgadhī sogar die Feminina ihren Akk. Plur. auf *-ni*. Der einzige Akk. Plur. eines Wortes, das seiner Bildung nach Femininum sein müßte, ist *anusathini*⁶⁾ in S 7 Ds: *dhammānusathini*

¹⁾ In der Inschrift von Sahasrām steht der Nom. Plur. *silāthaṃbhā*.

²⁾ In Dh ist nur *tiṃni* und *-labhiya-* erhalten.

³⁾ In Dh fehlt *etāni pi cu*.

⁴⁾ Im J fehlt *lopāpitāni*.

⁵⁾ Unsicher, weil nur zum Teil erhalten, ist *asvā i ca tāni* in Sep. II Dh, wofür J *asvāsaniyā ca te* bietet. *Osadhāni* in F II Dh J K entspricht formell Sk. *auśadha*, der Bedeutung nach Sk. *ośadhi*. Das Prädikat zu *osadhāni* wie zu dem im folgenden Satz vorkommenden *mūlāni* und *phalāni* zeigt die Endung *-ā*; so K *osadhāni manusopagāni cā pasopagāni cā atātā nathi savatā hālāpitā ca lopāpitā cā* [.] *evamevā mūlāni cā phalāni cā atātā nathi savatā hālāpitā cā lopāpitā cā*, und entsprechend in Dh J Sh und M, aber nicht G. Sonst findet sich kein Nom. Plur. Neutr. auf *-ā*. Michelson, IF. XXIII, S. 249, erklärt allerdings *pālanā* (Dm [*pāla*]naṃ; La Ln R *pālana*) und *sukhiyanā* (Ds *sukhiyanā*; La Ln *sukhiyana*) in S 1 für Nom. Plur. Wenn auch kein anderes femin. Nomen actionis auf *-anā* im Sanskrit oder Prakrit belegt wäre, würde meines Erachtens die Existenz der Form aus der Inschrift hervorgehen. Kein Philologe, der auch nur eine Spur von Stilgefühl hat, wird verkennen, daß in einem Satz wie *esā hi vidhi yā iyaṃ dhammena pālanā dhammena vidhāne dhammena sukhiyanā dhammena goti ti* (S 1) *pālanā* und *sukhiyanā* nur Nom. Sing. sein können, so gut wie *vidhāne* und *goti*. Nun sind aber auch die Feminina auf *-anā* seit der vedischen Zeit so häufig, daß es sich wirklich nicht verlohnt, Beispiele anzuführen, und in S 7 steht außerdem der Instrumental *vividhāyā* .. *sukhāyanāyā*, in F VI der Lok. *-saṃtilānāya* (Dh J; *-saṃtilānāye* K; *-saṃtiraṇāya* G; *-saṃtiraṇāye* Sh M). Nom. Sing. sind ebenso *paṭivedanā* in F VI, (Sh M *paṭivedana*), *-saṃtilānā* in F VI (mit entsprechenden Varianten), und in F IV *vimānadasanā* K, *vimānadasaṇā ca hastidasanā ca* G. *Mukhā* im S 7 ist schon von Senart richtig als 'Agent, Vermittler' erklärt worden; *mukha* ist hier offenbar, weil es sich auf eine Person bezieht, zum Maskulinum geworden.

⁶⁾ *Dhammānusathini* steht vielleicht für *dhammānusatthinni*, entstanden unter

anusāsāmi 'ich erteile Unterweisungen im Gesetz'. In demselben Edikt begegnet das Wort im Nom. Plur.: *dhammānusathini vividhāni ānapitārī* 'mannigfache Unterweisungen im Gesetz sind angeordnet worden'. Dieser Nominativ würde sich am leichtesten durch Übertragung aus dem Akkusativ erklären, und daß das Wort nicht einfach Neutrum geworden ist, macht der Instrumental *anusathiyā, anusathiya* (S 1). *dhammanusathiyā* (F IV K), der die feminine Endung zeigt, wahrscheinlich¹⁾.

Es erhebt sich nun weiter die Frage: sind diese merkwürdigen Formen des Akk. Plur. auf die Alt-Ardhamāgadhī beschränkt oder sind sie auch in dem nordwestlichen Dialekt, der durch die Edikte von Shāhbāzgarhi und Mānsehra repräsentiert wird, und in dem westlichen Dialekt, der uns in dem Edikt von Gīrnār vorliegt, heimisch? Die Entscheidung der Frage wird durch die eigentümlichen Verhältnisse, unter denen diese Versionen entstanden sind, erschwert. Sie bieten bekanntlich nicht den reinen Lokaldialekt, sondern sind mehr oder weniger unvollkommene Übertragungen aus dem in Alt-Ardhamāgadhī abgefaßten Original. Übereinstimmungen zwischen den Dialekten dieser Versionen und der Alt-Ardhamāgadhī können daher nur dann als beweiskräftig für die Gleichheit der Sprache angesehen werden, wenn sie ausnahmslos sind; jede Abweichung dagegen spricht für Verschiedenheit in der Sprache.

In Sh und M finden wir nun tatsächlich an den Stellen, die den oben aus K angeführten entsprechen, eine Reihe von Akkusativen auf *-ri*; F XIII Sh *so asti anusocana derana priyasa vijīniti Kaligani*²⁾ F XII Sh *deranam priyo Priyadraśi raya savraprasaṃḍani pravrajitani grahaṭhani ca pujeti*; M *derana priye Priyadraśi raja savraprasaḍani pravrajitani ghaṭhani ca pujeti*³⁾; F III Sh *pari[ṣa*] pi yutani gaṇanasi aṇapeṣaṃti*; M *pariṣa pi ca yutani gaṇanasi aṇapayisati*. Dagegen ist in F IV die Form auf *-ri* beseitigt: Sh *hastino jotikaṃdhani añani ca divani rupani draṣayitu janasa*; M *hastine agikaṃdhani añani ca divani rupani draṣeti janasa*. Das ist sicherlich nicht ohne Absicht geschehen, und wir dürfen meines Erachtens aus der Änderung des Textes schließen, daß solche Formen wie *hathiri* dem nordwestlichen Dialekt fremd waren.

Bestätigt wird das durch die Änderung in F VI, wo dem *hida ca kāri sukhayāmi* von J in Sh und M *ia ca ṣa sukhayami* entspricht. Die Form *ṣa* ist schwierig; Bühler (Beitr. S. 173) hat sie als Gen. part. = Sk. *ṣām* erklärt.

dem Einfluß von *tūmi* (S 4). Allerdings sollten wir dann die Schreibung *dhammānusathinī* erwarten; vgl. in demselben Edikt *abhiyannamīsati, aṇṇesa* u.s.w. In S 3 Ds Dm La Ln haben wir den Nom. Plur. des Neutrums *āsīnaragāmīnī*.

¹⁾ Der Instrumental eines maskulinen oder neutralen *i*-Stammes ist allerdings nicht belegt.

²⁾ In M fehlt die Stelle. Der Nominativ lautet in Sh und M *Kaligā*.

³⁾ Die zugehörigen Nominative lauten in Sh *paraprasaṃḍa, savraprasaṃḍa, grahaṭha*, in M *paraprasaḍa, savraprasaḍa*.

Wie dem aber auch sein mag, die Beseitigung des *kāni* zeigt jedenfalls, daß eine solche Form nicht dem nordwestlichen Dialekt angehörte.

Waren die Akkusative Plur. Mask. auf *-ni* dem Dialekt fremd, so kann die Endung *-ni* hier auch nicht in den Nom. Plur. eingedrungen sein, und wir müssen den Nominativ auf *-ā* erwarten. Tatsächlich hat auch der Übersetzer von Sh in der einzigen Stelle, die eine Vergleichung gestattet¹⁾, in F I das *tiṇṇi pānāni* verändert. Er sagt: *trayo vo praṇa haṁṇāṁti, eta pi praṇa trayo paca na arabhiṣāṁti*, während in M auch hier wieder die Ardhamāgadhī-Formen übernommen sind: *tini ye . . praṇani a . . bhi . . ti, etani pi cu tini praṇani paca no arabhi . . .*

Mit noch größerer Bestimmtheit lassen sich die Formen auf *-ni* als dem westlichen Dialekt fremd erweisen. Allerdings bietet auch G in F XII den Akkusativ auf *-āni*: *devānaṁ piye Piyadasi rājā savapāsaṁḍāni ca paraḥitāni ca gharastāni ca pūjayati*²⁾, und in F VI entspricht dem *hida ca kāni sukhayāmi* von J *idha ca nāni sukhāpayāmi*³⁾. In F IV ist aber der Text wieder geändert: *hasṭidasaṇā*⁴⁾ *ca agikhaṁdhāni ca añāni ca diyvāni rūpāni dasayitpā janāṁ*, und F III zeigt die bekannte Form des Akk. Plur. auf *-e*: *parisā pi yute āṇapayisati gaṇanāyaṁ*. An den drei Stellen, die Nominative Plur. auf *-āni* enthalten, sind in G dafür die Formen auf *-ā* eingesetzt: F I *tī eva prāṇā ārabhare, ete pi trī prāṇā pachā na ārabhisare*; F II *vraṇā ca ropāpitā*.

Daß in dem Dialekt von Gīrnār der Akk. Plur. der *a*-Stämme auf *e* ausging, läßt sich aber noch durch zwei andere Stellen erweisen⁵⁾. In F VI steht in Dh: *se mamayā kaṭe . . . savata paṭivedakā janasa aṭhaṁ paṭivedayaṁtu me ti savata ca janasa aṭhaṁ kalāmi haḥkaṁ* 'ich habe angeordnet, daß . . mir überall die Spione die Angelegenheit der Leute vortragen, und überall erledige ich die Angelegenheit der Leute'. Dem *aṭhaṁ* entspricht in J⁶⁾ und K ebenfalls *aṭhaṁ*, in Sh *aṭhaṁ* und *aṭhra*, in M beide Male *aṭhra*. G liest anstatt dessen: *ta mayā evaṁ kaṭaṁ . . savatra paṭivedakā sṭitā athe me janasa paṭivedetha iti sarvatra ca janasa athe karomi*. Es ist unmöglich, das *athe* von G direkt dem *aṭhaṁ*, *aṭhra* oder *athra* der übrigen Versionen gleichzusetzen, da sich in der ganzen Inschrift kein Beispiel für einen Akk. Sing. Mask. oder Neutr. auf *-e* findet⁷⁾. *Athe* kann

¹⁾ Die Stelle in F II *luhāni ca lopāpitāni* oder *lopitāni* ist in Sh ausgelassen und in M verstümmelt: *rucha . . . pita*.

²⁾ Die Nominative lauten *parapāsaṁḍā*, *savapāsaṁḍā*.

³⁾ Die Stelle in F XIII, die den Akkusativ von *Kalīṁgā* enthielt, ist in G nicht erhalten.

⁴⁾ *hasṭidasaṇā* ist Nom. Sing. und gehört zum Vorhergehenden.

⁵⁾ Daß die beiden Formen auf *-e* in F III G: *rājūke ca prādesike ca* keine Akkusative Plur. sind, wie Pischel, GGA. 1881, S. 1326f., annahm, sondern stehengebliebene Ardhamāgadhismen, braucht nach den Bemerkungen Bühlers (Beitr. S. 19) wohl nicht mehr gesagt zu werden.

⁶⁾ Das zweite *aṭhaṁ* ist in J nicht erhalten.

⁷⁾ In F VI entspricht dem *savaṁ kālaṁ* von Dh J K, dem *savaṁ kālaṁ* von

hier nur der Akk. Plur. sein, der dem Sinne nach durchaus berechtigt und sogar besser ist als der Singular¹⁾.

In F XII fährt G nach den vorhin angeführten Worten *devānaṃ piye Piyadasi rājā savapāsamḍāni ca parajitāni ca gharastāni ca pūjayati* fort: *dānena ca vividhāya ca pūjāya pūjayati ne*²⁾, 'und er verehrt sie mit Gaben und mannigfacher Verehrung'. Die beiden letzten Wörter fehlen in allen anderen Versionen. Sie sind also unzweifelhaft ein selbständiger Zusatz des Beamten, der die Übersetzung anfertigte, und wenn er da, wo er nicht durch die Vorlage beeinflusst war, den Akkusativ *ne* gebraucht, so können wir diese Form mit Sicherheit dem *nāni* in F VI gegenüber als die echte Form des westlichen Dialektes betrachten. Auch hier zeigt sich wieder die nahe Verwandtschaft des westlichen Dialektes mit dem Pali.

Wir haben in dieser verschiedenen Akkusativbildung ein neues und, wie mir scheint, wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen den östlichen und den westlichen Dialekten. Sie hat aber auch noch ein weiteres Interesse. Ich brauche die Gründe nicht zu wiederholen, die für die Annahme sprechen, daß die ältesten buddhistischen Schriften in Alt-Ardhamāgadhī abgefaßt waren, und daß die Werke des uns vorliegenden Pali-Kanons wie die des Sanskrit-Kanons wenigstens teilweise Übersetzungen von Werken in Alt-Ardhamāgadhī sind. Ist das richtig, so ist a priori anzunehmen, daß bei der Übertragung gelegentlich Akk. Plur. auf *-ni* stehengeblieben sind, und zwar werden wir sie hauptsächlich in Versen erwarten dürfen, wo das Metrum einer Umsetzung in die immer um eine Silbe kürzere echte Pali-Form Schwierigkeiten bereitete. Ich habe daraufhin die Verse des Dhammapada, des Suttanipāta und des Jātaka, Bd. 3—5, durchgesehen und die folgenden Akkusative auf *-ni* von Maskulinen und Femininen gefunden³⁾:

*attha*⁴⁾. SN. 58 *aññāya atthāni vineyya kaṃkhaṃ*; Jāt. 329, 3 *jānāsi atthāni anāgatāni*.

ālaya, *āsava*⁵⁾. SN. 535 *chetvā āsavāni ālayāni*.

Sh, dem *sarraṃ kala*, *sarra kalaṃ*, *sarra kala* von M in G *sarv kālē* (Z. 3), *sarv kālē* (Z. 8) und *s. v. . . l.* (Z. 2), das natürlich nicht zu *sarraṃ kalaṃ* (Bühler), sondern *sarv kālē* herzustellen ist. Diese Formen auf *-e* sind aber Lokative, wie schon Senart, Inscr. II, S. 340, bemerkt hat.

¹⁾ Schon Pischel, GGA. 1881, S. 1326f., wollte *athe* als Akk. Plur. fassen, hielt aber auch die Erklärung als Akk. Sing. des Neutrums für möglich.

²⁾ Das *ne* ist vollkommen deutlich. Beitr. S. 73 wollte Bühler *na* lesen und dies als Schreibfehler erklären. Später scheint er seinen Irrtum selbst erkannt zu haben, denn in der Ausgabe in der Ep. Ind. hat er *ne* ohne weitere Bemerkung aufgenommen.

³⁾ Die Liste soll nur Beispiele geben und macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Seltene oder zweifelhafte Wörter sind daher auch nicht aufgenommen. Drei Stellen sind aus Jāt. 160 und 540 hinzugefügt.

⁴⁾ *artha* ist allerdings im ältesten Vedisch Neutrum, aber im Pali sonst Maskulinum.

⁵⁾ Sk. *ālaya* kommt im Epos zuweilen auch als Neutrum vor. Im Pali steht der Nom. Plur. *ālayā* z. B. Dh. 411 — SN. 635 (*ālaya* Druckfehler).

- kaccha* oder *kacchā*. Jāt. 536, 17 *thanāni kacchāni ca dassayanti*.
kappa. SN. 517 *kappāni viceyya kevalāni*.
kāma. SN. 60; Jāt. 408, 6; 509, 23. 25; 535, 21 *hitvāna kāmāni yathodhikāni*; Jāt. 509, 22. 24 *hitvāna kāmāni manoramāni*; SN. 771 *tasmā jantu sadā sato kāmāni parivajjaye*¹⁾; Jāt. 467, 8 *apacinetthi' eva kāmāni*; Jāt. 507, 4 *na ca kāmāni bhuñjati*; Jāt. 507, 5 *ko me puttam palobheyya yathā kāmāni patthaye*.
kipillika. Jāt. 490, 11 *rammikathūpasmim kipillikāni nippothayanto turam pure carāsi*.
gantha. SN. 912 *visajja ganthāni munīdha loke*.
gāma, *gāmarara*, *gāmantaka*. SN. 118 *yo hanti parirundhati gāmāni nigamāni ca*; Jāt. 456, 3 *dadāhi me gāmararāni pañca*; Jāt. 456, 12; 512, 29 *dadāmi te gāmararāni pañca*; Jāt. 514, 14 *dassāmi te gāmararāni pañca*; Jāt. 160, 2 *gāmantakāni sevassu*.
taṇḍula. Jāt. 417, 1 *piṭṭhā tilā dhovasi taṇḍulāni*²⁾.
danta. Jāt. 514, 32 *chetvāna dantāni gajuttamassa*; 35. 39 *ādāya dantāni gajuttamassa*; 36 *disvāna dantāni gajuttamassa*³⁾.
dhamma. Dh. 82 *evam dhammāni sutvāna vipasīdanti paṇḍitā*⁴⁾.
nigama. Siehe unter *gāma*.
niraya. Jāt. 522, 25 *etāni sutvā nirayāni paṇḍito*⁵⁾.
nikkha. Jāt. 478, 10 *alattam satta nikkhāni suvaṇṇassa janādhīpa*⁶⁾.
pañha. Jāt. 522, 10 *so nesam pañhāni viyākarissati*; Jāt. 522, 11 *Koṇḍañña pañhāni viyākarohi*⁷⁾.
patha. Jāt. 499, 2 *kenānusiṭṭho idham āgato si vanibbaka cakkhupathāni yācitum*; Jāt. 499, 3 *tenānusiṭṭho idham āgato smi vanibbako cakkhupathāni yācitum*; Jāt. 499, 4 *dadāhi me cakkhupathāni yācito*.
pabbata. Dh. 188 *bahum ve saraṇam yanti pabbatāni vanāni ca*; Jāt. 427, 4 *olokayanto vakkaṅgo pabbatāni vanāni ca*; Jāt. 492, 1 *yad esamānā vicarimha pabbatāni vanāni ca*; Jāt. 519, 20 *(vande)*

¹⁾ Der Text fährt fort: *te pahāya tare ogham*. In demselben Kāmasutta steht der Nom. *kāmā* 767, der Akk. *kāme* 768; 769.

²⁾ Nom. Plur. *taṇḍulā*, z. B. Jāt. 316, 4.

³⁾ Nach PW. einmal *dantāni* auch im Rām. Der Akk. *dante* in demselben Jāt. G. 31. 35, der Nom. *dantā* G. 35.

⁴⁾ Trotzdem *dhamma* unzählige Male als Mask. vorkommt, ist doch gerade bei diesem Wort vielleicht Geschlechtswechsel eingetreten, denn auch der Nom. Plur. *dhammāni* kommt vor (siehe nachher), und der Nom. Sing. *dhammam* erscheint Jāt. 537, 56 *n'atthi saccam kuto dhammam*.

⁵⁾ Akk. Plur. *niraye*, z. B. Jāt. 530, 14; Nom. Plur. *nirayā*, z. B. Jāt. 530, 16.

⁶⁾ Nach dem PW. ist *niṣka* im Sk. auch Neutrum, aber selten. Auch für das Pali verzeichnet Childers *nikkham*; der Akk. *nikkhe* steht aber z. B. Jāt. 478, 13 (*jātarūpamaye nikkhe suvaṇṇassa catuddasa*); 456, 3. 12 (*parosahassañ ca suvaṇṇa-nikkhe*).

⁷⁾ Akk. Plur. *pañhe* ebenda G. 9.

- .. *pabbatāni vanāni ca*; Jāt. 540, 14 *sammodamānā gacchāma*; *pabbatāni vanāni ca*; Jāt. 356, 2 *vikiriya sānūni ca pabbatāni ca*. *pabhava*. Jāt. 413, 5 *pāvisuṃ giriduggāni nadīnaṃ pabhavāni ca*. *parissaya*¹⁾. Dhṛp. 328; SN. 45 *abhibhuyya sabbāni parissayāni*; SN. 965 *athāparāni abhisambhaveyya parissayāni kusalanuesi*; SN. 969 *vikkhambhaye tāni parissayāni*. *pahāra*. Jāt. 445, 2 *datvā mukhapahārāni*. *pāṇa*. Dhṛp. 270 *na tena ariyo hoti yena pāṇāni hiṃsati*; SN. 117 *yo 'dha pāṇāni hiṃsati*. *pāda*. Jāt. 505, 12 *vandāmi pādāni tavaṃ janinda*; Jāt. 524, 23 *pādāni pakkhālayi me janinda*; Jāt. 540, 43 *santaṃ pādāni neyati*. *pāsa*. Jāt. 484, 3 *oddentu vālapāsāni*. *puttaka*. Jāt. 357, 3 *vadhissāmi te laṭukike puttakāni*²⁾. *bandhava*. SN. 60 *dhanāni dhaññāni ca bandhavāni ca hitvāna*. *balivadda*. Jāt. 524, 8 *dadāmi vo balivaddāni soḷasa*. *bhujā*. Jāt. 513, 15 *piṭ' assa paggayha bhujāni kandati*. *maggā*. Jāt. 523, 3 *tassa maggāni ācara*. *latā*. Jāt. 519, 20 *(vande) tiṇalatāni osadhyo*. *vananta*. Jāt. 397, 2 *handā dāni vanantāni pakkamāmi yathāsukhaṃ*. *vinicchaya*. SN. 894 *hitvāna sabbāni vinicchayāni*³⁾. *virāda*. SN. 796 *tasmā vivādāni avūṭivatto*; SN. 907 *tasmā virādāni upāṭivatto*⁴⁾. *veda*. SN. 529 *vedāni viceyya kevalāni*. *santhava*. SN. 844 *gāme akubbaṃ muni santhavāni*; Jāt. 456, 10 *bālā ca kho saṅgatisanthavāni pubbe kataṃ vāpi vināsayanti*; Jāt. 456, 11 *dhīrā ca kho saṅgatisanthavāni pubbe kataṃ vāpi na nāsayanti*⁵⁾. *sabhā*. Jāt. 477, 14 *goṭṭhaṃ majjhaṃ kirāsaṃ vā sabhāni kirāṇāni ca | ārakā parivajjehi*. *samudda*. Jāt. 327, 2 *kathaṃ samuddaṃ patari kathaṃ patari Kēbukaṃ | kathaṃ satta samuddāni kathaṃ simbalim āruhi*. Viel seltener ist der Nom. Plur. eines Maskulinums auf -ni. Ich habe nur notiert:
- ālambara*. Jāt. 535, 15 *pāṇissarū mutiṅgā ca muraḷālambārāni ca | suttam etaṃ pabodhenti*.

¹⁾ Childers setzt offenbar auf Grund der Stelle aus dem Dhṛp. ein Neutrum *parissayaṃ* an. Der Nom. *parissayā* steht z. B. SN. 770 (*maddanta naṃ parissayā*), SN. 960 (*kati parissayā loke . . . ye bhikkhu abhisambhave*).

²⁾ In demselben Jāt. in G. 1. 2. 4 der Akk. Plur. *puttake*.

³⁾ Nom. Plur. *vinicchayā* z. B. SN. 866 *vinicchayā vāpi kuto pahūtā*.

⁴⁾ Nom. Plur. *virādā* z. B. SN. 828 *ete virādā samapesu jātā*; 862, 863 *kuto (pāṇāni) pahūtā kalakā virādā*.

⁵⁾ Nom. Sing. *santhavo* z. B. SN. 245.

kesa. Jāt. 411, 1 *kālāni kesāni pure ahesum jātāni sīsamhi yathā-padesa | tān' ajja setāni Susīma disvā dhammaṃ carā brahmā-cariyassa kālo*¹⁾).

dhamma. Jāt. 524, 36: 527, 40 *satañ ca dhammāni sukittitāni samuddarelā va duraccayāni*²⁾).

pariggaha. SN. 872 *nāmañ ca rūpañ ca paṭicca phassā icchānidānāni pariggahāni*³⁾).

bindu. Jāt. 516, 40 *yāvanto udabindūni kāyasmim nipatiṃsu me*.

Es ist natürlich nicht unmöglich, daß unter den angeführten Fällen der eine oder der andere auf einem wirklichen Geschlechtswechsel beruht; so könnte *cakkhupatha* unter dem Einfluß von *cakku* zum Neutrum geworden sein oder *vananta* unter dem Einfluß von *vana*. Aber die Erklärung würde doch nur für eine verschwindend kleine Zahl der Fälle gelten können. Daß es sich in den meisten Fällen nicht um einen Geschlechtswechsel handeln kann, wird durch die Tatsache erwiesen, daß sich die scheinbar neutralen Formen nur im Plural finden; ich möchte bezweifeln, daß sich von Wörtern wie *kāma*, *gāma*, *pabbata*, *pāda*, *bandhava*, *samudda* usw. jemals Nom. Sing. auf *-am* werden nachweisen lassen. Das Verhältnis der Akkusative auf *-āni* zu den Nominativen auf *-āni* zeigt weiter, daß der Kasus, in dem das *-āni* eigentlich berechtigt war, der Akkusativ war, genau wie in der Alt-Ardhamāgadhī, und da der Akkusativ auf *-āni* dem echten Pali genau so fremd ist wie dem Dialekt von Gīrnār, so kann er nur aus der ursprünglichen Sprache der Verse stammen. Falsch wäre es auch, wollte man die Endung *-āni* bei den Maskulina durch Attraktion an die Endung der danebenstehenden Neutra erklären, z. B. *pabbatāni* in der Verbindung *pabbatāni vanāni ca* durch Attraktion an *vanāni*. Die Erklärung würde wiederum für die Mehrzahl der Fälle nicht ausreichen. Eher darf man vermuten, daß Verbindungen wie **pavvatāni vanāni ca*⁴⁾ in der alten östlichen Gāthā-Poesie so formelhaft waren und sich dem Ohr so eingeprägt hatten, daß man sie unverändert auch in das Pali übernahm.

Ähnlich wie beim buddhistischen Pali-Kanon liegen die Verhältnisse bei dem Kanon der Jainas. Nach der Tradition waren die alten Jaina-Suttas in Ardhamāgadhī abgefaßt. Ich habe schon bei einer früheren

¹⁾ Nom. Plur. *kesū* z. B. Jāt. 525, 32. ²⁾ Vgl. S. 289, Anm. 4.

³⁾ Nom. Plur. *pariggahā* z. B. SN. 470 *pariggahā yassa na santi keci*; 805 *na hi santi niccā pariggahā*; 871 *pariggahā vā pi kuto pahūtā*. Ein anderes Beispiel wäre *kalahāni* in Jāt. 512, 12, wenn Fausbølls Text richtig wäre; es ist aber mit den singhalesischen Handschriften *kalahā* zu lesen. Auch für die S. 282f. besprochene Erscheinung, daß sich ein Pronomen im Neutr. Plur. auf ein maskulines Nomen bezieht, finden sich Beispiele im Pali, z. B. SN. 838 *vinicchayā yāni pakappitāni te ve muni brūhi anuggahāya*. So ist auch wohl im Grunde das *yāni* in SN. 529 aufzufassen: *vedāni viceyya kevalāni samāṇānaṃ yāni p' atthi brāhmaṇānaṃ*.

⁴⁾ Der Pāda ist wie andere Formeln der Gāthā-Poesie auch von Vālmīki übernommen; Rām. IV, 39, 38: *āvṛtya pṛthivīm sarvām parvatāmś ca vanāni ca*.

Gelegenheit¹⁾ darauf hingewiesen, daß, wenn die Tradition richtig ist, unter Ardhamāgadhī nur Alt-Ardhamāgadhī verstanden werden könne und daß später eine Übertragung in Mittel-Ardhamāgadhī stattgefunden haben müsse, die sich von dem älteren Dialekt durch größere Konzessionen an die westlichen Dialekte unterschied. Diese Ansicht würde meines Erachtens bewiesen sein, wenn es gelingen sollte, Formen des älteren Dialektes wie die Akk. Plur. auf *-ni* in den vorliegenden Texten nachzuweisen. Solche Formen liegen in der Tat vor. Pischel a. a. O. § 358, zitiert aus älteren Jaina-Schriften die folgenden Akk. Plur. von maskulinen *a*-Stämmen: *guṇāim*²⁾; *paṣiṇāni*, *paṣiṇāim*; *pāṇāni*, *pāṇāim*; *phāsāim*; *māsāim*; *rukkhāni*; von maskulinen *i*-Stämmen: *vihāni*; *sālīni*; von maskulinen *u*-Stämmen: *uūim*; *heūim*; von femininen *ā*-Stämmen: *tayāni* (Sk. *tvacāḥ*); *°pantiyāni*; *pāuyāim*; *bhamuhāim*. Andere Belege³⁾ sind *vaiyāyārāim* = Sk. *vāgācārān* (Āyār. II, 4, 1, 1: *se bhikkhū vā . . . imāim vaiyāyārāim soccā nisamma imāim aṇāyārāim aṇāyariyapuvvāim jāṇejjā*); *gāmāni* = Sk. *grāmān* (Āyār. II, 1, 4, 5: *khuddāe khalu ayaṃ gāme . . . se . . . bāhiragāni gāmāni bhikkhāyariyāe vayaha*); *pavvayāim* = Sk. *parvatān* (Āyār. II, 4, 2, 11. 12: *tah' eva gan' ujjāṇāim*⁴⁾ *pavvayāim vaṇāni vā*); *pāyāim* = Sk. *pādān* (Āyār. II, 13, 2: *se se paro pāyāim saṇvāhejja*; vgl. II, 13, 3—8. 19. 21); *sammambhāviyāim* = Sk. *samyagbhāvitān* (Vavahāras. I, 34: *jatth' eva sammambhāviyāim pāsejjā tes' antie āloejjā*); *saddāim* = Sk. *śabdān* (Āyār. II, 11, 2 *egaiyāim saddāim suṇeti*; vgl. II. 11, 1. 3. 4). In Āyār. II, 11, 5—15 erscheinen Reihen von Akkusativen auf *-āni*, darunter von Maskulinen *aṭṭāni* 9; *aṭṭalayāni* 9; *ārāmāni* 8; *kalahāni* 15; *gāmāni* 7; *nigamāni* 7; *°saṃnivesāni* 7; *pavvayāni* 6; *sāgarāni*⁵⁾ 5; von Femininen *parāni* 8; *phalīhāni* 5; *°pantiyāni* 5. Daß die gleiche Bildung auch beim Pronomen *tad* vorkam, zeigt die von Pischel § 357 aus Sūyag. 504 angeführte Stelle: *je garahiyā saṇiyāṇappaogā ṇa tāni sevanti sudhīradhammā*. In Āyār. II, 10, 10 *iha khalu gāhāvati vā gāhāvati puttā vā sālīni vā vihīni vā muggāni vā māsāni vā tilāni vā kulatthāni vā jarāni vā jarajavāni vā patirissanti vā patirinti vā patirissanti vā* sollen nach Pischel die Formen *sālīni*, *vihīni* durch Anlehnung an die folgenden Neutra entstanden sein. Ich kann diese Erklärung nicht gelten lassen, denn die folgenden Wörter sind sämtlich von Haus aus so gut Maskulina wie *śālī* und *vṛhī*. Wenn, wie mir Schubring mitteilt, die gleiche Reihe, noch durch *gohūmāni* erweitert, in Kappas. II, 1 erscheint, wo sie dem Zusammenhang nach nominativisch

¹⁾ Bruchstücke buddh. Dramen, S. 40f.

²⁾ Über den Wechsel von *-āim* und *-āni* vgl. Pischel § 367.

³⁾ Ich verdanke die ersten drei Stellen und die Stelle aus dem Vavahāras. Herr Dr. Schubring.

⁴⁾ So ist nach Schubring mit *B* zu lesen. In 12 ist nur *ganitum* und *parvatān* überliefert. Die Stelle ist, wie Schubring erkannt hat, metrisch. Vgl. *pubbatāni va nāni ca* im Pali, oben S. 289f.

⁵⁾ Hinter *sarāni vā*; es fehlt nur in A.

gefaßt werden muß, so werden wir diese Nominative auf gleiche Stufe mit den Nominativen stellen müssen, die ich S. 285 aus den Inschriften gegeben habe. Pischel führt als Nominative nur *itthīṇi vā purisāṇi vā* aus Āyār. II, 11, 18 an: *se bhikkhū vā . . . annayarāṇi virūvarūvāṇi mahussarāṇi*¹⁾ *craṇṇa jāṇṇjā taṇṇa jahā itthīṇi vā purisāṇi vā therūṇi vā daharāṇi vā majjhimāṇi vā ābharaṇaribhūsiyāṇi vā gāyantāṇi vā vāyantāṇi vā*²⁾ . . . *annayarāṇi*³⁾ *vā taḥappayārāṇi virūvarūvāṇi mahussarāṇi kaṇṇasoyapaḍḍiāc no abhisamdhārejja gamaṇāc*. Seine Erklärung, daß hier die neutrale Form im Sinne von 'etwas Weibliches', 'etwas Männliches' aufzufassen sei, scheint mir ausgeschlossen zu sein. Aber auch die Annahme eines Nominativs ist nicht unbedenklich, da in der Sprache der Inschriften Nom. Plur. auf *-ni* bei Wörtern, die männliche oder weibliche Personen bedeuten, nicht vorkommen. Ich sehe indessen auch keinen Grund, warum *itthīṇi* und *purisāṇi* nicht als Akkusative gefaßt werden können, die dem *mahussarāṇi* (= Sk. *mahotsarāṇi*) koordiniert sind. Aber auch wer an dem Nominativ festhält, wird zugeben müssen, daß diese Formen aus dem Akkusativ übertragen sind, wo die Endung *-ni* ursprünglich berechtigt war. Auf einen einfachen Geschlechtswechsel dürfen wir meiner Ansicht nach aus diesen Formen so wenig schließen wie aus den Paliformen. Ein solcher Geschlechtswechsel müßte sich auch im Singular zeigen. Pischel selbst aber kann keinen einzigen Beleg für den Nom. Sing. eines *a*-Stammes auf *-am* anführen; er beschränkt sich darauf, auf Hemacandra zu verweisen, der I, 34 *khaggam, maṇḍalaggam, kararuham* neben *khaggo, maṇḍalaggo, kararuho* lehrt. Selbst wenn die Regel richtig sein sollte, besagen derartige vereinzelte Fälle natürlich nichts.

Von Interesse ist es endlich auch zu sehen, wie sich die Mittelprakrits außerhalb der Jaina-Literatur⁴⁾ zu den Formen auf *-ni* verhalten. Für den Nom. Plur. Mask. gibt Pischel § 358 einen Beleg aus der Māhārāṣṭrī: *kaṇṇāṇi* = Sk. *karṇau*, Hāla 805. Tatsächlich liest auch Weber dort *de suhaa kiṇ pi jaṇpasu piṇtu kaṇṇāṇi me amiam* 'o Holder, sprich doch etwas, laß meine Ohren Nektar trinken'; *kaṇṇai me* ist aber natürlich nichts weiter als falsche Abtrennung von *kaṇṇā ime* 'diese Ohren'. Damit schwindet der einzige Beleg für den Nominativ mit scheinbar neutraler Endung, und es bleibt nur die Angabe der Grammatiker (Hem. I, 34), daß man *guṇāṇi, devāṇi, bindūṇi, rukkhāṇi* neben *guṇā, devā, binduṇo, rukkhā* brauchen könne. Als Beleg kann Hemacandra nur einen Akkusativ anführen: *viḥavehiṇi guṇāṇi magganti* (Gaṇḍavaho 866). Aber selbst dieser Beleg ist ganz unsicher; in der Ausgabe steht ohne Variantenangabe *viḥavāhi*

1) So ist nach Schubring zu lesen, nicht *mahāsavāṇi*, wie man nach Jacobis Ausgabe annehmen müßte.

2) Es folgen noch acht Part. Präs.

3) So ist nach Schubring mit den Handschriften zu lesen.

4) Vom Apabhraṃśa sehe ich hier ab.

guṇe vimagganti. Von Akkusativen führt Pischel aus der Māhārāṣṭrī, abgesehen von der eben erwähnten Stelle, nur *paraāi*, *gaāim*, *turaāi*, *rakkhasāi* an, die sämtlich in der Strophe Rāvaṇav. 15, 17 vorkommen: *to paraāi gaāim turaāi a rakkhasāi lohiamatto | rāmasarāghāadhuo nīaabale parahale pṛatto khattum* ||. Die Formen beweisen nichts, denn die Strophe fehlt in Kṛṣṇas Setuvivarāṇa und Śivanārāyaṇadāsa's Setusaraṇi und ist daher, wie schon S. Goldschmidt in seiner Übersetzung hervorgehoben hat, unecht. Aus der Māgadhi gibt Pischel *dantāim*, Śak. 154, 6 (*dantāim de gaṇaiśśam*), und *goṇāim*, Mṛech. 122, 15 (*mama kelakāim goṇāim rāhesi*); 132, 16 (*cdāim goṇāim geṇhia*). Das Wort *goṇa* findet sich in der Māgadhi der Mṛech. noch öfter; stets lautet der Nom. Plur. (118, 5; 12; 14) und der Vok. Plur. (97, 21; 98, 20; 99, 12; 100, 13; 107, 18; 117, 15) *goṇā*. Andere Formen des Akk. Plur. von mask. *a*-Stämmen kommen, soweit ich sehe, in der Mṛech. nicht vor¹⁾. Es kann sich also nicht, wie Pischel § 393 meint, um einen Geschlechtswandel handeln, der bei der Bedeutung des Wortes auch ganz unerklärlich sein würde, sondern *goṇāim* verhält sich zu *goṇā* wie in der Alt-Ardhamāgadhi *pulisāni* zu *pulisā*. Aus der Śaurasenī führt Pischel nur *guṇāim*, Mṛech. 37, 14 (*ajjuāe manorahantarassa guṇāim coria*), und *ricāim*, Ratn. 302, 11 (*cadurvedi via bamhaṇo ricāim padhidum paullā*) an. Da in Ś. sonst der Akk. Plur. der Mask. auf *-e* ausgeht und Hemacandra ausdrücklich für *guṇa* Geschlechtswechsel lehrt, möchte man *guṇāim* als Neutrum erklären, wenn nicht ein paar Zeilen später (22) gerade wieder der Nominativ *guṇā* erschiene (*dullahā guṇā viharā a*). Für *ricāim* wäre *ricāo*, *ricā* zu erwarten; die Frage, ob hier Akkusativbildung oder wirklicher Geschlechtswechsel vorliegt, ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden²⁾. Soweit das dürftige Material überhaupt Schlüsse gestattet, würde also der Akk. Plur. auf *-āim* von mask. *a*-Stämmen als Fortsetzer der älteren Formen auf *-āni* für die Māhārāṣṭrī abzulehnen, für die Māgadhi und vielleicht auch für die Śaurasenī anzuerkennen sein. Das Verbreitungsgebiet würde also im wesentlichen dasselbe sein wie in der älteren Zeit.

Kehren wir zu der Inschrift zurück. In Z. 13 setzt Bühler hinter *para-tayavūti* einen Punkt und beginnt mit *etena* einen neuen Satz: 'For, as (*a man*) feels tranquil after making over his child to a clever nurse — saying unto himself, "The clever nurse strives to bring up my child well", — even so I have acted with my *Lajūkas* for the welfare and happiness of the provincials, intending that, being fearless and feeling tranquil, they may do their work without perplexity. For this reason I have made the *Lajūkas* independent in (*awarding*) both honours and punishments'. Wer diese

¹⁾ Der Akk. Plur. des Pronominaladjektivs *avala* — Sk. *apara* geht auf *-e* aus, a. 118, 14.

²⁾ Zu beachten ist, daß *ricāim* in einer Rede vorkommt, die dem Vidūḍaka in den Mund gelegt ist, der nach den älteren Grammatikern Prācyā, eine Art *o* "Saurasenī", spricht.

Übersetzung aufmerksam liest, wird fühlen, daß die Bemerkung: 'intending that usw.' garnicht zu dem vorausgehenden Vergleich mit der Amme paßt. Dort wird das Gefühl der Sicherheit hervorgehoben, das den erfüllt, der sein Kind einer verständigen Amme anvertraut hat, aber nichts über die Gefühle der Amme gesagt; hier wird umgekehrt gerade von der Gemütsverfassung der Lajjúkas gesprochen, die doch mit der Amme auf gleicher Stufe stehen. Das Richtige hatte längst Senart gesehen, der den Satz, der den Vergleich enthält, mit *hitasukhāye* abschließen läßt und den mit *yena* beginnenden Satz als Relativsatz mit dem folgenden, mit *etena* beginnenden Satze verbindet. Dann ist der Gedankenzusammenhang völlig einwandfrei: 'Wie man einer verständigen Amme sein Kind anvertraut, so habe ich die Lajjúkas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit sie ihr Werk unbeirrt tun, habe ich sie selbständig gemacht.' Was Bühler, und vor ihm Kern, zu ihrer Abtrennung der Sätze bewogen hat, war offenbar das *ti* hinter dem Relativsatze. Aber dies findet sich hinter dem Relativsatze, wenn er finalen Sinn hat, auch sonst, z. B. Sep. I Dh: *etāye athāye iyaṃ lipi likhita hida ena nagalaviyohālakā sasvatam samayam yūjcrū ti nagalajanasa akasmāpalibodhe va akasmāpalikilese va no siyā ti* 'zu diesem Zweck ist dies Edikt hier geschrieben, damit die Stadtrichter sich jederzeit darum kümmern, daß die Städte nicht ohne Grund Gefängnis oder ohne Grund Belästigung erleiden'.

Schwierigkeiten bereiten noch die Wörter *abhītā asvatha samtam*, wofür La Ln *abhīta asvathā samtam* bieten¹⁾. Sie sind zuletzt von Michelson, Indog. Forsch. XXIII, 232ff., ausführlich behandelt worden. Während alle bisherigen Ausleger in *samtam* eine Form des Partizipiums von *as* 'sein', gesehen hatten²⁾, faßt Michelson es als einen adverbial gebrauchten Akk. Sing. Neutr. des Adjektivs *samta* = Sk. *sānta*, das mit dem vorausgehenden *asvatha* oder *asvathā* im Kompositum stehen soll. Zu dieser Auffassung führt ihn die Form *asvatha* in Ds Dm, für die natürlich *asvathā* zu erwarten wäre. Ich kann der Michelsonschen Erklärung nicht zustimmen, weil sie zur Annahme einer Konstruktion nötigt, die mir formell wie inhaltlich unmöglich erscheint. In Z. 4f. steht *kim ti lajūkā asvatha abhītā kammani paratayerū*, hier *yena ete abhītā asvatha samtam avimanā kammani paratayerū ti*. Die Worte *asvatha abhītā*, die dort unzweifelhaft koordiniert sind³⁾, sollen hier auseinandergerissen sein, und hintereinander sollen ein

¹⁾ Dm stimmt, soweit der Text erhalten ist, mit Ds, R mit La Ln. In A fehlt die ganze Stelle.

²⁾ Auch Bühlers Übersetzung zeigt meiner Ansicht nach deutlich, daß er in diesem Punkte nicht von seinen Vorgängern abwich.

³⁾ Michelson sieht wegen der Kürze des Auslautes von *asvatha* in *asvatha abhītā* in Ds ein Kompositum. Die in La Ln entsprechenden Formen *asvatha abhīta* sind aber auch nach ihm nebeneinanderstehende Nom. Plur., die nach der Kürzungsregel aus **asvathā abhītā* entstanden sind, und ich glaube daher an das Kompositum in Ds so wenig wie an das Kompositum *viyatadhāti* in Ds Z. 11 desselben Ediktes, das wie-

Nominativ Pluralis, ein adverbial gebrauchtes Karmadhāraya und wieder ein Nominativ Pluralis stehen, die begrifflich alle auf ein und dasselbe Subjekt gehen. Man braucht nicht viel von diesen Edikten gelesen zu haben, um sich zu sagen, daß das stilistisch nahezu undenkbar ist. Auch bezweifle ich, daß der König von seinen Lajjūkas hätte verlangen können, daß sie *śāntam* ihre Geschäfte versehen sollten; die *śānti* und das *karmapravartana* sind für den Inder Begriffe, die sich gegenseitig diametral gegenüberstehen. Und damit sind wir aus den Schwierigkeiten noch nicht einmal heraus. Denn nun stört das *-ā* von *asvathā saṃtam* in La Ln R. Michelson erklärt *asvathāsaṃtam* als ein Kompositum mit Dehnung des Auslautes des ersten Gliedes, wofür er sich auf vedische Analogien bei Whitney § 247 beruft. Viel ausführlicher hat Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1 § 56 die Dehnung im Auslaut des Vordergliedes behandelt. Unter dem Material, das er beibringt, findet sich nichts, was sich dem angeblichen Kompositum *asvathāsaṃtam* auch nur im entferntesten vergleichen ließe. Außerdem ist diese Dehnung natürlich auf feste Komposita beschränkt und kann nicht in Augenblicksbildungen eintreten, wie es *asvathāsaṃtam* sein müßte. Und glaubt endlich wirklich jemand, daß man ohne alle Analogien ein Kompositum *asvathāsaṃtam* gebildet haben sollte, das jeder unbefangene Leser der Inschrift zunächst in *asvatha* und *asaṃta* zerlegen mußte?

Ich hege trotz der lautlichen Schwierigkeiten, die ich bekenne nicht befriedigend lösen zu können, keinen Zweifel, daß wir an der alten Erklärung festhalten müssen und daß *yena ete abhūtā asvatha saṃtam arimānā kammāni paratayevū ti* wörtlich zu übersetzen ist: 'damit diese, indem sie ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung sind, ihre Geschäfte versehen.' Genau dieselbe eigentümliche Konstruktion haben wir in (2) F VIII K *derānam piye Piyadasi lājā dasarasābhisite saṃtam nikamībhā sambodhi* 'der göttergeliebte König Priyadarśin, als er zehn Jahre gesalbt war, zog auf Erkenntnis aus'. Dh¹⁾ läßt das *saṃtam* fort: *derānam piye Piyadasi lājā dasarasābhisite nikhami sambodhi*, was natürlich im Sinn keinen Unterschied macht. Genau so ist in unserem Edikt in der Parallelstelle in Z. 4 das *saṃtam* fortgelassen.

Daß es sich hier um eine absolute Konstruktion handelt, tritt deutlicher in den folgenden Stellen hervor: (3) F XII K *heva kalata²⁾ atapīśadā bāḍham vadhiyati palapāsada pi vā upakaleti* 'wenn man so handelt,

derum nur wegen der Kürze des Auslautes angenommen wird, neben dem aber, nur durch drei Worte getrennt, *viyatāye dhātīye* steht. Meines Erachtens erklären sich diese Unregelmäßigkeiten wie das *siya* in Ds 4, Z. 14 und das wiederholt in Ds 17 vorkommende *bija* daraus, daß der Text, von dem die Ds-Version kopiert wurde, die Verkürzung nach der Michelsonschen Regel zeigte.

¹⁾ In J ist nur der Anfang der Stelle, *derānam piye* — *dasat*, erhalten.

²⁾ *kalata* steht natürlich für *kalyāṇat*.

fördert man sicherlich die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Gutes'; (4) F XII K *tadānathā kalata atapāśaḍa ca chanati palapāśaḍa pi vā apakaleti* 'wenn man dem entgegengesetzt handelt, schädigt man die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Übles'; (5) F XII K *ṣc ca punā tathā kalamtaṃ bādhatale upahaṃti atapāśamḍaṣi* 'der schädigt, wenn er so handelt, ganz gewißlich die eigene Sekte'; (6) Sep. I Dh *heraṃ ca kalamtaṃ tuphe caghattha sampatiṇḍayitave* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein, [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen'; (7) Sep. II Dh J *heraṃ ca kalamtaṃ tuphe* (J omitt. *tuphe*) *sragam* (J add. *ca*) *ālādhayisatha* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr [sowohl] den Himmel gewinnen . . .'; (8) Sep. II Dh *heraṃ kalamtaṃ tuphe caghattha sampatiṇḍayitave*; J *heraṃ ca kalamtaṃ caghattha sampatiṇḍayitave* '[Und] wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein, [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen.'

Ganz deutlich ist die absolute Konstruktion, wenn das Subjekt des Hauptsatzes von dem in der Partizipialkonstruktion genannten oder zu verstehenden verschieden ist: (9) F VI Dh¹⁾ *tasi aṭhasi vivāde va niḥhatī vā samtaṃ palisāyā ānamtaliyaṃ paṭivedetariye me ti sarata saraṃ kalam heram me anusathe*; K *tāye thāye vivāde niḥhati vā samtaṃ palisāye anamtaliyena paṭi riye me saratā saraṃ kalam heram ānapayite mamayā* 'wenn über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung in der Pariṣad stattfindet, so ist mir unverzüglich überall und zu jeder Zeit [über diese Sache] Vortrag zu halten²⁾ so lautet mein Befehl'; (10) S 7 Ds *heraṃ hi anupaṭiṇḍayamtaṃ hidatapālata āladhe hoti* 'denn wenn man so [diesen Vorschriften] folgt, ist das Heil im Diesseits und im Jenseits gewonnen'; (11) F XI K *ṣe tathā kalamta hidatikye ca kaṃ āladhe hoti* 'wenn man so handelt, ist sowohl das Heil im Diesseits gewonnen . . .'; (12) Sep. I J *vipatiṇḍayamtaṃ no svagaālādhi no lājā[*la]dhi* 'wenn man nicht zur Befolgung [dieser Vorschrift] anhält, [findet] weder Gewinn des Himmels noch Gewinn [der Gunst] des Königs [statt]'; (13) Sep. II J *khane samtaṃ ekena pi sotaviyā* 'wenn eine passende Gelegenheit da ist, ist [dies Edikt] auch von einem Einzelnen zu hören'. Ein weiteres Beispiel (14), das in diese Kategorie gehört, werden wir nachher kennenlernen.

Ist das in der absoluten Konstruktion erscheinende Verbum medial, so tritt statt der Partizipialform auf *-mtaṃ* eine Form auf *-māne*, *-mane*, oder *-mīne* auf: (15) F XIII K *avijitaṃ hi vijinamane e tatā³⁾ vadha vā*

¹⁾ In J lückenhaft überliefert; das Erhaltene stimmt mit dem Text von Dh.

²⁾ Da in dem Edikt vorher *aṭha* mit *paṭivedeti* verbunden ist (Dh *janasa aṭhaṃ paṭivedayamtu*; K *aṭhaṃ janasā paṭivedemtu*), so ist auch hier wahrscheinlich *aṭhe* als Subjekt zu *paṭivedetariye* zu ergänzen. Wer es vorzieht, mag übersetzen: 'so ist es mir unverzüglich anzuzeigen'; so hat der Übersetzer von G die Stelle verstanden. Auf keinen Fall aber ist *vivāde* und *niḥhati* das Subjekt zu *paṭivedetariye*.

³⁾ Bühler fälschlich *etatā*.

malane vā aparāhe vā janaṣā ṣe bādha vedaniyamute gulumute cā dcrūnaṃ piyaṣā 'wenn man ein uneroberbares Land erobert — das Morden, das [dann] dort [stattfindet], oder das Sterben oder das Wegschleppen der Menschen, das erscheint dem Göttergeliebten gewiß schmerzlich und bedauerlich; (16) Sep. I Dh *ripaṭipādayamīne hi*¹⁾ *etaṃ nathi svagasa āladhi no lājāladhi*; die Stelle entspricht der unter 12 aus J angeführten; (17) Sep. I Dh²⁾ *sampaṭipajamīne cu etaṃ svagaṃ ālādhayisatha* 'wenn ihr aber dies befolgt, werdet ihr den Himmel gewinnen'. Auch das (18) *mīne* in Sep. I J Z. 9 muß, wie die Vergleichung mit dem Text von Dh zeigt, der Rest eines medialen Partizips sein, das dem *kalamtam* in der unter 6 angeführten Stelle entsprach. Endlich bin ich überzeugt, daß diese Konstruktion auch in (19) S 7 Ds vorliegt in *etaṃ eva me anuvekhamāne dhammathambhūni kaṭāni* 'indem ich dasselbe im Auge hatte, habe ich Gesetzessäulen errichtet'. Für die Annahme Bühlers (Beitr. S. 280), daß *anuvekhamāne* Fehler für *anuvekhamānena* sei, scheint mir kein genügender Grund vorzuliegen; *me* ist aus dem Verbande der Worte, zu denen es grammatisch gehört, herausgenommen und an die zweite Stelle des Satzes gerückt, wie in S 7 *etāye me aṭhāye dhammasāvanāni sāvāpitāni*.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß diese Konstruktion nur in Verbindung mit dem Partizip des Präsens vorkommt, um die Gleichzeitigkeit der Handlung mit der Handlung des Hauptsatzes auszudrücken. Das Partizip zeigt im Aktiv den Ausgang auf *-ntam*, im Medium den Ausgang auf *-māne*, *-mane* oder *-mīne*, einerlei ob es sich auf Singulare (2. 3—5. 9—16. 19) oder Plurale (1. 6—8. 17. 18) bezieht. Nur in einem Teil der Fälle (1—8. 17. 18) ist das Subjekt des Partizips mit dem grammatischen Subjekt des Hauptsatzes identisch. Ist das Subjekt des Partizips und das grammatische Subjekt des Hauptsatzes verschieden, so wird das Subjekt des Partizips im Nominativ hinzugefügt (9. 11. 13. 14) oder unbezeichnet gelassen (10. 12. 15. 16. 19). Das letztere ist selbst der Fall, wenn es nicht das unbestimmte 'man' ist (19). Bei *samtam* steht das Prädikat im Nominativ (1. 2). Daß in den unter 1—8; 17; 18 genannten Fällen das Partizip nicht etwa als Attribut des Subjektes oder einfach als Subjekt des Hauptsatzes zu fassen ist, scheint mir aus zwei Gründen hervorzugehen. Erstens müßte man diese Fälle von den formal ganz gleichartigen Fällen 9—16; 19 trennen und für beide verschiedene Erklärungen finden, was offenbar nicht angeht. Zweitens müßten dann die Formen auf *-ntam* und *-mane*, *-mīne* die regelrechten Nominative des Singulars wie des Plurals sein. Das

¹⁾ Senart und Bühler lesen *ripaṭipādayamīnchi*. Wenn man die Stelle mit der unter 12 angeführten Parallelstelle in J vergleicht und insbesondere mit der unter 17 angeführten Stelle, die das Gegenstück zu ihr bildet (*sampaṭipajamīne cu etaṃ*), so wird man wohl nicht mehr bezweifeln, daß *hi* hier Partikel ist.

²⁾ In J ist die Partizipialkonstruktion nicht erhalten.

Für die sprachwissenschaftliche Erklärung müssen wir von den medialen Formen ausgehen, die Nom. Sing. des Maskulinums, aber auch des Neutrums sein können, da in diesem Dialekt auch der Nom. Sing. des Neutrums unter dem Einfluß der maskulinen Stämme gewöhnlich die Endung *-e* zeigt. Nimmt man das letztere an, so müßte auch die Form auf *-ṃtaṃ* der Nom. Sing. des Neutrums sein. Das wäre an und für sich nicht unmöglich; man sieht aber nicht ein, warum sich, wenn die medialen Formen in dieser Konstruktion *-e* statt *-am* annahmen, die aktiven Formen dem Eindringen des *-e* widersetzt haben sollten, und die Verwendung des Neutrums wäre überhaupt nicht recht verständlich. Betrachtet man andererseits die mediale Form als Nom. Sing. des Maskulinums, so muß auch die Form auf *-ṃtaṃ* Maskulinum sein. Johansson¹⁾ hat sie als Kompromißbildung aufgefaßt, indem der thematische Nom. **kalamte* nach dem danebenstehenden **kalam* zu *kalamṃtaṃ* umgestaltet wurde. Ich halte diese Erklärung in der Hauptsache für richtig. Nur möchte ich wegen des vorher angeführten *mahamte* lieber annehmen, daß zunächst der Nom. **kalam* unter dem Einfluß der obliquen Kasus zu *kalamṃtaṃ* wurde. Diese Form hielt sich in der Partizipialkonstruktion, weil sie hier ihrem Bau nach nicht mehr verstanden wurde, während sie sonst wohl weiter unter dem Einfluß der maskulinen *a*-Stämme zu **kalamte* wurde. Wir können die Konstruktion daher als einen Nominativus absolutus bezeichnen, bei dem die Partizipialform, die ursprünglich nur für den Singular berechtigt war, erstarrte und auch für den Plural verwendet wurde.

Auch hier drängt sich wieder die Frage auf: ist der Nom. absol. auf die AMg. beschränkt oder auch in den anderen Dialekten zu Hause? Was zunächst die nordwestlichen Versionen betrifft, so zeigt M an allen Stellen die Formen auf *-ṃtaṃ* (auch *-taṃ*, *-ṃta* geschrieben): (2) F VIII *se derana priye Priyadraśi raja daśaraṣabhisite samṃtaṃ nikrami sambodhi*; (3) F XII *evam karataṃ atmapaśada badham vadhayati parapaśadasa pi ca upakaroti*; (4) F XII *tadañathaṃ karataṃ atmapaśada ca chaṇati parapaśadasa pi ca apakaroti*; (5) F XII *. . puna tatha karataṃ badhamṃtaram upahamti atmapaśada*; (9) F VI *taye athraye rivade nijhati va samṃta pariṣaye anamṃtaliyena paṭiveditariye me savratra sarva kala*; (11) F XI *se tatha karataṃ hidaloka ca kam aradhe hoti*²⁾. Sh hat ebenfalls fünfmal die Form auf *-ṃtaṃ* (auch *-ta*, *-taṃ* geschrieben), einmal die Form auf *-mani* (= *-mane*): (3) F XII *evam karataṃ atapraśaṃdam vadheti parapraśaṃdasa pi ca upakaroti*; (4) F XII *tadañatha karata ca* atapraśaṃdam chaṇati parapraśaṃdasa ca apakaroti*; (5) F XII *so ca puna tatha karamṃtaṃ*³⁾ *badhataram upahamti atapraśadam*; (9) F VI *taye athraye rivade va nijhati va samṃtaṃ pariṣaye*

¹⁾ Der dialekt der sogenannten Shāhbūzgarhi-redaktion, II, S. 40.

²⁾ Die Konstruktion des Hauptsatzes weicht hier von Sh ab. Die unter 15 angeführte Stelle fehlt leider in M bis auf kleine Bruchstücke.

³⁾ Die Worte sind verschiedentlich wiederholt mit der Variante *karatam*.

*anantariyena prativedatavo me saratra sarvaṃ kalam*¹⁾; (11) F XI *so tatha karantam ilokam ca aradheti*²⁾; (15) F XIII *avijitam hi vijinamāni ye tatra*³⁾ *vudho va* maraṇam va aparaho va janasa tam badham vedanīgamaṭam gurumatam ca devanam priyasa*. Einmal aber, in (2) F VIII, ist *saṃtam* durch *sato* ersetzt; so *devanam priyo Priyadrasi raja daśavaśblisito sato nikrami sabodhim*.^{*} Ich lege nach dem S. 286 Gesagten dieser Divergenz mehr Gewicht bei als allen Übereinstimmungen und sehe darin ein Anzeichen dafür, daß der nordwestliche Dialekt die Formen auf *-ṃtam* und damit offenbar die ganze Konstruktion nicht kannte; das *daśavaśblisito sato* läßt sich natürlich ohne weiteres als Attribut zu *raja* auffassen.

Das gleiche gilt für den westlichen Dialekt. In G ist die Form auf *-ṃtam* in jedem Falle beseitigt. Anstatt *saṃtam* finden wir hier *saṃto*, das Sk. *san* oder *santaḥ*⁴⁾ vertritt, anstatt *kalamtam karu, karuṃ, karoto, karāto*, in denen ich Vertreter von Sk. *kurvan* sehe⁵⁾; (2) F VIII *so devānam piyo Piyadasi rājū daśavaśblisito saṃto ayāya sambodhim*; (3) F XII *exam karuṃ ātpapīsaṃdam ca vadhaṇṇatī parapīsaṃdasa ca upakaroti*; (4) F XII *tadamaññathā karoto ātpapīsaṃdam ca chaṇṇatī parapīsaṃdasa ca pi apakaroti*; (5) F XII *so ca puna tatha karāto ātpapīsaṃdam bādhataram upahanāti*; (9) F VI *tāya athāya vivādo nijhatī va saṃto parisāyam ānantaram pativedatayvaṃ me saratra sarva kāle*; (11) F XI *so tathā karu ilokacasa āradhoti*. Wer die unter 2—5; 11 angeführten Stellen unbefangen und unbeeinflusst durch die übrigen Versionen prüft, wird daraus niemals auf das Vorhandensein einer absoluten Konstruktion schließen; das Partizipium läßt sich stets als Subjekt des Satzes oder als Attribut des Subjektes auffassen. In 10 aber liegt ein Nom. absol. vor, denn *vivādo nijhatī va saṃto* kann unmöglich das Subjekt zu dem neutralen *pativedatayvaṃ* bilden. Mir scheint es aber, daß bei diesem etwas komplizierteren Satz einfach die Kunst des Übersetzers gescheitert ist. Er hat sich begnügt, die ihm ganz fremde Form *saṃtam* durch *saṃto* zu ersetzen, im übrigen aber die Konstruktion des Satzes beibehalten, wie sie in der Vorlage stand. Zum Beweis, daß auch der westliche Dialekt den Nom. absol. kannte, scheint mir dies Beispiel nicht auszureichen.

¹⁾ Die Worte *taye — saratra* sind versehentlich wiederholt; die Partizipialkonstruktion lautet das zweite Mal *taye athaye vivade saṃtam nijhatī va pariṣaye*.

²⁾ Die Konstruktion des Hauptsatzes weicht von M ab.

³⁾ Bühler fälschlich *yetatra*.

⁴⁾ In F IV G findet sich *tiṣaṃto* = Sk. *tiṣṭhantaḥ*. Die Stelle (15) F XIII ist leider in G verstümmelt.

⁵⁾ Für *karuṃ* und *karu* ist das freilich nicht sicher, doch wird man die Formen kaum voneinander trennen können. Nach Franke, GN. 1895, S. 535, ist *karu* ein Nom. des Adj. *kara* 'machend', da nach Hem. IV, 331 im Apabhramśa der Nom. auf *-u* ausgehen kann. Meines Erachtens kann ein solches Durcheinanderwerfen örtlich oder zeitlich geschiedener Dialekte die Erkenntnis des Richtigen nur hindern.

In dem folgenden Satz der Inschrift, der den allgemeinen Grund angibt, warum Ásoka seine Lajjúkas unabhängig machte¹⁾, übersetzt Bühler *viyohāla* durch Amtsgeschäfte: 'For the following is desirable: — What? That there may be equity in official business and equity in the award of punishments.' Das Wort *viyohāla* begegnet in den Ásoka-Edikten noch einmal in Sep. I in dem Ausdruck *nagalaviyohālaka*. Ich hoffe später zeigen zu können, daß darunter nicht, wie man bisher angenommen hat, Beamte, die mit der Stadtverwaltung beauftragt sind, sondern die Stadtrichter zu verstehen sind, und auch in unserem Edikte kann *viyohāla* meines Erachtens nichts weiter bedeuten als was es im Sanskrit gewöhnlich bedeutet, 'Gerichtsverfahren'²⁾. Bühler ist, wie Beitr. S. 251, Note 6 zeigt, zu seiner Übersetzung hauptsächlich dadurch gekommen, daß er *abhihāla* als Steuerangelegenheiten faßte. Er hat dann die Übersetzung beibehalten, auch als er *abhihāla* anders verstand (Ep. Ind. II, 253, Note 26). Nimmt man *abhihāla* in dem Sinne, wie ich es oben vorgeschlagen, so stimmt die Bedeutung 'Gerichtsverfahren' dazu aufs beste.

Die größten Schwierigkeiten bereitet der letzte Absatz. Bühler übersetzt: 'And even so far goes my order: I have granted a respite of three days to prisoners on whom judgment has been passed and who have been condemned to death. Their relatives will make some (of them) meditate deeply (and) in order to save the lives of those (men) or in order to make (the condemned) who is to be executed, meditate deeply, they will give gifts with a view to the next world or will perform fasts. For my wish is that they (the condemned) even during their imprisonment may thus gain bliss in the next world; and various religious practices, self-restraint and liberality, will grow among the people.' Bühlers Übersetzung bedeutet unzweifelhaft, insbesondere was die Wörter *nātikā va kāni* betrifft, einen Fortschritt gegenüber den Versuchen seiner Vorgänger³⁾; eine Reihe von Bedenken lassen sich aber auch gegen sie geltend machen. Erstens will ich nicht geradezu bestreiten, daß *nijhapayati* die Bedeutung 'bereuen machen' annehmen könnte, denn darauf läuft das Bühlersche 'bewegen in sich zu gehen', 'to make meditate deeply' hinaus, und in seinen Erläuterungen (Beitr. S. 252) spricht Bühler selbst von 'aufrichtiger Reue'⁴⁾. Es läßt sich aber zeigen, daß das Verbum in den Ásoka-Edikten sonst niemals diese Bedeutung hat. Zweitens: wie können die Verwandten durch

¹⁾ V. A. Smith, *Asoka*², S. 186, will den Satz vielmehr als Begründung des Folgenden fassen. Bei dem klaren Wortlaut des Textes verstehe ich nicht, wie das möglich sein sollte.

²⁾ Im juristischen Sinne haben es auch Kern (recht) und Senart (*poursuivre les poursuites*) verstanden.

³⁾ Ich gehe auf die älteren Übersetzungen nicht ein, weil ich sie durch Bühlers Bemerkungen für erledigt halte.

⁴⁾ In der englischen Übersetzung (Ep. Ind. II, S. 256) steht allerdings nur noch: 'that at least the hearts of those who must die, will be softened and turn heavenward'.

Gaben oder Fasten das Leben der Verurteilten retten? Daß bei dem Ausdruck *dānam* nicht etwa an Bestechungen zu denken ist, hat Bühler selbst bemerkt. Er meint, daß die Verwandten Schenkungen machen oder fasten. 'indem sie hoffen, daß das Leben des Verurteilten durch eine göttliche Fügung zur Belohnung ihres Dharmamaṅgala¹⁾ gerettet werden möge'. Aber dieser Gedanke an das Eingreifen einer höheren Macht ist doch sehr weit hergeholt und jedenfalls aus den Worten des Textes ohne weiteres nicht zu entnehmen. Und ganz unverständlich bleibt so, warum die Gaben ausdrücklich *pālatikam* 'auf das Heil im Jenseits bezüglich' genannt werden. Wenn sie den Zweck haben sollten, das Leben der Verurteilten zu retten, so würden sie doch gerade umgekehrt *hidatika*, 'für das Heil auf Erden bestimmt' sein. Auch ist wohl zu beachten, daß Bühler bei seiner Interpretation genötigt ist, ein 'and' einzuschieben; solche Einschübe verraten fast stets, daß die Konstruktion nicht richtig verstanden ist. Dazu kommen grammatische Schwierigkeiten. Der Singular *nāsaṃtaṃ* ist zum mindesten hart, da sonst, sowohl vorher wie nachher, von den Verurteilten stets im Plural gesprochen wird. Auch muß das Part. Präs. hier in der Bedeutung des Futurums genommen werden. Unberücksichtigt bleibt ferner die Lesart *nijhapayitā* in Ds und A, die dem *nijhapayitave* in La Ln gegenübersteht. Bühler erklärt allerdings das *-tā* von *nijhapayitā* als Zusammenziehung von *-tāya*, allein in der Ardhamāgadhī der Aśoka-Inschriften kommt diese Kontraktion sonst nicht vor²⁾, und vor allem lassen sich in diesem Dialekt keine Infinitive auf *-tāya* nachweisen; der Infinitiv lautet vielmehr stets auf *-tave* aus. Und endlich erhebt sich doch auch die Frage: Was hat denn diese Bestimmung über den dreitägigen Aufschub der Todesstrafe überhaupt mit den Amtspflichten der Lajjūkas zu tun, mit denen sich der vorhergehende Abschnitt beschäftigt?

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung vorschlagen. Die beiden *vā* hinter *nātikā* und *nāsaṃtaṃ* zeigen deutlich, daß hier zwei Sätze gegenübergestellt sind: *nātikā va kāni nijhapayisaṃti jīvitāye tānaṃ* und *nāsaṃtaṃ vā nijhapayitā dānaṃ dāhaṃti pālatikam upavāsaṃ va kachaṃti*. Es gilt zunächst den Sinn von *nijhapayati* festzustellen. Bühler glaubte, seine Auffassung des Wortes werde durch den Gebrauch von *nijhati* in S 7 Ds gerechtfertigt. Hier steht: *munisānaṃ cu yā iyaṃ dhammavaḍḍhi va-*

¹⁾ In der englischen Übersetzung fehlen diese Worte. Vielleicht hat also Bühler das Mißliche seiner Begründung selbst eingesehen, ohne freilich irgendeine andere zu geben.

²⁾ Daß *etadathā* in S 7 nicht Sk. *etadarthāya* entspricht, sondern Sk. *etadyathā*, hat Michelson richtig erkannt, IF. XXIII, S. 248. In G findet sich einmal (F XII, Z. 8f.) *etāya athā* gegenüber *etāya athāya* in F IV, V usw. Ich halte es für einen Schreibfehler; das *ya* ist vor dem folgenden *ya* von *yvāpatā* ausgelassen. Für unseren Dialekt kann es natürlich auf keinen Fall etwas beweisen und ebensowenig die von Bühler aus dem Pali angeführten Formen.

dhītā durehi yera ākālehi dhammaniyamena ca nijhatiyā ca[.] Tata cu laṭṭe dhammaniyame nijhatiyā va bhuye[.] Dhammaniyame cu kho esa ye me iyaṃ kaṭe imāni ca imāni [ca] jātāni avadhiyāni amnāni pi cu bahuk(āni) dhammaniyamāni yāni me kaṭāni[.] Nijhatiyā va cu bhuye munisānaṃ dhammaradhi vadhitā avihimsāye bhutānaṃ anālambhāye pānānaṃ,* was nach Bühler bedeutet: 'But men have grown this growth of the sacred law¹⁾ in two ways, (viz.) through restrictive religious rules and through deep meditation. But among these two the restrictive religious rules are something small, more (is worked) by deep meditation. But the restrictive religious rules, indeed, are these, that I have ordered various kinds of creatures to be exempt from slaughter; but there are also numerous other restrictive religious rules which I have imposed. But by deep meditation the growth of the sacred law has been increased more among men, so that they do not injure created beings, so that they do not slaughter living creatures.' Bühler bemerkt (Beitr. S. 282; Ep. Ind. II, 274), daß dem *nijhati* im Sanskrit *nididhyāsanā* der Bedeutung nach genau entspreche. Ich kann die Gleichsetzung der beiden Ausdrücke nicht als berechtigt ansehen. *Nididhyāsanā* gehört zum Desiderativstamm, *nijhati* aus **nidhyapli* zum Kausativstamm. Das erstere ist eigentlich 'das Verlangen nachzudenken', dann 'Nachdenken' überhaupt; *nijhati* kann nur 'das Veranlassen nachzudenken' sein. Wie der *niyama*, das Verbot, vom König ausgeht (*ye me iyaṃ kaṭe*), so geht auch die *nijhati* von ihm aus; er veranlaßt die Leute nachzudenken, natürlich in diesem Falle, über das Verbot, gewisse Tiere zu töten usw.; daher führt die *nijhati* zur Nichtverletzung der Wesen, zur Nichttötung des Lebendigen. Der *niyama* erstreckt sich auf bestimmte Tiere, die *nijhati* bewirkt, daß sich das Prinzip der Ahimsā überhaupt im Volke verbreitet. Die Übersetzung ist also richtig, wenn anstatt 'Meditation' jedesmal 'die Anregung zum Nachdenken darüber' eingesetzt wird²⁾. Der Begriff der Reue fehlt hier vollständig.

Das Wort erscheint noch einmal in F VI. Ich zitiere die Stelle nach Dh: *aṃ pi ca kicchi mukhate ānapayāmi dāpakam vā sāvakam vā e vā mahāmātchi atiyāyike ālopite hoti tasi aṭhasi vivāde va nijhatī vā saṃtaṃ palisāyī ānantaṭṭiyam paṭivedetariye me ti savata savam kalam heram me anusant-* 'wenn ich etwas mündlich befehle, was sich auf Schenkungen oder Bekanntmachungen bezieht, oder wenn etwas als dringlich den Mahāmātras übertragen ist, — wenn [dann] über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder eine *nijhati* in der Pariṣad stattfindet, so ist mir un-

¹⁾ Die Übersetzung ist falsch. Der Kartṭi ist nicht *munisā*, sondern der König. Es muß also heißen: Die Gesetzesförderung ist [von mir] auf zwei Weisen für die Menschen gefordert worden.

²⁾ Senart sagt zuerst (Inscr. II, S. 94) richtig 'l'action d'appeler l'attention', verweist aber den Begriff dadurch, daß er gleich hinzufügt 'la réflexion' und später (S. 98) übersetzt 'les sentiments qu'on leur sait inspirer', 'l'inspiration intérieure', 'le changement des sentiments personnels'. Entsprechend Ind. Ant. XVIII, S. 261

verzüglich darüber Vortrag zu halten, an jedem Ort und zu jeder Zeit; so lautet mein Befehl'. Bühler übersetzt *nijhati* auch Ep. Ind. II, S. 468, und Buddh. Stupas of Amaravati usw., S. 123¹⁾, noch mit 'fraud'. Das ist selbstverständlich unmöglich. Diese Übersetzung hat auch nur darin ihren Grund, daß man früher (so noch Beitr. S. 43) *nikati* für *nijhati* las; Bühler hat einfach vergessen, die Übersetzung nach dem neuen Text zu verbessern. *Nijhati* kann auch hier nur 'das Veranlassen zu bedenken' bedeuten; wir können es etwa durch 'Antrag auf nochmalige Erwägung' wiedergeben. Auch hier wieder liegt der Begriff der Reue ganz fern.

In F XIII findet sich *anunijhapeti* in einer Stelle, die vollständig nur in Sh, zum größeren Teil aber auch in M erhalten ist, während G nur kleinere Bruchstücke und K nur die beiden letzten Silben bietet. Sie lautet: Sh *ga pi ca atari deranam priyasa vijite bhōti ta pi anuncti anunijhapeti*[,] *aratape pi ca prabhare deranam priyasa rucati teṣaḥ*[,] *kiti aratrapeyu na ca harṇeyasa*; M *ga pi ca atari deranam priyasa vijitasi hōti ta pi anunayati anunijhapayeti*[,] *aratape pi ca prabhare deranam priyasa rucati teṣaṃ* . . ; G *gā ca pi atariyo derānam piyasa pijite pāti*²⁾ . . . *cate teṣaṃ derānam jāyasa*³⁾ . . ; K . . . *neyu*. Bühler überträgt das: 'Even on the inhabitants of the forests, found in the empire of the Beloved of the gods, he takes compassion, if he is told that he should destroy them successively, — and the Beloved of the gods possesses power to torment them. Unto them it is said — what? 'Let them shun doing evil, and they shall not be killed.' *Anuncti*, *anunayati* ist mit 'bemitteilen' übersetzt⁴⁾, eine Bedeutung, die bisher nirgends nachgewiesen ist und nach der Grundbedeutung des Wortes geradezu als ausgeschlossen bezeichnet werden kann. *Anunayati* heißt stets nur 'jemanden freundlich zureden, um ihn günstig zu stimmen oder zu versöhnen', und etwas anderes kann es natürlich, wie Senart, JRAS. 1900, S. 339, gesehen hat, auch hier nicht bedeuten. Das Wort *anunijhapeti* in Sh faßt Bühler als *anunihkṣapayed iti*, wozu er ein *ukte sati* ergänzt (Beitr. S. 198). Mir erscheint schon diese Ergänzung unmöglich; wenigstens müßte aber doch dann vor dem *ti* die zweite Person und nicht die dritte stehen. Den Beweis für die Richtigkeit seiner Erklärung sah Bühler in der Form *anunijhapayeti* in M (Beitr. S. 226). Ich kann nur sagen, daß die Form, wenn sie wirklich dastehen sollte, Schreibfehler für *anunijhapayati* ist;* wie dem *anuncti* von Sh in M *anunayati* gegenübersteht, so dem *anunijhapeti* von Sh in M *anunijhapayati*. Ich bezweifle ferner, daß *ḷṣā* in Verbindung mit *nis* gebraucht wurde; in S 5 steht das Simplex Ds Dm

¹⁾ Übersetzung des Textes von Sh und Dh. Im Text steht richtig *nijhati* in K Sh M, *nijhātī* in Dh G.

²⁾ Lies *hōti*.

³⁾ Die letzten Wörter stehen auf dem später gefundenen Bruchstück, JRAS. 1900, S. 337.

⁴⁾ Vgl. auch Beitr. S. 226.

jhāpetaviye. La Ln *jhāpayitaviye*. Zu dem ganzen Gedanken, daß hier eine Form von *ksā* 'verbrennen' vorliege, hat offenbar das Wort *aṭarī*, 'die Wälder' anstatt 'die Waldbewohner', Veranlassung gegeben, wenn auch Bühler die direkte Übersetzung durch 'Wälder' ablehnt. Daß *aṭarī* ganz allgemein im Sinne von Waldbewohner verwendet wurde, zeigt jetzt auch das Kauṭīlīyaśāstra, z. B. S. 49. Senart a. a. O. leitet daher mit Recht *anunijhapeti* von *anunidhyai* ab und übersetzt, unter Berufung auf Milindap. 210, 1; 8: 'he tries to bring them back to good ways'. Ich würde es vorziehen, wörtlich zu übersetzen: 'er veranlaßt sie nachzudenken'. Worüber sie nachdenken sollen, geht aus dem folgenden Satz hervor. Daß Bühlers Auffassung dieses Satzes durch die Stellung des *[ru]cate tsaṃ* in G hinfällig gemacht wird, hat schon Senart bemerkt; er selbst übersetzt: 'and they are told that even the might of Devanampriya is based on repentance.' Formell läßt sich dagegen nichts einwenden; *anutape* kann im nordwestlichen Dialekt Lok. Sing. sein, und in K, wo wir die Entscheidung über die Form erwarten dürften, ist die Stelle nicht erhalten. Ich muß aber gestehen, daß ich den Worten so keinen Sinn abgewinnen kann, und ich sehe keinen Grund, warum *anutape* nicht als Nom. Sing. gefaßt werden sollte: 'Die Reue, aber auch die Macht des Göttergeliebten wird ihnen verkündet.' Die Verkündigung der Reue entspricht dem *anunaya*, die Verkündigung der Macht dem *anunidhyāpana* des Königs. Die nächsten Worte können nicht den Inhalt der Verkündigung weiter ausführen, da dann die zweite Person anstatt der dritten gebraucht sein müßte, sondern können nur den Zweck der Verkündigung angeben. Das hat schon Senart richtig erkannt; Anstoß nehme ich nur an seiner Auffassung von *avatrapeyu*, als 'let them repent (of their crimes)', wofür sich weder im Sanskrit noch im Pali Beispiele finden dürften. Ich übersetze die ganze Stelle: 'Und auch die Waldbewohner, die in dem Reiche des Göttergeliebten sind, auch die behandelt er freundlich und bringt sie zum Nachdenken. Die Reue, aber auch die Macht des Göttergeliebten wird ihnen verkündet, damit sie sich der Zurückhaltung befleißigen und nicht getötet werden.'

Endlich findet sich eine Form von *nijhapayati* noch in Sep. I J: *amṇa ne nijhapetaviye*, wofür Dh *amṇaṃ ne dekhata* bietet. Nach Senart, Ind. Ant. XIX, S. 96, bedeutet das 'ye must call attention to my orders', nach Bühler, Beitr. S. 139, 'so ist mein Befehl im Sinne zu behalten'. Vom grammatischen Standpunkt aus ist Senarts Übersetzung entschieden die bessere; ich halte sie aus anderen Gründen trotzdem für nicht richtig. Die Erklärung der Stelle würde aber ein Eingehen auf das ganze Edikt notwendig machen, das meines Erachtens in wesentlichen Punkten bisher mißverstanden ist, und ich beschränke mich daher darauf, festzustellen, daß auch nach Bühler *nijhapayati* hier nicht die Bedeutung 'bereuen machen' hat.

Nach alledem können wir, wie ich meine, auch an unserer Stelle *nijhapayisanti* nur übersetzen 'sie werden bedenken machen' und den ganzen

Satz, je nachdem man *kāni* als Apposition zu *nātikū* oder als Objekt faßt¹⁾, wörtlich: 'entweder werden die Verwandten, [wenn] solche [vorhanden sind], bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser' oder 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser'. Ich ziehe die erste Auffassung vor; bei der zweiten würden natürlich die Lajjūkas unter dem *kāni* zu verstehen sein. Dem Sinne nach ist aber kein Unterschied vorhanden, denn die Stelle, wo die Verwandten ihre Vorstellungen machen, sind unzweifelhaft die Lajjūkas, in deren Händen die Entscheidung über Leben und Tod der Verurteilten ruht. So fällt die Annahme fort, daß die Verurteilten infolge ihrer Reue in übernatürlicher Weise durch eine göttliche Macht von dem drohenden Tode errettet werden könnten, und so wird nun auch der Zusammenhang klar, der zwischen der Bestimmung über den dreitägigen Aufschub und den Lajjūkas besteht.

Daß dem *nijjhāpayati* die Bedeutung 'die Begnadigung erwirken', auf die wir so geführt werden, tatsächlich zukommt, wird durch Gāthās 13 und 15 des Ayogharajāṭaka (510) bestätigt:

*yakkhe piṣāce athavāpi pte
 kappi te te nijjhapanam karonti |
 na maccuno nijjhapanam karonti
 tam me mati hoti carāmi dhammam ||
 ajjirūdhakā dūsakā heṭhakā ca
 lakkhanti te rājino nijjhāpetum |
 na maccuno nijjhapanam karonti
 tam me mati hoti carāmi dhammam ||*

'Bei Yakṣas, Piṣācas oder auch Pretas, selbst wenn sie erzürnt sind, können sie Begnadigung erwirken: nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode; daher ist mein Entschluß: ich lebe nach dem Dharma.'

'Verbrecher, Schädiger und Verletzer sind imstande, bei den Königen Begnadigung zu erwirken: nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode; daher ist mein Entschluß: ich lebe nach dem Dharma.'

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, wie genau insbesondere die zweite Gāthā zu unserer Stelle stimmt. Der Kommentar erklärt *nijjhapanam karonti* in der ersten Gāthā durch *balikammavasena khamāpentī pasādentī*, *nijjhāpetum* in der zweiten durch *sakkhīhi attano niraparādhābhāvaṃ pakāsetvā pasādetvā*²⁾.

¹⁾ Siehe oben S. 283.

²⁾ Die neue Auffassung von *nijjhāpayisanti* legt die Frage nahe, ob nicht auch etwa die Worte *jīvitāye tānaṃ* ganz anders zu verstehen seien, und zwar *tānaṃ* als Äquivalent von Sk. *trāṇam* und *jīvitāye* entweder als Dat. Sing. von *jīvita* oder Gen. Sing. von **jīvītā*. Dafür scheint zu sprechen, daß der Gen. Plur. des Pronomens in demselben Edikt (Ds Z. 3) in allen Versionen, soweit die Stelle erhalten ist, in der Form *tesaṃ* erscheint; vgl. ferner *tesa* Sep. II, Dh Z. 8. 10; *tesaṃ* Sep. II, J Z. 12; *teṣaṃ* F XIII K Z. 37. Allein in F XIII K Z. 38 findet sich zweimal auch *tānaṃ* (*c tānaṃ; tānaṃ eva*), was nach den anderen Versionen nur Sk. *teṣāṃ* entsprechen kann,

In den folgenden Worten *nāsaṃtaṃ vā nijhapayitā* oder *nāsaṃtaṃ vā nijhapayitare* liegt meines Erachtens wieder die absolute Partizipialkonstruktion vor, die ich oben ausführlich besprochen habe. *Nāsaṃtaṃ* ist grammatisch in *nā* und *saṃtaṃ* zu zerlegen; die Worte müssen aber eng zusammengehören und gewissermaßen einen Begriff bilden, da sonst das *vā* zwischen ihnen eingeschoben sein müßte. *Nāsaṃtaṃ* ist das Partizip zu *nathi*. Die Länge des Auslautes von *nā* erklärt sich offenbar daraus, daß der Ton auf dem Wort ruhte; daher steht das lange *ā* auch in La Ln, die sonst die Verlängerung des auslautenden Vokales nicht zeigen¹⁾. Die vollere Form *no*, die sonst überaus häufig ist, wurde in dieser Verbindung wahrscheinlich deshalb nicht angewendet, weil 'es gibt nicht' stets *nathi*, niemals **nothi* heißt²⁾.

Nijhapayitā ist der Nom. Sing. des Nomen agentis, der auch noch in den späteren Prakrits stets auf *-ā* ausgeht³⁾, *nijhapayitare* natürlich der Infinitiv. Die beiden Formen sind also grammatisch ganz verschieden zu beurteilen; dem Sinne nach war es natürlich gleich, ob man sagte 'wenn keiner da ist, der bedenken macht' oder 'wenn niemand da ist, um bedenken zu machen⁴⁾'. Als Übersetzung des ganzen Satzes ergibt sich also: 'entweder werden die Verwandten, [wenn] solche [da sind], die Begnadigung

obwohl *tesaṃ* unmittelbar vorhergeht. Ein Femininum *jīvitā* ist ferner ebenso unwahrscheinlich wie die Verbindung *jīvitāye tānaṃ*, 'das Schützen zum Zwecke des Lebens'. Ich glaube daher nicht, daß wir diese Worte anders erklären dürfen als es bisher geschehen.

¹⁾ Siehe die Zusammenstellungen bei Michelson a. a. O. S. 242ff.

²⁾ Belege für *nathi* bieten F II, VI, VII, XI, XIII u. a. Man beachte besonders Sep. I, Dh Z. 15: *vipaṭipādayamīne hi etaṃ nathi svagasa āladhi no lājāladhi*; J Z. 8: *vipaṭipādayamītaṃ no svagāladhi no lājā[la*]dhi*. *Nā* findet sich in K F I, IV.

³⁾ Ich bin überzeugt, daß auch *apahaṭā* im S 6 Ds (La Ln *apahaṭa*) ein solcher Nominativ ist, wie schon Kern, Jaartell. S. 93 angenommen hat. Bühler, Beitr. S. 273; Ep. Ind. II, S. 268, erklärte es als **apahṛtvā*; Senart, Inscr. II, S. 71; Ind. Ant. XVIII, S. 107, führte es auf *apahṛtya* zurück, hielt aber auch die Ableitung von *apahṛtvā* für möglich. Das letztere ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, weil die Alt-Ardhamāgadhī das Absolutivum auf *-tvā* überhaupt nicht kennt, sondern *-tu* anstatt *tvā* verwendet; vgl. *nisijitu* S 4; *sutu* S 7 *anusāsitu* Sep. II; *kaṭu* Sep. II; *veditu* Sep. II; *dasajitu* F IV Dh J K; *cīṭhitu* F IV Dh K; *patitiditu* F X K; *palitijitu* Dh; *-litijitu* J. Dazu kommt einmal im Calc. Bairāt-Edikte, wie Hultzsch, JRAS. 1909, S. 727f., gezeigt hat, ein Absolutivum auf *-tūnaṃ*: *abhivādetūnaṃ*. In Sh und M sind die Formen auf *-tu* teils übernommen, teils durch die dem Dialekt eigentümlichen Formen auf *-ti* ersetzt: Sh *draṣajitu*, M *draṣeti*; Sh *tistiti*, M *tistitu*; Sh *paritijitu*, M *pariti . . tu*. In G dagegen sind zweimal dafür die Absolutivformen auf *-tpā* eingesetzt: *dasajitpā*, *paricajitpā*; für *cīṭhitu* wird das Partizip *tistamto* gebraucht. Auch in diesem Falle handelt es sich offenbar um einen charakteristischen Unterschied zwischen östlichem und westlichem Dialekt. Aber auch die Herleitung des *apahaṭā* aus *apahṛtya* ist ganz unwahrscheinlich, zumal da im Calc. Bairāt-Edikt *adhigicya*, aus *adhikṛtya*, erscheint.

⁴⁾ Man beachte, daß das Subjekt in dieser Konstruktion oft fortgelassen wird, wenn es aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzen ist; siehe oben S. 298. Man kann natürlich auch übersetzen: 'Wenn es nicht möglich ist, bedenken zu machen'.

erwirken, um das Leben jener [Leute zu retten], oder wenn niemand da ist, die Begnadigung zu erwirken, so werden sie Gaben geben, die das Heil im Jenseits fördern, oder sich Fasten unterziehen'. Das Subjekt in dem letzten Teil sind natürlich die Verurteilten; die Ergänzung ist ganz ungezwungen, da ja das Fortgelten des Subjektes des ersten Satzes durch die Worte *nāsaṃtaṃ vā nijhapayitā* aufgehoben ist. Geradezu gefordert wird diese Ergänzung durch den sich anschließenden Satz: 'denn es ist mein Wunsch, daß sie auf diese Weise *niludhasi pi kālasi* das Heil im Jenseits erringen mögen.' Das kann sich natürlich nur auf die Verurteilten beziehen; diese müßten hier aber doch ausdrücklich genannt sein, wenn vorher gar nicht von ihnen, sondern von den Verwandten die Rede war. Bezieht sich das Schenken und Fasten auf die Verurteilten, deren Schicksal besiegelt ist, so fallen auch die oben berührten Schwierigkeiten fort, die der Ausdruck *pālatikaṃ* bereitet. Bühler hat allerdings gegen die Auffassung, die die frommen Werke den Verurteilten zuschreibt, eingewendet, daß ein zum Tode verurteilter Verbrecher überhaupt keine Schenkungen machen könne, da seine Habe konfisziert werde. Allein erstens muß Bühler selbst zugestehen, daß das geschriebene indische Recht keineswegs immer die Konfiskation des Vermögens als mit der Todesstrafe verbunden erwähne. Wir sind also schließlich gar nicht sicher, ob dieser Rechtssatz zu Aśokas Zeit Anwendung fand. Zweitens aber darf nicht übersehen werden, daß Aśoka nur von *dānaṃ pālatikaṃ* spricht. Stiftungen zu verhindern, die für religiöse Zwecke bestimmt waren oder der sozialen Fürsorge dienten, lag aber sicherlich nicht in der Absicht des Herrschers, der wieder und wieder Mildtätigkeit als einen Hauptbestandteil seines Dharma bezeichnet, und wir dürfen daher ohne weiteres annehmen, daß solche Schenkungen gestattet waren, selbst wenn im übrigen der Grundsatz der Vermögenskonfiskation bestanden haben sollte. Bühler will weiter einen Gegensatz zwischen den mit *ichā hi me* und *janasa ca* beginnenden Sätzen konstruieren: die Verurteilten sollen sich den Himmel gewinnen, und im Volke werden sich fromme Bräuche mehren. Daraus folgert er, daß das *dānaṃ dāhaṃti* und *upavāsaṃ kachaṃti* auf die Verwandten gehe. Mir scheint es nicht, daß hier eine Gegenüberstellung irgendwie beabsichtigt ist. Der König gibt zunächst den Grund für seine Maßregel an: 'denn es ist mein Wunsch, daß [die Verurteilten] das Heil im Jenseits erringen'. Daran knüpft er die Bemerkung, daß das Verfahren auch weitere Vorteile besitze, da es die Zahl der guten Werke vergrößere¹⁾: 'und mannigfache fromme Bräuche, Selbstbezühmung und Gabenverteilung mehren sich im Volke.'

Übergangen habe ich noch die drei Worte *niludhasi pi kālasi*. Kern las dafür, ebenso wie Burnouf, *niludhasāpi kālasi* 'zelfs in den tijd der gevangenschap'. Daß jede Änderung des Textes ausgeschlossen ist, ist

¹⁾ Das Präsens *vaḍhati* zeigt, daß der letzte Satz nicht von *ichā hi me* abhängt, wie Kern und Senart annehmen.

jetzt wohl selbstverständlich. Senart sah in *kālasī* den Lokativ eines *kāla*, das er dem femininen Sk. *kārā* gleichsetzte: 'même dans un cachot fermé.' Der Geschlechtswechsel läßt sich nicht beweisen, wäre aber vielleicht nicht undenkbar. Ausgeschlossen aber erscheint es mir, daß der König hier ausdrücklich von einem 'geschlossenen' Gefängnis, in dem sich die Verurteilten befinden, sprechen sollte. Senart hat das selbst gefühlt und das 'même dans un cachot fermé' weiter in ein 'même enfermés dans un cachot' verwandelt, wogegen sich nur das eine einwenden läßt, daß es nicht im Text steht. Bühler gibt den Ausdruck durch *niruddhe 'pi kāle* wieder, das für *nirōdhakāle 'pi*, 'even during their imprisonment', stehen soll. Er vergleicht damit Konstruktionen im Pali wie *micchācāraṃ* oder *anācāraṃ ciṇṇadivase* (Jāt. I, 300). Diese Konstruktionen sind jedem Pali-Kenner vertraut, aber sie decken sich durchaus nicht mit der hier vorliegenden Konstruktion, der vielmehr im Pali **anācāraṃ ciṇṇe divase* entsprechen würde, eine Ausdrucksweise, die, soweit mir bekannt, niemals im Pali erscheint. Ich halte daher die Übersetzung 'zur Zeit ihrer Gefangenschaft' für gänzlich unmöglich. Nun hat *nirujjhati* im Pali gewöhnlich die Bedeutung 'aufhören, hinschwinden, vernichtet werden'; z. B. Saṃyuttan. I, 6, 2, 5, 6 *aniccā vata saṅkhārā uppāḍavayadhammino uppaḍḍitvā nirujjhanṭi*; Jāt. 485, 1 (von einem Sterbenden) *vijahāmi jīvitam pāṇā me Cande nirujjhanṭi* usw.¹⁾. Man könnte daher auf den Gedanken kommen, *nirudhasi pi kālasī* heiße soviel wie 'wenn auch ihre Zeit um ist', 'angesichts des Todes'. Allein erstens muß es doch als sehr zweifelhaft gelten, ob *kāla* ohne weiteren Zusatz die 'Lebenszeit' bezeichnen kann²⁾, zweitens würde der Ausdruck, genau genommen, doch auch bedeuten 'selbst wenn sie tot sind', und drittens ist es mir überhaupt nicht sicher, ob dieser Dialekt den Lok. absol. kannte³⁾. Ich ziehe es daher vor, zu übersetzen 'auch in beschränkter Zeit'. Mir scheint diese Auffassung mit der Grundbedeutung von *nirudh* wohl vereinbar zu sein, wenn ich auch einen Beleg für die Verbindung des Verbums mit *kāla* nicht beibringen kann.

Durch die neuen Interpretationen wird, wie mir scheint, auch das Bild, das wir uns von dem Lajjūkas machen müssen, den früheren Auffassungen gegenüber ein wenig verändert. Es sind hohe Provinzialbeamte, die 'über viele hunderttausend Seelen' gebieten (S 4, 7). Nach F III scheint es, daß der Prādesika ihnen im Rang gleich stand. Sie stehen direkt unter dem König und haben nur von ihm Befehle zu empfangen und von den Beamten, 'die des Königs Willen kennen' (S 4). Im übrigen haben sie unbeschränktes Recht, Strafen zu verhängen oder zu begnadigen, sogar in Fällen, wo es sich um Kapitalverbrechen handelt (S 4). Neben diesen

¹⁾ Die Bedeutung ist, wenn auch seltener, auch im Sk. belegt.

²⁾ Die häufige Bedeutung Tod zeigt, daß sich die Bedeutungs-entwicklung gerade in umgekehrter Richtung vollzog.

³⁾ F XIII K *lollheṣu Kaliggeṣu* ist durchaus kein sicheres Beispiel dafür.

richterlichen Funktionen haben sie die Aufgabe, für die Verbreitung des Dharma des Königs zu sorgen (S 4, 7; F III). Das letztere geschieht insbesondere auf den Inspektionsreisen, die alle fünf Jahre wiederholt werden (F III). Die Unterbeamten, die sie bei diesem Geschäft unterstützen, scheinen die Dharmayuktas zu sein (S 4, 7). Nach Bühler lag ihnen außerdem noch die Eintreibung der Steuern ob. Eine solche Verbindung administrativer und richterlicher Funktionen ist an und für sich in Indien nichts Unerhörtes. Unter den Peshwās waren Verwaltungsbeamte, der Pāṭil, der Māmlatdār und der Sarsubhedār, mit der Rechtsprechung in Zivil- und Kriminalsachen betraut; gegen ihre Entscheidungen konnte an den Peshwā oder seinen Minister appelliert werden. Später wurde dem Māmlatdār und dem Sarsubhedār auch die Entscheidung über Leben und Tod verliehen; sie hatten das Recht, Rebellen und Straßenräuber zu hängen, ohne erst die Entscheidung einer höheren Stelle abzuwarten¹⁾. Genau so könnte es mit Aśokas Lajjūkas gewesen sein. Allein ich möchte doch darauf hinweisen, daß die Inschriften selbst nichts enthalten, was auf eine administrative Tätigkeit der Lajjūkas schließen läßt. Wenn es in F III heißt, daß sie alle fünf Jahre ausziehen sollen, um den Dharma zu verkünden, 'wie auch um die anderen Geschäfte zu betreiben', so braucht unter den letzteren nicht, wie Bühler, Beitr. S. 21, meint, das *udgrāhaṇa* verstanden zu werden, das Einsammeln von Tributen und anderen königlichen Einkünften in renitenten oder entlegenen Distrikten. Der Ausdruck kann sich ebensogut auf die richterliche Tätigkeit beziehen, die in unserem Edikt besprochen wird. Die etymologische Herleitung von *rājūka* oder *lajūka* aus *rajjugāhaka* kann natürlich für die Frage gar nichts entscheiden. Nach dem, was sich aus den Inschriften ermitteln läßt, können wir die Lajjūkas nur als hohe richterliche Beamte bezeichnen.

Zum Schluß gebe ich eine Übersetzung des Ediktes.

'Der göttergeliebte König Priyadarsin spricht so: Als ich sechsundzwanzig Jahre gesalbt war, habe ich diesen Gesetzeserlaß schreiben lassen. Meine Lajjūkas sind über das Volk gesetzt, über viele Hunderttausende von Leben.* Denen habe ich verliehen, daß sie selbständig Belohnungen und Strafen verhängen, damit die Lajjūkas voll Vertrauen und ohne Furcht ihre Geschäfte besorgen, den Bewohnern der Provinzen Heil und Freude bringen und ihnen Wohlwollen erzeugen. Sie werden verstehen, Leid und Freude zu bereiten, und sie werden durch die Dharmayuktas die Bewohner der Provinzen vermahnend, auf daß sie das Heil im Diesseits und im Jenseits erringen. Auch die Lajjūkas müssen mir gehorchen. Auch den Beamten, die meinen Willen kennen, werden sie gehorchen, und auch von denen werden einige vermahnend, sodaß die Lajjūkas imstande sein werden, mich zufriedenzustellen. Denn gleichwie einer, wenn er sein Kind einer verständigen Amme übergeben hat, vertrauensvoll ist: 'die verständige

¹⁾ Nach Bombay Gazetteer, Vol. XVI, S. 304f.

Amme wird imstande sein, meines Kindes gut zu warten', ebenso habe ich die Lajjūkas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit jene ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung ihre Geschäfte besorgen, darum habe ich den Lajjūkas verliehen, daß sie selbständig Belohnungen und Strafen verhängen. Denn das ist zu wünschen, daß Unparteilichkeit in der Prozeßführung herrsche und Unparteilichkeit in den Strafen. Und so weit geht mein Befehl. Den im Gefängnis sitzenden Leuten, über deren Strafe entschieden ist und denen der Tod zuerkannt ist, habe ich drei Tage Aufschub gewährt. Entweder werden ihre Verwandten, wenn solche vorhanden sind, ihre Begnadigung erwirken, um ihr Leben zu retten, oder wenn niemand da ist, um die Begnadigung zu erwirken, so werden sie Gaben geben, die das Heil im Jenseits bewirken, oder sich Fasten auferlegen. Denn mein Wunsch ist, daß sie auf diese Weise auch in beschränkter Zeit das Heil im Jenseits erringen mögen. Und im Volke mehren sich mannigfache fromme Bräuche, Selbstbezühmung und Verteilung von Gaben.'

IV. Zu den Felsen- und Säulenedikten des Aśoka.

In dem zweiten Felsenedikt hat Senart, wie seine Vorgänger, die Worte *ā Tam̐bapaṃṇī* in G als 'bis nach Tāmraparṇī' gefaßt. Das wird anscheinend auch durch die Parallelstelle in F XIII nahegelegt, wo K *Coda Paṃḍiyā araṃ Tam̐bapaṃṇiyā*, Sh *Coda Paṃḍa ara Tam̐bapaṃṇiya*, M *Coda Paṃḍiya a Tam̐bapaṃṇiya* liest¹⁾. Allein es fragt sich doch, ob die Ausdrucksweise an den beiden Stellen wirklich genau die gleiche ist. Sicher ist es zunächst, daß in F II in K Sh M das *ā* fehlt; in Dh sind die Worte gar nicht erhalten, in J ist nur das *ī* von *Tam̐bapaṃṇī* sichtbar. In K Sh M ist die Konstruktion also jedenfalls in F II eine andere als in F XIII: *Tam̐bapaṃṇi* (K Sh), *-bapaṇi* (M) ist im Nominativ in die Liste der Grenzländer eingefügt. Schon das macht es wahrscheinlich, daß auch in G *Tam̐bapaṃṇī* Nominativ ist. Aber auch grammatisch scheint mir die Annahme eines Ablativs auf *-ī* sehr bedenklich. Trenckner, *Milindapañho*, S. 421, führt allerdings aus dem Pali einen Ablativ *pesī* an, aber die Form steht in einem Vers, und in Gīrnār sollten wir jedenfalls nach Analogie des Instrumentals *dhammānusasīyā* in IV, *-bhatiyā* in XII und des Dativs *dhammānusasīya* in III eher *Tam̐bapaṃṇiyā* erwarten. Endlich heißt 'bis' in G sonst überall *āra*; siehe *āra saṃvatakapā* in IV, V; *āra tassa aṭṭhaṇṇāya* IX; *āra paṭivesiyehi* in XI. Diese Gründe bestimmen mich, in *ā Tam̐bapaṃṇī* das Äquivalent von Sk. *yā Tāmraparṇī* zu sehen; *ā* ist Ardhamagadhismus, der vom Übersetzer aus der Vorlage übernommen ist, wie die eben genannten *āra* = Sk. *yāvat*²⁾. Ich bin überzeugt, daß auch die seltsame Inkongruenz der Kasus in dem vorausgehenden Teile des Satzes

¹⁾ In G fehlt die Stelle.

²⁾ In *gīratako* in XIII (K *avatake*) braucht er dagegen die richtige Diakritik.

(*cramapi pracantesu yathā Codā Pādā* usw.) auf fehlerhafter Übertragung beruht. Offenbar stand in dem Original wie in Dh und J¹): *savata vijitasī devānaṃ piyasa Piyadasine lājine e vā pi aṃtā athā Colā Pamḍiyā Saliyapute / Kelalapute ā Tambapannī Antiyoke nāma Yonalājā e vā pi tassa Aṃtiyokassa sāmanta lājāne savata*. Der Übersetzer nahm *e vā pi* irrtümlich für *cram api* und übertrug daher *aṃtā* in *pracantesu*, dann aber gab er für den Rest des Satzes die folgerichtige Umsetzung der Nominative in die Lokative auf. Ich habe schon oben S. 301 bemerkt, daß wir auch an anderen Stellen in G mit solchen Unvollkommenheiten der Übersetzung rechnen müssen.

Die letzten Worte des dritten Felsenediktes haben weit auseinandergehende Deutungen erfahren. Der Schlußsatz der *dharmānuśāsti*, *aparyayatā apabhāṃdatā sādhu* in G. scheint mir allerdings durch Thomas (Ind. Ant. XXXVII, S. 20f.) seine endgültige Erklärung gefunden zu haben. Seine Auffassung des *aparyayatā* und *apabhāṃdatā* als Vertreter von Sk. *alparyayatā* und *alpabhāṃdatā* und seine Übersetzung 'moderation in expenditure' und 'moderation in possessions' scheinen mir so einleuchtend, daß ich kein Bedenken trage, das widerstrebende *apariyati* von Dh als einen Schreibfehler für *apariyatā* zu betrachten. Nach der Phototypie ist es sogar nicht ausgeschlossen, daß das angebliche *i*-Zeichen nur durch einen zufälligen Riß im Stein aus dem *ā*-Zeichen entstanden ist. Dagegen vermag ich Thomas in der Deutung des letzten Satzes nicht ganz zu folgen. Er lautet: Dh *palisāpi ca nasi yutāni ānapayisati . . tute ca riyamja*; J *.. hetute ca riyamjanate ca*; K *palisā pi ca yutāni ganānasi anapayisanti heturatā cū riyamjanate ca*; G *parisā pi yute ānapayisati gaṇanāyaṃ hetuto ca riyamjanato ca*; Sh *pari[ṣa*] pi yutani gaṇanasi anapeṣanti hetuto ca raṃṇanato ca*; M *pariṣa pi ca yutani gaṇanasi anapayisati hetute ca riyā . . nate ca*.

Hier hängt alles von der Interpretation der drei Wörter *pariṣad*, *yukta* und *gaṇana* oder *gaṇanā* ab. Das erste Wort wurde von Lassen, Burnouf und Senart (Inscr. I, S. 84, 157f.) als Synonym von *saṃgha* betrachtet. Das ist offenbar auch Thomas' Ansicht, da er zu *pariṣads* die Erklärung hinzufügt: 'i. e., as M. Senart has explained, the [local] *saṃghas*'. Bühler, Beitr. S. 22, lehnt diese Einschränkung auf die buddhistischen Mönche ab und will darunter die Asketen und Lehrer aller Sekten verstehen. An der zweiten Stelle, wo *pariṣad* vorkommt, in F VI, bezieht Senart das Wort konsequent ebenfalls auf den buddhistischen Orden. Nach Bühler a. a. O. S. 48 sind hier die Versammlungen oder Ausschüsse gemeint, welche die Angelegenheiten der Dörfer sowie der Kasten und Gilden, der *jātis*, *śreṇīs*, *pūgas* und *nigamas* usw. besorgen, und die heute, weil sie gewöhnlich aus fünf Mitgliedern bestehen, als Pañch bezeichnet werden. Bühler hat dann

¹⁾ Die in Dh und J fehlenden Worte sind eingeklammert.

später (a. a. O. S. 287, 291f.) noch einige Stellen beigebracht, die beweisen, daß *parisā* im Pali genau so wie *pariṣad* im Sk. zur Bezeichnung jeder Art von Kollegium oder Versammlung verwendet wird. Dagegen hat sich V. A. Smith (Asoka², S. 158) Thomas angeschlossen und versucht, die technische Bedeutung von *pariṣad* mit Hilfe von zwei Stellen bei I-tsing näher zu bestimmen. I-tsing spricht Kap. 14 (Record of the Buddhist Religion, transl. by Takakusu, S. 86) von den fünf *pariṣads* des buddhistischen Ordens, worunter die *bhikṣus*, *bhikṣuṇīs*, *śikṣamāṇas*, *śrāmaṇeras* und *śrāmaṇerīs* zu verstehen sind; Takakusu bemerkt, daß bisweilen der Liste noch die *upāsakas* und *upāsikās* hinzugefügt werden, sodaß sich sieben *pariṣads* ergeben. In diesem Sinne spricht I-tsing von den 'sieben Versammlungen' in Kap. 19 (a. a. O. S. 96)¹). Den Ausdruck *catasso parisā* oder *catupariṣam* führt Childers auch aus dem Pali an; er bezeichnet nach der Abhidhānappadīpikā 415 die *bhikkhus*, *bhikkhunīs*, *upāsakas* und *upāsikās*. Da *pariṣad* in den Edikten nicht in dem allgemeinen Sinne von Versammlung genommen werden kann, sondern eine bestimmte Körperschaft bezeichnen muß, so hat dieser Nachweis Smith's auf den ersten Blick etwas Bestechendes; bei näherer Prüfung ergibt sich, daß seine Auffassung unmöglich ist. Wie soll der König dazu kommen, in F III eine spezielle Bestimmung für den buddhistischen Orden zu geben, während sich sonst kein einziges der Felsenedikte — und, wir können hinzufügen, der Säulenedikte — an den buddhistischen Saṃgha wendet oder sich mit buddhistischen Einrichtungen befaßt? Und wie paßt jene Bestimmung für die buddhistischen *pariṣads*? Nach Thomas' Ansicht, die Smith sich zu eigen macht, besagt die Stelle, daß die *pariṣads* Beamte für die Rechnungsführung über Ausgaben und Vorräte anstellen sollen²). Nun ließe sich ja allenfalls denken, daß den Mönchen und Nonnen eine solche Verpflichtung auferlegt worden wäre; wird aber wirklich jemand glauben, daß den weiblichen Prüflingen und den männlichen und weiblichen Novizen eine gesonderte Buchführung vorgeschrieben sei? Und daß die Laienbrüder und Laienschwestern hier überhaupt nicht in Frage kommen können, hat Smith schon selbst bemerkt. Man sieht, daß die buddhistischen *pariṣads* hier durchaus nicht am Platze sind. Und ebensowenig kann meines Erachtens in F VI von ihnen die Rede sein. Dort bestimmt der König, daß ihm unverzüglich Vortrag gehalten werden solle, wenn über eine seiner Bekanntmachungen oder Schenkungen in einer *pariṣad* eine Meinungsverschiedenheit ausbreche oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung ge-

¹) Diese sieben Klassen werden, wie Takakusu bemerkt, schon Mahāvastu 2, 5, 4 aufgezählt; der Ausdruck *parisā* wird hier aber nicht gebraucht. Pātim. Saṃghād. 12 steht aber *bhagavato parisā* im Sinne von *saṃgha*.

²) Ich halte diese Ansicht allerdings für völlig verfehlt; die buddhistischen *pariṣads* können aber auch mit der Bestimmung, wie ich sie auffasse, nichts zu tun haben.

stellt werde. Die Edikte betonen wieder und wieder, daß der König allen Sekten, Asketen wie Haushältern, Buddhisten, Brahmanen, Ājivikas und Nirgranthas seine Aufmerksamkeit und seine Fürsorge zuwende, und die Inschriften von Barābar zeigen, daß das kein leeres Gerede ist. Wie sollte er hier mit einem Male von speziellen Erlassen und Schenkungen an den buddhistischen Orden sprechen? Und selbst wenn das der Fall sein sollte, was haben die *pariśads* damit zu tun? Auch hier wieder könnten von den vier, fünf oder sieben Gruppen doch höchstens die *bhikṣus* und *bhikṣuṇīs* in Frage kommen: ich wüßte jedenfalls nicht, daß jemals Schenkungen an Novizen oder Laien gemacht wären.

Ich kann nach alledem der Auffassung von Smith nicht zustimmen und halte die Ansicht Bühlers für die allein richtige. Tatsächlich kommt auch in der brahmanischen Literatur *pariśad* als technischer Ausdruck in einer Bedeutung vor, die der von Bühler angenommenen sehr nahe steht und sich zum Teil sogar mit ihr deckt. Die Dharmasāstras schreiben vor, daß in streitigen oder von dem Lehrbuch nicht vorgesehenen Fällen die Entscheidung bei einer Körperschaft liegen solle, die aus mindestens zehn oder in späterer Zeit aus mindestens drei Mitgliedern bestehen solle und die den Namen *pariśad* trägt. Baudhāyana 1. 1. 1. 7. 8¹⁾: *tadabhāve daśā-varā pariśat || atrāpy udāharanti |*

cāturraidyam rikalpī ca aṅgarid dharmapāṭhakah |
āśramasthās trayo riprāḥ parśad eṣā daśāvarā ||

Vasiṣṭha III, 20:

cāturraidyam rikalpī ca aṅgarid dharmapāṭhakah |
āśramasthās trayo mukhyāḥ parśad eṣāṃ daśāvarā ||

Gautama 28. 48. 49: *anūjñāte daśāvaraiḥ śiṣṭair ūhavadbhir alubdhaiḥ praśastam kṛyam || catvāraś caturṇām pāragā vedānām prāg uttamāt traya āśramiṇaḥ pṛthagdharmavidas traya ity etān daśāvarān pariśad ity ācakṣate;*

Manu XII, 110ff.:

daśāvarā vā pariśad yaṃ dharmam parikalpayet |
tryavarā vāpi vṛttasthā taṃ dharmam na vicārayet ||
traividyo haitukas tarkī nairukto dharmapāṭhakah |
trayaś cāśramiṇaḥ pūrve pariśat syāt daśāvarā ||
ṛgvedavid yajurvic ca sāmavedavid eva ca |
tryavarā pariśaj jñeyā dharmasamśayanirṇaye²⁾ ||

Diese *pariśads* entsprechen jedenfalls zum Teil den Pañch oder Pañchāyats, wie sie z. B. nach Malcolm³⁾ in der ersten Hälfte des vorigen

¹⁾ Vgl. auch 1, 1, 1, 16.

²⁾ In derselben technischen Bedeutung begegnet *pariśad* auch Vas. III, 5; Manu XII, 114:

avratānām atantrānām jātīmātropajivinām |
sahasraśaḥ sametānām pariśattvaṃ na vidyate ||

³⁾ Memoir of Central India (Calcutta 1880), I, 460ff. .

nur einen Teil der *dharmānuśāsti* des Königs: 'Gut ist der Gehorsam gegen Vater und Mutter, gut die Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, Brahmanen und Asketen, gut das Nichttöten von lebenden Wesen, gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern.' Diese *dharmānuśāsti* ist doch sicherlich nicht für die Mitglieder des buddhistischen oder irgendeines anderen Mönchsordens bestimmt. Der König müßte doch wahrlich nichts von dem Geist dieser Orden gewußt haben, wenn er die Mönche zum Gehorsam gegen die Eltern hätte ermahnen wollen. Die Ermahnung zur Freigebigkeit wäre absolut sinnlos und die Einschärfung der *ahiṃsā* vollkommen überflüssig. Die *dharmānuśāsti* des Königs kann nur an seine Untertanen gerichtet sein, und zwar gerade an diejenigen, die nicht dem geistlichen Stande angehören. Dann kann aber auch der Satz 'gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern' nur eine allgemeine Mahnung enthalten, zwischen Verschwendung und Geiz den mittleren Weg zu wandeln. Wenn unmittelbar darauf eine Bestimmung über die Art der Verwaltung des Ordensvermögens folgen sollte, so könnte sie nur durch eine rein äußerliche Ideen-Assoziation hier angefügt sein. Das aber ist doch ganz unwahrscheinlich. Zweitens aber passen die Worte *hetute ca viyaṃjanate ca* nicht zu der 'Berechnung'. Nach Thomas soll *hetute* hier 'nach den Gegenständen (objects)', *viyaṃjanate* 'nach den tatsächlichen Dokumenten oder Zahlen (actual documents or figures)' bedeuten. Beide Worte wären hier also in ganz ungewöhnlichen Bedeutungen gebraucht, für die es schwer fallen dürfte, andere Belege beizubringen. Thomas hat die Schwierigkeit offenbar selbst gefühlt. Er bemerkt selbst, daß *hetu* für gewöhnlich 'Grund' und *vyāñjana* 'genauer Wortlaut' bedeute, und daß man sich daher versucht fühlen könne, 'with regard to the dictates of reason and the prescriptions of actual texts' zu übersetzen. Ich muß gestehen, daß mir diese Attribute für eine Rechnungsaufstellung etwas seltsam vorkommen; sie erscheinen vielleicht noch seltsamer, wenn man ohne alles Drehen und Deuteln wörtlich übersetzt 'unter Angabe von Gründen¹⁾ und im festen Wortlaut.'

Ich möchte den bisherigen Versuchen gegenüber auf eine Stelle des Dipavaṃsa verweisen, die, wie mir scheint, das richtige Verständnis von *gaṇana* und damit des ganzen Satzes erschließt. Dīp. VI, 86ff. wird erzählt, wie Aśoka die große Versammlung der Mönche nach der Einteilung des Dhamma befragt:

tato pucchi sugambhīraṃ dhammakkhandaṃ sudesitaṃ || 86

atthi bhante paricchedo desit' ādiccabandhunā |

nāmaṃ liṅgaṃ vibhattiñ ca koṭṭhāsāñ cāpi saṃkhataṃ |

attakam'va dhammakkhandaṃ gaṇanaṃ atthi parēdiya || 87

atthi rāja gaṇitvāna desit' ādiccabandhunā |

su vibhattaṃ supaññattaṃ suniddiṭṭhaṃ sudesitaṃ || 88

¹⁾ Daß dies der eigentliche Sinn von *hetute* ist, zeigt die Variante *hetuṃ* in E.

sahetum atthasampannam khalitam n' atthi subhāsitaṃ |
satipatthānaṃ sammappadhānaṃ iddhipādaṃ ca indriyaṃ || 89
balam bojjhaṅgaṃ maggaṅgaṃ suribhattaṃ sudesitaṃ |
eraṃ sattappabhedāṃ ca bodhipakkhiyaṃ uttamaṃ || 90
lokuttaraṃ dhammararaṃ naraṅgaṃ satthusāsanaṃ |
vitthāritaṃ suribhattaṃ descasi dipaduttamo || 91
caturāsītisahassāni dhammakkhandaṃ anūnakaṃ |
pāṇānaṃ anukampāya descit' ādiccabandhunā || 92

Darauf fragte er nach der sehr tiefen, wohl gelehrten Einteilung des Dhamma: 'Ist, ihr Ehrwürdigen, eine Einteilung von dem Sonnenverwandten gelehrt worden, indem er Nomina, Geschlecht, Kasusendungen . . .¹⁾ angab? Ist da eine Zählung: soundso viel sind die Abschnitte des Dhamma?'

Die Mönche antworten: 'Es ist, o König, von dem Sonnenverwandten verkündet worden, indem er eine Zählung machte: es ist wohl eingeteilt, wohl verkündet, wohl erklärt, wohl gelehrt worden, mit Gründen versehen, sinnvoll, wohl gesprochen, ohne Fehler.'

Im folgenden werden dann verschiedene Einteilungen des Dhamma in 7 Kategorien, in die bekannten 9 Aṅgas und endlich in 84 000 Abschnitte angeführt, und Aśoka beschließt 84 000 *ārāmas*, für jeden Abschnitt einen, zu erbauen.

In dieser Stelle finden sich zwei der Ausdrücke unseres Ediktes wörtlich wieder, und der dritte ist wenigstens dem Inhalt nach vorhanden. Für die Lehre des Buddha besteht ein *gaṇana*; er hat sie *gaṇitvāna* verkündet, d. h. indem er den Stoff in Abschnitte einteilte und diese Abschnitte numериerte. Ebenso sollen die *pariṣads* die *yutas* mit der *gaṇanā* oder dem *gaṇana* beauftragen. Der Buddha hat seine Lehre *sahetum* verkündet, mit Angabe von Gründen. Die *yutas* sollen das *gaṇana helute* oder *heturatā* machen. Endlich hat der Buddha seine Lehre verkündet, indem er *nāma*, *liṅga* und *riḥhatti* angab, was in diesem Zusammenhang nur bedeuten kann 'in festem Wortlaut'. Die *yutas* sollen das *gaṇana viyaṃjanate* machen. Die Entsprechungen scheinen mir so genau, daß ich nicht zweifle, daß wir übersetzen müssen: 'Die Richterkollegien sollen auch ihre Delegierten mit der Paragraphierung unter Angabe von Gründen und in festem Wortlaut beauftragen.' Es fragt sich nun nur noch, was denn in dieser Weise kodifiziert werden soll. Meiner Ansicht nach kann es sich nur um die im vorhergehenden erwähnte Morallehre des Königs handeln, die in dem Edikt natürlich nur kurz skizziert ist. Es ist also in dem ganzen Edikt nur von einer Sache die Rede, der Ausbreitung des Dharma des Königs; ihn sollen die *yutas*, der Lajjūka und der Prādeśika auf den Inspektionsreisen den Untertanen verkünden, nachdem die *yutas* ihn im Auftrage der *pariṣads*

¹⁾ Die Worte *koṭṭhāsāṇ cāpi saṃkhatam* sind mir nicht klar. Oldenberg: 'and also according to sections and to the composition'.

genau fixiert haben. Daß Aśoka sich gerade der hohen Gerichtsbeamten, der *Lajjūkas*, und der Richterkollegien, der *pariśads*, zur Verbreitung seines Dharma bedient, kann nicht verwunderlich erscheinen, wenn man bedenkt, wie untrennbar auch in den Dharmaśāstras Recht und Moral verbunden sind¹⁾.

In dem fünften Felsenedikt heißt es bei der Aufzählung der verschiedenen Geschäfte der Dharmamahāmātras, daß sie beschäftigt seien *bandhanabadhasā paṭiviridhānāye apalibodhāye mokhāye cā* (K). Bühler übersetzt das merkwürdigerweise 'mit dem Verhindern von (ungerechtem) Gefangennehmen und Töten²⁾, mit dem Beseitigen von Hindernissen, mit dem Lösen von Banden' (Beitr. S. 36) und sagt, der Gen. Sing. sei, wie Senart bemerkt habe, eigentümlich, könne aber dadurch erklärt werden, daß man das Wort als ein *Samāhāradvandva* fasse. Senart übersetzt aber ganz richtig 'celui qui est dans les chaînes'. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß *bandhanabadhasā* etwas anderes sein könne als Sk. *bandhanabaddhasya*. Die Wurzel *radh* und ihre Ableitungen zeigen im Veda stets *v* im Anlaut, und *badh* ist, wo es vorkommt, nichts weiter als schlechte östliche Schreibung. Zudem steht *radha* selbst in F XIII, *bandhanabadhānam*, 'der Gefangenen', anderseits in S 4. Es kann aber auch keinem Zweifel unterliegen, daß Senart recht hat, wenn er den Genitiv mit allen drei Substantiven, die folgen, verbindet: 'ils s'occupent de reconforter celui qui est dans les chaînes, de lever pour lui les obstacles, de le délivrer'; für Bühler war die Verbindung bei seiner unrichtigen Auffassung von *-badhasā* natürlich unmöglich. So ist es auch klar, daß *paṭiviridhāna* nicht 'verhindern' heißen kann. Was das Wort wirklich bedeutet, zeigt eine Stelle im achten Edikt. In der Beschreibung der Dharmayātrā wird gesagt, daß dabei stattfinde *samanabandhanānam dasane cā dāne ca vudhānam dasane ca hīlannapaṭiviridhāne cā jānapadasā janasā dasane dhammanusathī cā dhamapalipucchū cā*³⁾. Die Konstruktion dieses Satzes hat weder Senart noch Bühler richtig erkannt. Senart übersetzt 'la visite et l'aumône aux brâhmanes et aux gramapas, la visite aux vieillards⁴⁾, la distribution d'argent, la visite aux peuple de l'empire, son instruction religieuse, les consultations sur les choses de la religion'. Bühlers Übersetzung ist damit im wesentlichen

¹⁾ [Auf K. E. Neumanns Aufsatz, ZDMG. 67, S. 345f., bin ich erst nachträglich aufmerksam geworden. Zu einer Änderung meiner Übersetzung gibt er mir keinen Anlaß.]

²⁾ Ep. Ind. II, S. 468; Buddh. Stupas of Amar. S. 123, wird dies Wort durch 'unjust corporal punishment' ersetzt. Die falsche Übersetzung des Wortes hat auch Smith, Asoka², übernommen.

³⁾ Nach K. Die Varianten in den übrigen Versionen sind so geringfügig, daß sie nicht angeführt zu werden brauchen. Ich gebe den Satz zunächst in der allgemein angenommenen Form; in Wahrheit gehört noch das nächste Wort dazu.

⁴⁾ Warum Senart dazu die Bemerkung macht 'manque à Dh. et J.', versteht sich von selbst.

identisch: 'the reception of, and almsgiving to, Brahmans and ascetics, the reception of the aged, the distribution of gold, the reception of the people of the provinces, the preaching of the Sacred Law and inquiries concerning the Sacred Law'. Es ist aber doch klar, daß die Aufzählung aus drei durchaus konformen Gliedern besteht, in denen jedesmal der Genitiv von den folgenden Worten abhängt: 1. *samanabam̐bhanānaṃ dasane cā dāne ca*; 2. *vudhānaṃ dasane ca hilaṃnapaṭividdhāne cā*; 3. *jānapadasā janasā dasane dhammānusathī cā dhamapalipuchā cā*. *Hilaṃnapaṭividdhāne* ist natürlich 'die Unterstützung durch Gold'¹⁾, und auch an unserer Stelle ist *paṭividdhāna* zweifellos 'Geldunterstützung', die durchaus verständlich ist, da die Gefangenen sicherlich selbst für ihren Unterhalt während der Haft zu sorgen hatten. Auch der zweite Ausdruck, *apalibodha*, ist kaum richtig verstanden. Senart ist zu der Bedeutung 'obstacle' für *palibodha* durch das Pali gekommen; Inscr. II, S. 137f. bezeichnet er es als ein Synonym von *baṃdhana*, da in Sep. I *akasmā palibodhe va akasmā palikilese va* deutlich dem vorher erwähnten *baṃdhanam vā palikilesam vā* entspreche. Bühler (Beitr. S. 39) sieht in *apalibodhe* 'die Verhinderung einer ungerechten Beeinträchtigung der Rechte, sei es einzelner, sei es der Kasten und Sekten'. In der Übersetzung von Sep. I (Beitr. S. 135, Buddh. Stupas of Amar. S. 130) gibt er *palibodhe* durch 'Gefängnis', 'imprisonment' wieder. Daß die Bedeutung 'Beeinträchtigung', nicht richtig sein kann, geht daraus hervor, daß in Sep. I von einem *akasmā palibodhe* die Rede ist, einem 'grundlosen' *palibodha*, den die Stadtrichter verhindern sollen; es gab also auch einen berechtigten *palibodha*²⁾. Völlig identisch mit *baṃdhana* kann aber *palibodha* auch nicht sein, da sonst an unserer Stelle *apalibodhāye* und *mokhāye* eine Tautologie sein würde. Mir scheint daraus hervorzugehen, daß *palibodha* die Fesselung im eigentlichen Sinne bedeutet; auch für Pali *palibodha* und *palibuddhana* paßt die Bedeutung 'Fessel, Fesselung', soweit ich sehe, überall; nur werden die Wörter hier, wie es scheint, stets im übertragenen Sinne verwendet³⁾. An unserer Stelle liegt also eine Steigerung der Ausdrücke vor: die Dharmamahāmātras sollen die Gefangenen entweder mit Geld unterstützen oder ihnen die Fesseln abnehmen lassen, so daß sie sich im Gefängnis frei bewegen können, oder endlich ihre völlige Entlassung aus der Haft veranlassen⁴⁾.

¹⁾ Für die Bedeutung 'Fürsorge' s. das PW. unter *pratividdhāna*.

²⁾ Bühler, Beitr. S. 137f., nimmt auch für *palikilesa* die Bedeutung 'harkat' 'Unbill, Schererei, Bedrückung' an; die angeführte Stelle zeigt, daß das nicht richtig sein kann. Offenbar hat Senart recht, wenn er das Wort durch 'torture' übersetzt (Ind. Ant. XIX, S. 88).

³⁾ Zu beachten ist auch, daß Vopadeva eine Wurzel *bundh* (*bundhayati*), die doch wohl mit *palibodha* zusammenhängt, mit der Bedeutung 'binden', *saṃyamane*, kennt.

⁴⁾ Natürlich muß *apalibodha* die Bedeutung 'Befreiung von Fesseln' auch in dem vorhergehenden Satz haben: *bhaṭamayesu baṃbhanibhesu anathesu vudhesu*

Den Schlußsatz des Ediktes haben alle Übersetzer bisher falsch verstanden. Er lautet in Dh: *imāye aṭhāye iyaṃ dhammalipī likhitā cilathitā* *tathā ca me pajā anurataṃtu*. Die letzten Worte sind in J und G nicht erhalten; in K lauten sie *tathā ca me pajā anurataṃtu*¹⁾, in M *tatha ca me pajā anurataṃtu*; in Sh fehlt das *me* wohl nur aus Versehen: *tatha ca pajā anurataṃtu*.²⁾ Senart übersetzt: 'et puissent les créatures suivre ainsi mes exemples'. Bühler: 'und (damit) diese³⁾ meine Untertanen es befolgen'. 'and that my subjects may act accordingly'. Allein *pajā* bedeutet in den Edikten niemals Untertan, sondern stets Kind, Nachkomme: S 4: Denn gleichwie einer, wenn er sein Kind (*pajam*) einer verständigen Amme übergeben hat, vertrauensvoll ist: 'die verständige Amme wird imstande sein, meines Kindes (*pajam*) gut zu warten' . . . Sep. I und II: Alle Menschen sind meine Kinder (*pajā*). Wie ich meinen Kindern (*pajāye*) wünsche, daß ihnen Heil und Glück zuteil werde . . . Sep. II: Wie ein Vater ist der Göttergeliebte zu uns . . . und wie Kinder (*pajā*) sind wir zu dem Göttergeliebten; F V: [Die Dharmamahāmātras sollen den Gefangenen unterstützen, indem sie bedenken:] 'er hat Kinder (Dh *anubandhapajā* usw.)'. Die Übersetzung des Wortes durch Untertanen ist überdies an unserer Stelle unzulässig, weil das Edikt von der Einsetzung und Verwendung der Dharmamahāmātras handelt, also einer Sache, die den 'Untertanen' überhaupt nicht zur Nachahmung empfohlen werden kann. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß wir übersetzen müssen: 'Zu folgendem Zwecke ist dieser Gesetzeserlaß geschrieben worden: er soll langen Bestand haben, und meine Nachkommen sollen demgemäß handeln.' Was der König hier unter *me pajā* zusammenfaßt, bezeichnet er im Anfang des Ediktes genauer durch *mama putā cā natāle cā palam cā tchi ye apatiye me* (K). Ähnliche Formeln begegnen wiederholt; man vergleiche insbesondere den unserem Satze genau parallelen Schlußsatz von F VI: *ta clāya aṭhāye ayaṃ dhammalipī lakkhāpitā kiṃti ciram tiṣṭeya iti tathā ca me putrā pajā ca papatrā ca anuratarāṃ saralokahitāya* (G; Dh *putā papotā*; J . . . *potā*; K *putadāle*; Sh *putra nataro*; M *putra natare*).

ānāthāye dhammān apatāye apalibodhāye viyāpatā te (K). Vielleicht ist hier an Schuldhaft zu denken. Nach den Dharmaśāstras konnte der Gläubiger den Schuldner gefangen in sein Haus führen; s. Jolly, Recht und Sitte, S. 147. Da V. A. Smith auch so in der zweiten Auflage seines *Asoka Dh anāthesu*, K *anāthesu*, Sh M *anāthesu* durch 'among the needy' wiedergibt (S. 162), so will ich darauf hinweisen, daß Bühler, Ep. Ind. II, S. 468; Buddh. Stupas of Amar. S. 123, den alten Fehler längst berichtigt hat. Das Wort entspricht selbstverständlich Sk. *anātheṣu*, 'unter den Schutzlosen'. Ganz so laut Sk. *anātheṣu* zurück, so müßte es in Dh und K *anātheṣu*, in Sh und M *anātheṣu* oder *anātheṣu* lauten.

1) Bühler liest *me* ein, und auf der Phototypie ist es nur schwach sichtbar. Mir ist es daher sehr wahrscheinlich, daß in K ebenso wie in den übrigen Versionen *anurataṃtu* zu lesen ist.

2) Dh. = G. beruht auf der falschen, später berichtigten Lesung *com* für *ca* in J und K.

Der einzige Satz in dem kurzen siebenten Felsenedikt, der zu Bemerkungen Anlaß gibt, ist der letzte: Dh *vipule pi cā dāne asa nathi sayame bhāvasudhī ca nīce bādham*¹⁾; K *vipule pi cu dāne asā nathi sayame bhāvasudhī kiṭanātā diḍhabhatitā cā nice bādham*; Sh *vipule pi cu dane yasa nasti sayama bhavaśudhī kiṭraṇata driḍhabhatita nice paḍham*; M *vipule pi cu dane yasa nasti sayame bhavaśuti kiṭanata driḍhabhatita ca nice bādham*; G *vipule tu pi dāne yasa nāsti sayame bhāvasudhitā va kataṃṇatā va daḍhabhatitā ca nicā bādham*. Senart übersetzt das: 'mais au moins tel qui ne fait pas d'abondantes aumônes possède la domination sur ses sens, la pureté de l'âme, la reconnaissance, la fidélité dans les affections, ce qui est toujours excellent.' Auch die Erläuterungen Senarts können mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen; es ist aber unnötig, auf die Frage einzugehen, da die Übersetzung schon durch die Fassung der beiden letzten Wörter als unrichtig erwiesen wird. *Nīce, nice, nicā* sollen für Sk. *nityam* stehen. Schon das lange *ā* von G wäre dann unerklärlich. Es gibt in G, wenn ich recht sehe, keinen zweiten Fall, wo *-ā* für auslautendes *-am* stünde; *pūjā* in *na tu tathā dānam va pūjā va devānam piyo maṃṇate*; *devānam piyo no tathā dānam va pūjā va maṃṇate* (F XII) ist Plural wie in Dh p. 73:

asatam bhāvanam iccheyya purekkhāraṇ ca bhikkhusu |
āvāsesu ca issariyam pūjā parakulesu ca ||

Ferner sollten wir in dem östlichen Dialekt von Dh J K anstatt *nīce*, *nice* vielmehr *nitye* oder *nitye* erwarten; das mit demselben Suffix gebildete *apatyam* erscheint in F V in Dh K als *apatiye*²⁾. Ganz unwahrscheinlich ist es auch, daß in diesem Wort jemals Dehnung des Vokals der Stammsilbe eingetreten sein sollte, wie wir nach der Lesart von Dh J annehmen müßten. Endlich liegt in F XIV in K *nityam* tatsächlich in der Form *nikyam* vor³⁾. Was das zweite Wort, *bādham*, betrifft, so gilt ja allerdings bei den Sanskrit-Grammatikern *bādha* als Positiv zu *sādhīyas*, *sādhīṣṭha* (Pāṇ. 5. 3. 63); in der Sprache kommt das Wort aber kaum anders denn als Adverb in der Bedeutung 'in hohem Grade' usw. vor, und in dieser Bedeutung findet es sich auch in den Edikten: S 7 *etam janc sutu anupaṭipajisati abhyanvagamisati dhammavādhiyā ca bādham vadhisati* 'wenn die Leute dies hören, werden sie es befolgen, sich emporheben und mächtig im Gesetzeswachstum wachsen'; F XIII (K) *arijitam hi vijinamanc e tatā radha vā malare vā aparāhe vā janaṣā se bādha vedaniyamute gulumute cā devānam piyaṣā iyam pi cu tato galumatatale devānam piyaṣā* 'wenn man ein unerobertes Land

¹⁾ Was in J von dem Satz erhalten ist, stimmt mit der Lesung von Dh überein.

²⁾ So auch M: G *apacam*, Sh *apaca*. In der Behandlung der Konsonantenverbindungen mit *y* zeigt sich ein tiefgehender Unterschied zwischen dem östlichen und den beiden anderen Dialekten.

³⁾ In Dh J ist das Wort nicht erhalten; in Sh und G fehlt es. Zu der Sache vgl. Bühler, Beitr. S. 122.

erobert — das Morden, das [dann] dort [stattfindet] oder das Sterben oder das Wegschleppen der Menschen, das erscheint dem Göttergeliebten in hohem Grade schmerzlich und bedauerlich; das folgende aber erscheint dem Göttergeliebten noch bedauerlicher als jenes'; F XII (K) *heva kalata atapāśaḍḍā bādham vadhiyati palapāśaḍḍa pi vā upakaleti*, 'wenn man so handelt, fördert man die eigene Sekte in hohem Grade und tut andererseits auch der fremden Sekte Gutes'; F XII (K) *ṣe ca punā tathā kalamtam bādham upahanti atapāśamḍaṣi* 'der schädigt, wenn er so handelt, in höchstem Grade (oder in noch höherem Grade) die eigene Sekte'; Sah. *na ca bādham palakamte*; 'ich habe mich aber nicht sehr angestrengt'. Danach ist es doch ganz unwahrscheinlich, daß *bādham* hier eine völlig andere Bedeutung haben sollte.

Bühlers Übersetzung von Sh lautet: 'But self-control, purity of mind, gratitude and firm attachment are laudable in a lowly man to whom even great liberality is impossible.' *Nīce, nice, nicā* wird hier sicherlich richtig von Sk. *nīca* abgeleitet. Da die Vokallänge in Sh und M überhaupt nicht und in K wenigstens nicht bei *ī* und *ū* bezeichnet wird, so macht nur das *nicā* von G noch Schwierigkeiten; eine Erklärung werde ich im folgenden versuchen. Im übrigen freilich muß auch Bühlers Übersetzung als verfehlt bezeichnet werden. Er hat die unrichtige Auffassung von *bādham* beibehalten und sieht in *nīce* einen Lokativ; der Lokativ müßte aber, wie ich schon oben, S. 275 f., bemerkt habe, in Dh J K *nīcasi* lauten. Ganz unerklärt bleibt auch das *ā* von *nicā* in G. Ep. Ind. II, S. 468, Anm. 10, will Buhler allerdings *nicā* als Kontraktion von *nicāya* erklären, indem er auf *nijhapayitā* in S 4 verweist. Ich habe oben S. 308 zu zeigen versucht, daß diese Form kein Dativ ist. Ich verstehe aber auch gar nicht, wie hier ein Dativ konstruiert werden sollte.

Thomas¹⁾ endlich will *bādham* durch 'altogether' und *nīce* (= *nityam*) durch 'permanent' oder 'indispensable' wiedergeben. Daß die Ableitung des *nīce* von *nityam* lautlich unmöglich ist, habe ich schon bemerkt.

Ich nehme *bādham* in dem gewöhnlichen Sinne und erkläre *nīce* als Nom. Sing. von *nīca* und die Wörter von *ripule* bis *bhāvasudhī ca* bzw. *dīkṣabhatitā cā* als einen aus zwei Relativsätzen zusammengezogenen Satz: Sk. *ripulam api tu dānam yasya (asti) nāsti saṃyamā bhāvasuddhiś ca (tā) nīca bādham* 'wenn einer aber auch große Freigebigkeit besitzt, nicht aber Selbstbezühmung und Herzensreinheit, so ist er ein sehr gemeiner (oder sicherlich ein gemeiner) Mensch'. Da *asti* in solchen Sätzen gewöhnlich fortgelassen wird, so würde der Satz auch im Sanskrit nichts Auffälliges bedeuten. Natürlich kann man, da in dem östlichen Dialekt auch das Neutrum im Nom. Sing. auf *-a* ausgeht, *nīce bādham* auch als '(tan) nīcam bādham' auffassen: 'so ist das sehr (oder sicherlich) niedrig'. So scheint der Übersetzer von G den Satz verstanden zu haben, denn *nicā* ist offenbar das

¹⁾ K. & S. Smith, Asoka², S. 165, Anm. 1.

vedische Adverb *nīcā*, das in dem westlichen Dialekt wahrscheinlich unter dem Einfluß von *uccā* zu *niccā* umgestaltet wurde. Bei dieser Auffassung schließt sich der Satz auch vortrefflich an das Vorhergehende an, in dem der König betont, daß Selbstzucht und Herzensreinheit das Wesentliche sei, dem alle Sekten nachstreben, wenn auch bei der Verschiedenartigkeit der menschlichen Charaktere nicht alle das Ziel vollständig erreichen. Nach dem ganzen Zusammenhang kann es nicht zweifelhaft sein, daß die 'Dankbarkeit' und 'treue Ergebenheit' in K Sh M erst nachträglich hinzugefügt sind; die Versionen von Dh J stehen, wie sprachlich, so auch inhaltlich dem Original am nächsten.

Aus dem achten Felsenedikt habe ich den Satz, der die Dharma-yātrā beschreibt, schon oben besprochen. Der unmittelbar folgende Satz lautet in Dh *tadopayā esa bhūye abhīlāme hoti devānaṃ piyasa Piyadasine lājine bhāge aṃne*¹⁾; K *tatopayā ese bhūye lāti hoti devānaṃ piyasā Piya-dasisā lājine bhāge aṃne*; Sh *tatopayaṃ esa bhūye rati bhoti devanaṃ priyasa Priyadraśisa raño bhagi aṃni*; * M *tatopaya eṣe bhūye rati hoti devana priyasa Priyadraśisa rajine bhage aṇe*; G *tadopayā eṣā bhūya rati bharati devānaṃ piyasa Priyadasino rāño bhāge aṃne*. *Tadopaya* oder *tatopaya* hat Senart unzweifelhaft richtig als Äquivalent von Pali *tadūpiya* gefaßt; die richtige Beziehung des Wortes scheint mir aber bisher verkannt zu sein. In Dh müßte nach der bisherigen Auffassung das Femininum *tadopayā* auf *abhīlāme* bezogen werden, das Maskulinum oder Neutrum sein kann, jedenfalls aber kein Femininum ist. Diese Nichtkongruenz des Geschlechts ist Senart nicht entgangen; er will daher *tadopayā* in *tadopaye* ändern (Inscr. I, S. 191f.). Daß solche Änderungen unstatthaft sind oder doch nur im alleräußersten Notfall, wenn alle anderen Interpretationsversuche versagen, gemacht werden dürfen, wird jetzt niemand mehr bestreiten. Hier ist die Annahme eines Schreibfehlers ganz überflüssig, denn nichts hindert uns, *tadopayā* zu dem vorangehenden Satz zu ziehen. Auf der Dharma-yātrā des Königs findet statt: *jānapadasa janasa dasane ca dhammānusathī ca [dhaṃ]ma[pa]lipuchā ca tadopayā* 'der Besuch der Bewohner der Provinzen und ihre Unterweisung im Dharma und ihre passende (oder entsprechende) Befragung nach dem Dharma'. In Sh, wo *tatopayaṃ* steht, haben wir das Adverb anzunehmen: 'in passender Weise'.

Schwieriger sind die folgenden Worte. Ich habe schon oben S. 276 auseinandergesetzt, daß die bisher angenommene Gleichsetzung von *bhāge aṃne* mit Pali *aparabhāge* wenigstens in Dh J K unmöglich ist, und daß die Worte hier nur Nom. Sing. sein können. Es ist ferner kaum möglich, in K und M *ese*, bzw. *eṣe* mit Senart und Bühler auf *lāti* bzw. *rati* zu beziehen: 'dies ist das Vergnügen', da *lāti* seiner ganzen Bildung nach doch kaum ein Maskulinum sein kann. *Bhūye* endlich soll nach Senart (Inscr. I, S. 190) 'en revanche, en échange des plaisirs abandonnés'

¹⁾ Was in J von dem Satz erhalten ist, zeigt keine Abweichungen.

bedeuten, ein Bedeutungsübergang, den ich nicht verstehe. Bühler übersetzt es (Beitr. S. 54)¹⁾ richtiger durch 'mehr und mehr'. In diesem Sinne erscheint das Wort auch in S 7: *tata cu lahu se dhammaniyame nijhatiyā va bhāge* 'von diesen (beiden) sind die Gesetzesverbote das Geringere, mehr (geschieht) durch die Anregung zum Nachdenken'; *nijhatiyā va cu bhāge mamsīnam dhammaradhi radhitā* 'durch die Anregung zum Nachdenken ist aber die Gesetzesförderung im höheren Maße unter den Leuten gefördert worden'. Mir erscheint es danach notwendig, *ese* auf *bhāge amne* zu beziehen und in *bhuyelāti*, *bhuyerati* ein Bahuvrihi zu sehen mit der Bedeutung 'größere Freude bereitend'²⁾: 'diese, (nämlich) die zweite Periode, bereitet dem göttergeliebten König Priyadarśin größere Freude'. Der König teilt sein Leben in zwei Abschnitte; in dem ersten genoß er die Freuden der Jagd und ähnlicher Vergnügungen, in dem zweiten gewähren ihm höhere Befriedigung die Dharmayātrās. Ebenso wie *bhuyelāti* in K und *bhuyerati* in M läßt sich natürlich *bhūyeabhilāme* in Dh und *bhuyerati* in Sh auffassen. Der Übersetzer von G hat aber meiner Ansicht nach die Konstruktion des Satzes nicht verstanden und den Text, wie er es auch an anderen Stellen tut, verändert. In G ist *bhāge amne* offenbar Lokativ und *bhuyerati* kein Bahuvrihi, sondern Karmadhāraya³⁾: 'Dies ist ein größeres Vergnügen für den göttergeliebten König Priyadarśin in (seiner) zweiten Periode.'

Der Schluß des neunten Felsenediktos liegt in zwei ganz verschiedenen Fassungen vor, von denen nur die in K Sh M erscheinende zu Bemerkungen Anlaß gibt. Der Text lautet nach Bühler in K: *imaṃ katham it[.] i hi ivale magale saṃsayikyē se hoti⁴⁾ [.] siyā va taṃ aṭhaṃ nirateyā siyā punā no hidalokike ca vase[.] iyaṃ punā dhammamagale akālikye[.] kame pi taṃ aṭhaṃ no nite ti hida aṭhaṃ⁵⁾ palata anantaṃ punā para-sati⁶⁾ [.] kame punā taṃ aṭhaṃ nirate ti hida tato ubhayesaṃ⁷⁾ ladhe holi hida cā s aṭhe palatā cā anantaṃ puṇṇaṃ pasavati tenā dhammamagalenā. Die erste Frage lautet in Sh *nirutaṣpi va pana imaṃ keṣa*, in M *nirutaṣi va para ima keṣam itī*; im übrigen stimmen Sh und M im wesentlichen mit K überein.*

Im Vorhergehenden wird der Unterschied auseinandergesetzt zwischen den Maṅgalas, die die Menschen gewöhnlich betreiben, und dem Dharmamaṅgala, d. h. der Befolgung des Dharma durch gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Ehrerbietigkeit gegen ehrwürdige Personen

¹⁾ In der Übersetzung Ep. Ind. II, S. 469 hat er sich Senart angeschlossen: 'in exultation for past pleasures.'

²⁾ Ähnlich wollte übrigens schon Burnouf die Worte zum Kompositum verbinden.

³⁾ Daß das Wort Kompositum ist, scheint mir aus dem Gebrauch der Stammesuffixe hervorzugehen.

⁴⁾ Ob *ti* d. h. steht, ist zweifelhaft.

⁵⁾ Schreibfehler für *aṭha*.

⁶⁾ Schreibfehler für *pasavati*.

⁷⁾ *ubhaya* ist *ubhayaṃ* oder *ubhayaṇāṃ* (für *ubhayaṇāṃ*?) zu lesen.

usw. Auf dieses Dharmamaṅgala sollen sich die Leute gegenseitig hinweisen, indem sie sagen: 'Dies ist (etwas) Gutes; dies muß als Maṅgala gemacht werden, bis der Zweck erreicht ist.' Unmittelbar daran schließt sich unsere Stelle.* [Die einfache Wendung, die in K zur Anknüpfung dient, macht keine Schwierigkeiten.] Den überleitenden Satz in Sh übersetzt Bühler *nirvṛtta eva punar idam keśām*, 'auf welcher (Heilmittel) Gelingen (bezieht sich) aber dieses?' (Beitr. S. 179); 'to the success of which *auspicious rites does this refer?*' (Ep. Ind. II, S. 469). Diese Erklärung ist sicherlich nicht richtig. Es handelt sich im folgenden nicht etwa um neue Maṅgalas, wie man nach der Frage annehmen müßte, sondern um die verschiedenen Wirkungen, die die beiden vorhergenannten Arten von Maṅgalas haben. [Es ist also zu übersetzen: 'Für das Gelingen von welchen (Dingen) aber (ist) dies (nämlich das Maṅgala) da?' oder freier: 'Was bewirkt aber dies Maṅgala?' In der Antwort] wird zunächst die Wirkung des gewöhnlichen Maṅgala beschrieben, dann die viel größere des Dharmamaṅgala: 'Was das Maṅgala betrifft, das sich auf irdisches Glück bezieht, so ist es zweifelhaft. Vielleicht bewirkt es die gewünschte Sache, vielleicht aber auch nicht, und (jedenfalls) bleibt es (in seiner Wirkung) auf das Diesseits beschränkt. Dies Dharmamaṅgala aber ist an keine Zeit gebunden. Wenn es die gewünschte Sache im Diesseits nicht bewirkt, so entsteht daraus (doch) unendliches religiöses Verdienst im Jenseits. Wenn es aber die gewünschte Sache im Diesseits bewirkt, dann (findet) Erlangung von beiden (statt). Im Diesseits entsteht die gewünschte Sache und im Jenseits unendliches religiöses Verdienst infolge dieses Dharmamaṅgala.'

Im einzelnen bemerke ich dazu folgendes. *Nivṛta* (für *nirvṛtta*) hat Bühler [sicherlich richtig] im Sinne von *nirvṛtti* genommen, so wie im Sanskrit *gata* für *gati*, *mata* für *mati* gebraucht wird. In der Sprache der Edikte ging diese Bildung von Nomina actionis, wie es scheint, weiter als im Sanskrit. Dem vorletzten Satz von K *tato ubhayesaṃ ladhe hoti* entspricht in Sh *tato ubhayasaṃ ladhaṃ bhōti*, in M *tato ubhayasaṃ ra ladhe hoti*.* Bühler. Beitr. S. 180, will *ubhayasa* als Genitivus partitivus fassen: 'von beiden etwas'. Ein solcher Genitiv dürfte aber sprachlich hier kaum zu rechtfertigen sein, und er paßt auch dem Sinne nach nicht; es wird ja nachher ausdrücklich gesagt, daß beide Zwecke vollständig erreicht werden. Wenn *ladhe*, *ladhaṃ* als Partizip genommen wird, so ergibt sich noch eine andere Schwierigkeit in der Lesart von Sh: *tato ubhayasaṃ ladhaṃ bhōti ita eva so aṭho paratra ca anantaṃ puṇaṃ prasavati tena dharmamaṅgalena*. Auch wenn man mit etwas veränderter Auffassung des Genitivs und mit Annahme eines Anakoluths übersetzen wollte: 'dann ist von den beiden erlangt im Diesseits die gewünschte Sache, und im Jenseits entsteht unendliches Verdienst durch dieses Dharmamaṅgala', so müßte sich doch das Neutrum *ladhaṃ* auf das Maskulinum *so aṭho* beziehen¹⁾, was ich für nicht möglich

¹⁾ M hat die Endungen des östlichen Dialektes, *ladhe*, *aṭhe*, die in Sanskrit *ladha*, *aṭha* sind.

halte. Mir scheint daher, daß *ladhe*, *ladham* im Sinne von Sk. *labdhih* steht, daß hinter *hoti* (*bhoti*) ein Punkt zu setzen ist, und daß *aṭhe* (*aṭho*, *aṭhe*) wie *paṇṇam* (*puṇṇam*, *puṇam*) das Subjekt zu *pasavati* (*prasavati*) ist¹⁾.

[Dem *atrake* von Sh. *atrake* von M entspricht in K *ivale*, das danach die Bedeutung 'auf das Diesseits bezüglich' haben muß. Bühler möchte *ivale* mit Apabh. *eraḍu* zusammenbringen, allein das ist ausgeschlossen, da *ḍ* in dieser Zeit noch nicht als *l* erscheinen kann. Da in K die Länge des *i* und *u* nicht bezeichnet wird, so steht *ivale* wahrscheinlich für *ivalle* und ist eine Weiterbildung von ved. *īrat*, das, wie Geldner, Rigveda in Auswahl I, S. 32, richtig gesehen hat, 'gegenwärtig', 'dieser hier' bedeutet. Adjektiva, die Zahl, Zeit oder Ort bezeichnen, werden im Prakrit überaus häufig mit *l*-Suffixen gebildet, vor allem auch von Adverbien; s. Pischel, Prakrit-Grammatik § 595. So wird auch *ivalla* Adjektivbildung von dem wie *tīvat*, *gīvat* adverbial gebrauchten *īrat* sein; formell entspricht AMg. *mahalla* von *mahat*. Die Bedeutung von *ivalla* würde sich dann vollständig mit *atrake* decken.]

In der Erklärung der Wörter *hidalokike ca vase* stimme ich mit Senart überein. Bühler, der übersetzt: 'aber es mag auch geschehen, daß (sie es) nicht tun und (erfolglos) in dieser Welt zurückbleiben'²⁾, hat den Punkt, auf den es ankommt, trotz der richtigen Erklärung Senarts übersehen.

Unklar ist mir auch, warum Bühler in seiner letzten Ausgabe das *tī* in K *no nīra*ḥeti*, *nīrateti*; Sh *nīrateti*; M *na nīrateti*, *nīrateti* als *iti* faßt, während er früher die Formen richtig als 3. Sing. Präs. betrachtete. Auch in Sh *gadi puna tam aṭham na nīraṭe hīa*³⁾ ist *nīraṭe* wohl nur Schreibfehler für *nīrateti*; vgl. in demselben Edikt *ba* für *bahu*, *dhramamgalena* für *dhramamgalana*.

Endlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß *apaphale* in K Z. 25 usw. unzweifelhaft auf Sk. *alpaphalam* zurückgeht, nicht auf *apaphalam*, wie Senart und Bühler wollen. Das ergibt sich, wie Smith, Asoka⁴⁾, S. 167 richtig gesehen hat, mit Sicherheit aus dem Gegensatz zu dem folgenden *maḥāphale*: *apaphale cu kho eṣe iyaṃ cu kho maḥāphale ye dhammamagale* (K). Der König bestreitet ja garnicht, daß die gewöhnlichen Maṅgalas

¹⁾ Bühler schwankt in seinen Auffassungen; Beitr. S. 61 verbindet er *aṭhe* mit *pasavati*, Ep. Ind. II, S. 469 ergänzt er *ladhe* zu *aṭhe*. Daß *pasavati* (*prasavati*) ebenso wie *pasavati* (*prasavati*) in der Parallelstelle in F XI intransitiven Sinn hat, zeigt schon der Zusatz *tenā dhammamagalānā*, *tenā dhammadānānā* und die Ersetzung durch *pasavati* in G. Ich kann daher der Übersetzung Bühlers, Ep. Ind. II, S. 470: 'producer of happiness', nicht zustimmen. *Pasavati* geht aber auch kaum auf Sk. *prasāṅgata* zurück, wie Bühler, Beitr. S. 73 meint, da wir dann in K *pasāṅgiyati* erwarten müßten, was nicht der Sk. *pasavati*, in intransitivem Sinne verwendet - Sk. *prasāṅgata*.

²⁾ Vgl. z. B. V. A. Smith, Asoka⁴⁾, S. 167. Die scheinbar abweichende Fassung in Sh. erklärt sich sich dadurch, daß hinter *siya pana* das *no* ausgefallen ist.

³⁾ Vgl. Bühler, Beitr.

das Glück im Diesseits wirken können, und gibt ja ausdrücklich zu, daß man diese Maṅgalas machen müsse (*se kaṭavi[ye*] ceva kho maṅgale*); das Dharmamaṅgala steht nur höher.

In dem zwölften Felsenedikt machen die letzten Worte in dem Satz (G) *devānaṃ piyo no tathā dānaṃ va pūjā va maṇṇate yathā kinti sāravadhī asa sarvapāsaḍānaṃ bahukā ca* Schwierigkeiten. Kern (Jaart. S. 68) sah in *bahukā* (für *bahukā*) das Gegenteil des vorher erwähnten *lahukā*: *ātpapāsaṃdapūjā va parapāsaṃdagarahā va no bhava apakaraṇamhi lahukā va asa tamhi tamhi prakaraṇe*. Wie *lahukā* ein Substantiv = Sk. *lāghava* sein sollte, so sollte auch *bahukā* ein Substantiv = Sk. *bahumāna* sein; er übersetzte demgemäß: 'dat Devānāmpriya niet zozeer hecht aan liefdegaven of eerbetoon, als daaraan, dat alle secten in goeden naam en innerlijk gehalte mogen toenemen en geëerbiedigd worden.' Senart schließt sich dieser Auffassung völlig an: 'que le [roi] cher aux Devas attache moins d'importance à l'aumône et au culte extérieur qu'au vœu de voir régner les doctrines essentielles et le respect de toutes les sectes'. Bühler hat richtig erkannt, daß *lahukā* Adjektiv ist; er übersetzt (Beitr. S. 78): 'Das Hochpreisen der eigenen Sekte oder das Schmähren fremder Sekten soll ohne Grund (gar) nicht vorkommen und, (wenn es) aus dem einen oder dem anderen Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mäßig sein.' Entsprechend faßt er auch *bahukā* als Adjektiv auf: 'Der Göttergeliebte hält nicht soviel von Freigebigkeit und Ehrenbezeugung als wovon? (Davon) daß bei allen Sekten ein Wachsen des Kernes stattfinde, und (zwar) ein mächtiges.' Nun scheint es mir allerdings vollkommen sicher, daß *bahukā* nur Adjektiv sein kann; es läßt sich aber nicht leugnen, daß *bahukā ca*, in dem Bühlerschen Sinne genommen, ein stilistisch sehr auffälliger Zusatz ist. Dazu kommt, daß die beiden Worte im Anfang des Ediktes, wo der ganze Satz schon einmal gegeben ist, fehlen: *na tu tathā dānaṃ va pūjā va devānaṃ piyo maṇṇate yathā kiti sāravadhī asa sarvapāsaḍānaṃ*. Ich bin daher überzeugt, daß auch an der zweiten Stelle der Satz mit *sarpapāsaḍānaṃ* schließt und daß *bahukā* zu dem folgenden Satz gehört, der dann lauten würde: *bahukā ca etāya athā¹⁾ vyāpatā dhammamahāmātā ca ithijhakkhamahāmātā ca vacabhūmīkā ca aṇe ca nikāyā* 'und viele sind zu diesem Zwecke tätig, die Dharmamahāmātrās und die Mahāmātrās, die die Frauen beaufsichtigen, und die Vacabhūmīkas und andere Kollegien'. Ähnlich heißt es S 7: *ete ca aṇne ca bahukā mukhā dānavisagasi viyāpaṭāse mama ceva devinaṃ ca*.

In dem zweiten Satz des dreizehnten Felsenediktes liest Bühler in K *diyadhamāte pānaṣaṭaṣaḥase yetaphā apavudhe ṣaṭaṣaḥaṣamāte tata hate bahutāvamtake vā maṭe*. Für *yetaphā* steht in Sh *yetato*. Bühler, Beitr. S. 85, betrachtet *yetaphā* als eine sehr starke Korruption von *etamhā*, *etasmāt*. Sk. *etad* zeigt aber in keinem Dialekt der Inschriften jemals den

¹⁾ Schreibfehler für *athāya*; siehe oben S. 303, Anm. 2.

Vorschlag eines *y*, und es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß *ye taphā* und *ye tato* zu lesen ist: '150000 Seelen waren es, die von dort fortgeschleppt wurden.'

Einen ähnlichen Fehler begeht Bühler in dem Satze *arijitam hi vijjamaṇa etatā radham vā malane vā apavahe vā janaṣā* [.] *ṣe bāḍha redanigamute gulumute cā devānaṃ piyaṣā*. Für *etatā* bietet Sh *yetatra*. Natürlich ist, wie Senart schon gesehen hatte, *e tatā* und *ye tatra* zu lesen und der erste Satz als Relativsatz zu fassen¹⁾.

Auch in einem dritten Satz dieses Ediktes ist meines Erachtens die Konstruktion bisher verkannt. Er lautet nach Bühler in K *yeṣaṃ vā pi saṃvīhitānaṃ śinhe ariprahine etānaṃ mitasaṃstutasahāyanātikya viyaṣane*²⁾ *pāpūnāti* [.] *tata ṣe pi tānameva upaghāte hoti*, in Sh *yeṣa va pi saṃvīhitānaṃ ncho ariprahino eteṣa mitrasaṃstutasahayañātika vasana prapūnati* [.] *tatra taṃ pi teṣa vo apagratho bhoti*, in M *yeṣaṃ va pi saṃvī . . . naṃ śinhe ariprahine etā . . mitrasaṃ . .*³⁾. Nach Senart und Bühler sind das zwei Sätze. Bühler übersetzt die Version von Sh: 'Or misfortune befalls the friends, acquaintances, companions, and relatives of those who themselves are well protected, but whose affection is undiminished. Then even that misfortune becomes an injury just for those *unhurt ones*.' Man sieht aber keinen Grund, weshalb das Relativum hier durch das ungewöhnliche Pronomen *etat* anstatt durch *tad* aufgenommen sein sollte; es ist daher sicherlich auch hier *e* (= *yat*) *tānaṃ*, *e teṣa*, *e ta . .* zu lesen, so daß der ganze Satz im Sk. lauten würde: *yeṣāṃ vāpi saṃvīhitānāṃ* sneho 'viprahīno yat teṣāṃ mitrasaṃstutasahāyañātayo vyasanaṃ prāpnuvanti tatra tad api teṣāṃ cropaghāto bharati* 'oder wenn die Freunde, Bekannten, Genossen und Verwandten von denen, die (selbst) wohl aufgehoben große Zuneigung fühlen, bei einer solchen (Gelegenheit) Unglück erleiden, so ist auch das für eben diese eine Schädigung'.

Der Satz, der die Begründung der milden Maßregeln gegen die Waldbewohner enthält, lautet in Sh: *icchati hi devanaṃ priyo sarvabhutana akṣati saṃyamam samacariyam rabhasiye*. Bühler übersetzt (Beitr. S. 196f.): 'Denn der Göttergeliebte wünscht für alle Wesen Schonung, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit (und) Freudigkeit', indem er *rabhasiye* = Sk. *rābhāsyam* setzt, das nach Ujvaladatta zu Uṇādisūtra III, 117 *harṣasya bhārah* bedeuten kann⁴⁾. Anstatt *rabhasiye* hat K *madara ti*, G *mādaram ca*, 'Milde'; in M fehlt das Wort. Nun kann natürlich *rabhasiye* nicht ein Synonym von *mādaram* sein; aber die 'Freudigkeit' paßt auch nicht in den Zusammenhang. *Akṣati*, *saṃyamam*, *samacariyam* bezeichnen sämtlich

¹⁾ Siehe die Übersetzung oben S. 298.

²⁾ Nach der Phototypie wäre auch die Lesung *viyaṣanaṃ* möglich.

³⁾ In G sind die in Betracht kommenden Worte nicht erhalten.

⁴⁾ *rābhāsyam* = *rahasyam*, *bhārah* = *rahasyam*. In der von Bühler angeführten Stelle Kirtik. 4, 3 kommt man mit der Bedeutung *vega* völlig aus.

ebenso wie *māduram*, die Gefühle, die die königlichen Beamten gegen die Untertanen hegen sollen; unmöglich kann mit diesen die 'Freudigkeit' zusammengestellt werden, die doch nur die Stimmung der Untertanen bezeichnen könnte¹⁾. Dazu kommt eine grammatische Schwierigkeit. *Rabhasiye* müßte Akk. Sing. eines Neutrums sein. Eine solche Form auf *-e* war aber dem nordwestlichen Dialekt sicherlich fremd, und ihr Gebrauch wäre um so unbegreiflicher, als das Wort offenbar nicht aus der Vorlage in Ardhamāgadhī übernommen ist, sondern von dem Übersetzer selbst herrührt. Mir scheint daraus hervorzugehen, daß *rabhasiye* nicht Akkusativ, sondern Lokativ ist, der zu *samacariyam* gehört, und daß *rabhasiya* der Grundbedeutung von *rabhas* gemäß Gewalttätigkeit bedeutet: 'denn der Göttergeliebte wünscht Nichtverletzung aller Wesen, Selbstbeherrschung und Unparteilichkeit bei (Fällen von) Gewalttätigkeit'.

In dem siebenten Säulenedikt beschreibt der König seine Wohlfahrtseinrichtungen wie folgt: *magesu pi me nigohāni lopāpitāni chāyopagāni hasanti pasumunisānam ambhāradyā lopāpitā adhakosikyāni pi me udapānāni khānāpīpitāni nimsidhiyā* ca kālāpitā āpānāni me bahukāni tata tata kālāpitāni piṭibhogāye pasumunisānam*. Nachdem Fleet (JRAS. 1906, S. 401ff.) in überzeugender Weise gezeigt hat, daß *adhakosikyāni* nicht 'einen halben Krośa voneinander entfernt', sondern 'in Abständen von acht Krośas' bedeutet, enthält die Stelle nur noch ein unklares Wort: *nimsidhiyā*. Bühler, Beitr. S. 280, meinte, es stünde für *nisiḍhiyā* wie Pali *mahiṃsa* für *mahisa* und entspreche dem Wort *niṣidhiyā*, 'Wohnung', das sich in dem Kompositum *rāṣaniṣidhiyā* in Daśalathas Inschriften findet. Beide Wörter sind seiner Ansicht nach Vertreter des Sk. *niṣadyā*, 'Sitz', 'Markthalle', aber aus dem Präsensstamm statt aus der Wurzel gebildet. Diese Etymologie befriedigt aber keineswegs, denn abgesehen von der auffallenden Nasalierung in der ersten Silbe, bleibt die Zerebralisierung und vor allem die Aspiration des *d* der Wurzel völlig unerklärt; hier Einfluß des vorausgehenden ursprünglichen *ṣ* anzunehmen, wie Bühler es tut, erscheint mir unmöglich. Aber auch die Bedeutung, die Bühler dem Wort zuschreibt, ist keineswegs gesichert. In den Inschriften des Daśalatha bedeutet *vāṣaniṣidhiyā* natürlich 'Wohnung während der Regenzeit'; hier soll nach Bühler *nimsidhiyā* ein Terminus für die öffentlichen Herbergen oder Serais sein, die sich an allen Straßen finden und häufig von wohlthätigen Leuten *dharmārtham* errichtet werden.

Die richtige Erklärung des Wortes verdanke ich Herrn Helmer Smith, mit dem ich vor Jahren die Aśoka-Inschriften las. Er führte das Wort auf **niṣliṣṭi* zurück und verwies auf die analogen Bildungen, die Pischel,

¹⁾ In der englischen Übersetzung (Ep. Ind. II, S. 471) ist das klare Verhältnis durch die unrichtige Übersetzung von *akṣati* noch mehr verwischt: 'for the Beloved of the gods desires for all beings freedom from injury, self-restraint, impartiality and joyfulness.'

Grammatik der Prakrit-Sprachen § 66, aus der Ardhamāgadhī anführt: *sedhi, sedhīya, aṃsedhi, pasedhi, visedhi*. So erklärt sich die Nasalierung ohne jede Schwierigkeit. Sie tritt nach Pischel § 74 sehr häufig vor Verbindungen von Konsonanten ein, von denen der eine ein Zischlaut ist; genau entsprechende Beispiele sind M. *aṃsu* = Sk. *aśru*; AMg. *maṃsu* = Sk. *śmaśru*; AMg. M. *taṃsa* = Sk. *tryasra*. Die Erweichung des *ṣṣ* zu *ḍḍh* ist genau die gleiche wie in *adhakosikyāni* aus Sk. **aṣṭakrośikāni* und entspricht der des *ṣṣ* zu *ḍḍ* in *ambāradikyā¹⁾* aus Sk. **āmravārtikāḥ*. Was die Bedeutung betrifft, so ist zu beachten, daß, wie Pischel a. a. O. bemerkt, AMg. *sedhi* von den Kommentatoren durchweg mit *śreṇi* erklärt wird. *Nimsidhiyā* entspricht so einem Sk. *niśrayaṇī, niśreṇī²⁾*, das seit dem Śatapathabrāhmaṇa in der Bedeutung 'Leiter', 'Treppe' belegt ist. Das Wort paßt vortrefflich in den Zusammenhang. Aśoka hat alle acht *krośas* entweder Brunnen (*udupānas*) graben lassen, oder da, wo die Straße an einem Flusse entlang oder über ein Gewässer führte, Treppen, die zum Wasser hinabführten, bauen lassen. Daß das der Sinn der Worte ist, beweist das *ca*, durch das die beiden Sätze *adhakosikyāni pi me udupānāni kṛāṇāpātāni* und *nimsidhiyā kālāpitā* zur Einheit verbunden werden. Das Richtige hat übrigens Kern schon vor mehr als 30 Jahren gesehen; in seinem Buddhismus, Bd. II, S. 385, sagt er in der Analyse des Ediktes, der König hätte 'alle halbe Kos voneinander Brunnen graben und Treppen (um zu dem Wasser hinunterzusteigen) machen lassen'.

In demselben Edikt wird von den Almoseniern des Königs gesagt: *sarasi ca me olodhanasi te bahuridhena ā[kā]lena tāni tāni tuḥāyatanāni piṭi[pādayanti] hida cera disāsu ca³⁾*. Kern bemerkt in seiner Analyse des Ediktes a. a. O. S. 386, der König sage, sowohl die Aufseher als andere Personen waren mit der Austeilung von Liebesgaben beauftragt, in der Weise, daß sie sowohl dem König als auch seinen Gemahlinnen jede günstige Gelegenheit zu melden hätten, Wohltätigkeit, sei es in der Hauptstadt oder in der Provinz, zu üben. Im Anschluß daran übersetzt Bühler: 'Und in meinem ganzen Harem [lehren] sie in dieser und jener Weise verschiedene Wege zur Befriedigung⁴⁾ sowohl hier (in Pāṭaliputra) als in der Ferne.' *Tuḥāyatanāni* soll Sk. *tuṣṭyāyatanāni* sein, 'Wege oder Mittel zur Befriedigung', 'günstige Gelegenheiten zur Wohltätigkeit', welche dem Geber und dem Empfänger Befriedigung verursachen (Beitr. S. 281). Allein *āyatanā* kann doch unmöglich 'Weg oder Mittel', 'Gelegenheit'.

¹⁾ Auch in dem Edikt der Königin, I. A. XIX, S. 126.

²⁾ Falsche Schreibungen sind *niśrayaṇī, niśrayaṇī, niśreyaṇī, niśreṇī, niśreṇī*.

³⁾ Die Ergänzungen rühren von Senart her. Statt *piṭi[pādayanti]* wäre mit *piṭi* *piṭi* zu lesen, das I. VI belegt ist.

⁴⁾ In der englischen Übersetzung: 'they [point out] in various ways the means of gratification, etc.'

¹⁾ Vgl. *bhāgyātana*, 'Gegenstand des Gelächters', im kleineren PW.

²⁾ Siehe oben S. 327.

³⁾ An anderen Stellen kommt *tuṣṭa* auch als Adjektiv in der Bedeutung 'zufrieden' (Mahābh. zu Pāṇ. 3, 2, 188) im Kauṭīliya vor; z. B. S. 23: *teṣāṃ muṇḍajā-
ṭilarṃgāṇāṃ tuṣṭātustātrāṃ vidyuh | tuṣṭān bhūyah pūjayet | atusṭāṃs* (Ausz. *atusṭāt*)
tuṣṭihoto tyāgena sāmā ca prasādayet.

König gewünschten Weise'. Die Wörter *yā iyaṃ* bis *sādhare ca* sind aber natürlich nur die genauere Ausführung des vorausgehenden *dhammā-jadāne dhammapaṭipati ca*, und *heraṃ* bezieht sich auf die vorhergenannten Anordnungen des Königs, wie Senart schon richtig gesehen hatte. Es ist also zu übersetzen: 'Denn so wird dies Gesetzesheldentum und diese Gesetzeserfüllung, nämlich Barmherzigkeit usw., in der Welt wachsen.'

Zu den schwierigsten Edikten gehört das erste Separatedikt von Dhauli und Jaugada. Mir scheint, daß es in wesentlichen Punkten bisher nicht richtig verstanden ist, und wenn ich auch einige Stellen nicht zu erklären vermag¹⁾, so glaube ich doch an anderen eine befriedigendere Übersetzung bieten zu können als meine Vorgänger. Das Edikt ist an die *ma-lānātā nagalaviyohālakā* von Tosali und Samāpā gerichtet. Diese *nagalaviyohālakas* sind sicherlich dieselben Beamten wie die *pauravyārahārikas*, die Kauṭīliyaśāstra, S. 20, erwähnt werden. Nach Senart und Bühler sind es Magistratsbeamte; Senart übersetzt (I. A. XIX, S. 95) 'the officers in charge of the administration of the city', Bühler (Buddh. Stupas, S. 129) 'the officials, the administrators of the town'. Aber Kern (Jaartell. S. 104; JRAS. NS. XII, S. 390) versteht darunter Richter 'the magistrates who are entrusted with the administration of justice in the city'. Ich habe schon oben S. 302 bemerkt, daß *viyohāla* in S 4 'Gerichtsverfahren' bedeute, und daß daher auch *nagalaviyohālaka* nur die 'Stadttrichter' sein könnten. Dazu stimmt auch der Inhalt des Ediktes, dessen einziger Zweck ist, väterliche Milde gegen alle zu empfehlen, die sich irgendwie gegen das Gesetz vergangen haben. Sollten also die Nagalaviyohālakas neben ihren richterlichen Funktionen noch eine administrative Tätigkeit ausgeübt haben, so ist in dem Edikt jedenfalls nicht davon die Rede.

Den Satz *tuphe (J phe) hi bahūsu pānasahasasu āyatā pana . . (J āyata janyam) gachama sumunīsānam* übersetzt Senart: 'for ye have been set

¹⁾ Dahin gehört zum Beispiel der Satz *duāhale hi imasa (J ctasa) kammasa me (J ctasa) kute manatīleke*. Daß Senarts und Bühlers Erklärungen nicht befriedigen, hat schon Franke, GN. 1895, S. 537f., bemerkt, aber was er selbst vorschlägt, ist unhaltbar. *Duāhale* soll nach ihm 'schlecht vollbringend' bedeuten, da *āhara* nach dem PW. im Mbh. 'Zustandebringung', 'Vollbringung' heiße. Im PW. steht aber unter *āhara*: Zustandebringung, Vollbringung (eines Opfers): *rājasūyo durāharaḥ* Mbh. 2, 664. Es liegt also auch hier nur eine Ableitung von *āhr* in der ganz gewöhnlichen Bedeutung '(ein Opfer) darbringen' vor, die mit der von Franke postulierten gar nichts zu tun hat. Weiter aber soll *duāhale* Lok. Sing. sein: 'Denn woher sollte mir eine Vorliebe (*manatīleke*) kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt?' Es gibt aber keinen Lokativ auf -e in dem östlichen Dialekt, wie schon Senart in seinen Notizen gerade an dieser Stelle gegenüber einer Erklärung Kerns bemerkt hatte. Recht hat Franke sicherlich, wenn er bestrittet, daß *kute* aus Sk. *kṛtaḥ* entstanden sein könnte. In einigen Fällen hat Bühler selbst seltenerweise die zweifellos richtigen Erklärungen seiner Vorgänger ignoriert. Die Formen *pativedayekam*, *ālabhekam* u. w. waren zum Beispiel schon von Kern als I. Sing. Opt. erkannt, und die Konstruktion der mit *etā dādhāni kakam* und *atthā piyāye iccāmi kakam* beginnenden Sätze war zuerst von Senart richtig erklärt worden.

*kecha va ekapulise . . nāti¹⁾ etam se pi desam no saram [.] dekhata²⁾ hi
tuphe etam surihitā pi niti [.] iyaṃ ekapulise pi athi ye baṃdhanam vā
palikilesam vā pāpunāti [.] tata hoti³⁾ akasmā tena baṃdhanamṭika amne
ca . . . bahujane⁴⁾ dariye dukhīyati⁵⁾ [.] tata ichitariye tuphehi kimti majham
paṭipātayema ti; J no ca tuphe etam⁶⁾ pāpunātha āvāgamake⁷⁾ iyaṃ aṭhe⁸⁾
[.] kecā ekapulise pi manāti⁹⁾ se pi desam no¹⁰⁾ saram [.] dakhattha hi tuphe
hisuritā¹¹⁾ pi bahuka¹²⁾ [.] athi¹³⁾ ye eti¹⁴⁾ ekamunise baṃdhanam palikilesam
hi¹⁵⁾ pāpunāti [.] tata hoti¹⁶⁾ akasmā tena baṃdhanamṭika¹⁷⁾ . . . ca rage
bahuke vedayati¹⁸⁾ [.] tata tuphehi ichitaye¹⁹⁾ kimti majham paṭipātayema.*

Senart läßt den ersten Satz mit *āvāgamake* schließen und verbessert *aṭhe*, oder *atha*, *aṭha*, wie er liest, zu *athi*, weil er einen Parallelismus zwischen dem Satz *iyaṃ athi kecha va ekapulise manāti etam* und dem folgenden Satz *iyaṃ ekapulise pi athi ye baṃdhanam vā palikilesam vā pāpunāti* zu erkennen glaubt. So kommt er zu der Übersetzung: 'Now, in this matter, ye have not attained to all the results which are obtainable.' Ich nehme zunächst an der Änderung zu *athi* Anstoß, weil sie die Annahme eines Fehlers in beiden Versionen voraussetzt. Aber auch der so zustande kommende Satz *iyaṃ athi kecha va ekapulise manāti etam* ist nicht richtig; der angebliche Parallelsatz zeigt, daß vor dem *manāti* dann noch ein *ye* stehen müßte.

Bühler übersetzt: 'But you do not understand *all* that the sense of *these words* implies.' Er bringt *pāpunātha* mit dem *pāpuneru*, *pāpuncyu* zusammen, das dreimal in Sep. II vorkommt, und er hat damit sicherlich das Richtige getroffen. Nur glaube ich, daß die Bedeutung von *pāpunāti* nicht 'verstehen, einsehen', sondern 'vernehmen, erfahren' ist. Nicht nur läßt sich die letztere Bedeutung aus der Grundbedeutung des Wortes leichter herleiten, sie paßt auch in Sep. II besser in den Zusammenhang. Dort sagt der König, sein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker sei: (J) *pāpunoṃ lājū heram ichati anurigina hreyu* usw. Da das Edikt nicht an die Grenzvölker selbst gerichtet ist, sondern Anweisungen an die Beamten über die Grenzvölker enthält, so liegt es nahe, zu übersetzen: 'sie sollen erfahren, daß der Wunsch des Königs ist, daß sie unbesorgt seien' usw.²⁰⁾ Auch die Bedeutung von *āvāgamaka* ist danach etwas zu modifizieren. Bühler stellt *gamaka* zum Kausativ *gamayati*, wogegen sich selbstverständlich an und für sich nichts einwenden läßt. Ebensogut kann aber doch *ka* hier das Svārthikasuffix sein, das an *āvāgama* angefügt ist; dann würde

¹⁾ S. *manāti*.

²⁾ S. *dekhate*.

³⁾ S. *hota*.

⁴⁾ S. . . *bahujane*.

⁵⁾ S. *dukhīyati*.

⁶⁾ S. *no-etam* fehlt.

⁷⁾ S. *āvāgamake*.

⁸⁾ S. *atha*.

⁹⁾ S. *manāti*.

¹⁰⁾ S. *no*.

¹¹⁾ S. *hisuritā*.

¹²⁾ S. *bahuka*.

¹³⁾ S. *athi*.

¹⁴⁾ Lies *eti*.

¹⁵⁾ Mit S. *hi* zu lesen.

¹⁶⁾ S. . . *ta*.

¹⁷⁾ S. nur *baṃdha* . .

¹⁸⁾ S. *vadayati*.

¹⁹⁾ S. *ichitaye*; lies *ichitariye*.

²⁰⁾ Abol. von den beiden anderen Stellen.

āvāgamaka 'wie weit gehend', d. h. 'wie weit Anwendung findend', 'wie weit befolgt' sein. Daß *iyam aṭhe* sich wie *etasi aṭhasi* im Vorhergehenden auf den Wunsch des Königs bezieht, alle Untertanen wie seine Kinder behandelt zu sehen, hat schon Bühler bemerkt. Der Satz würde also zu übersetzen sein: 'Und ihr erfahrt (J fügt hinzu: dies) nicht, wie weit diese Sache befolgt wird.' Um den Sinn des Satzes zu verstehen, müssen wir uns klarmachen, welche Stellung die Nagalaviyohālakas einnehmen. Es heißt nachher, daß sie Sorge tragen sollen, daß die Städter nicht grundloser *palibodha* oder grundloser *palikilesa* treffe. Daß *palibodha* Fesselung bedeutet, glaube ich oben gezeigt zu haben; die Bedeutung von *palikilesa* steht nicht fest. Senart gibt es durch 'torture' wieder, Bühler faßt es (Beitr. S. 137f.) als 'Unbill, Scherereien, Bedrückung' auf. Daß das nicht richtig sein kann, zeigt die Spezialisierung durch *akasmā*; Bedrückung würde stets *akasmā* sein. Die Zusammenstellung von *palikilesa* mit *baṃdhana* (*baṃdhanam vā palikilesam vā* Dh) in Sep. I beweist vielmehr, daß *palikilesa* eine Strafe war, die von einer staatlich anerkannten Autorität verhängt wurde. Ich halte daher die Auffassung Senarts für richtig. Wenn die Nagalaviyohālakas ungerechte Fesselung und Tortur verhindern sollen, so können sie nur höhere Beamte gewesen sein, die die Verfügungen und Entscheidungen der niederen Gerichtshöfe zu revidieren hatten. Sie sind also ganz ähnliche Beamte wie die Lajjūkas, was schon daraus hervorgeht, daß sie das Beiwort *bahūsu pāna(sata)sahasu āyatā* mit jenen teilen. Nur die Bezirke der beiden sind verschieden. Die Nagalaviyohālakas üben die oberste Gerichtsbarkheit in der Stadt aus, die Lajjūkas in der Provinz. Natürlich ist daher auch der Wirkungskreis der Nagalaviyohālakas beschränkter; sie haben für viele tausend, die Lajjūkas für viele hunderttausend Seelen zu sorgen. Ich verstehe daher den Satz dahin, daß der König den Nagalaviyohālakas den Vorwurf macht, sie ermittelten nicht, wie weit seine humanen Absichten von den niederen Gerichtshöfen bei ihren Entscheidungen befolgt würden.

Senart fährt fort: 'There is such and such an individual who attendeth to such and such of my orders, but not to all. Watch ye him, and may the moral duties be well defined.' Für unmöglich halte ich hier die Übersetzung von *desam*. Ganz abgesehen davon, daß man nicht einsieht, was mit 'diesem Befehl'¹⁾ gemeint sein kann, da von einem Befehl bisher gar keine Rede gewesen ist, könnte der Senartsche Sinn im Text doch nur durch die Worte *etam desam se pi no savam* ausgedrückt sein. Unverständlich ist mir auch, wie *dekhata*, *dakhatha* zu der Bedeutung 'überwachen' kommen sollte. Das *hi* hinter *dekhata* wird außerdem ganz außer acht gelassen. Zu *surihitā pi niti* wird ein *siyā* im Sinne von 'es möge sein' ergänzt, was mir wiederum nahezu unmöglich erscheint. Die Lesung von J wird als unverständlich bezeichnet. Für den, der die oben vorgetragene

¹⁾ Denn das ist doch die wörtliche Übersetzung.

Auffassung des vorausgehenden Satzes für richtig hält, ist schließlich die ganze Übersetzung der Stelle schon deshalb unannehmbar, weil jeder Gedankenzusammenhang fehlen würde. Bühler übersetzt: 'Some single *private* individual understands it, at least a portion, if not the whole. Look then to this *meaning of my words*; the maxims of *good* government, too, are well determined *and teach the same lesson*.' Richtig ist hier sicherlich die Wiedergabe von *desam* durch Teil; in demselben Sinne steht das Wort in F V *ca heta desam pi hāpayisati se dukaṭam kachati* (Dh). Im übrigen kann ich aber auch der Auffassung Bühlers nicht beistimmen. Nach Bühler soll der mit *kecha va* beginnende Satz ein parenthetischer Zusatz sein; der König wolle sagen, daß ein Privatmann mit seinem beschränkten Untertanenverstand dies mitunter, wenn nicht ganz, doch teilweise einsehe, also klüger sei als die regierenden Herren. Ich muß gestehen, daß mir eine solche Äußerung von vornherein recht unwahrscheinlich dünkt; was gehen denn den Privatmann die Instruktionen des Königs an seine Beamten an? Auch der Sinn des folgenden kann nicht richtig wiedergegeben sein. Für den Gebrauch von *hi* im Sinne von 'doch', 'then', fehlt jeder Anhaltspunkt in der Sprache der Edikte, und daß sich der König zu seiner Rechtfertigung auf die Nīti berufen sollte, die eher im Gegensatz zu seinem Dharma steht, ist mir wiederum äußerst unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß der Hauptgedanke, daß die Nīti mit des Königs Ansichten übereinstimme, erst von Bühler in den Satz hineininterpretiert wird und im Text selbst mit keinem Wort angedeutet ist. Der Grundfehler Bühlers wie Senarts liegt aber meines Erachtens in der Deutung von *ekapulise* als 'Privatmann'. *Pulisa* bedeutet in den Edikten niemals 'Mensch' — das ist *munisa* —, sondern stets 'Beamter' im allgemeinsten Sinne: S 1 *pulisā pi ca me ukasā cā gṛayā cā majhimā cā*; S 4 *pulisāni pi me chaṇḍaṇṇāni paṭicalisaṇṭi*; S 7 [*pulisa pi bahune janasi āyatā*. Es kann daher auch *ekapulise* hier nur bedeuten 'ein einzelner Beamter'. Von dem auf *ekapulise* folgenden Wort ist in Dh nur *nāti* zu erkennen; in J ist *p . . . nāti* sicher. Man sollte nach dem ganzen Zusammenhang *pāpunāti* erwarten; sollte diese Lesung nach dem Abklatsch wirklich unmöglich sein, so würde ich immer noch eher in Dh *jānāti*, in J *pi jānāti* lesen als das formell wie der Bedeutung nach ganz unwahrscheinliche *manāti*. Der Sinn würde in beiden Fällen der gleiche sein, da natürlich auch *pāpunāti* dieselbe Bedeutung haben mußte wie das unmittelbar vorhergehende *pāpunātha*: 'Ein einzelner Beamter erfährt davon, aber auch der nur einen Teil, nicht alles.' Der *ekapulisa* ist natürlich in diesem Falle ein einzelner von den Nagalaviyohālaka-.

Daß der folgende Satz die Begründung dieses Satzes bringt, scheint mir mit Sicherheit aus dem *hi* hervorzugehen. Die Wörter *surihitā pi rīti* in Dh können nur ein abhängiger Fragesatz sein, hinter dem das *ti* wie so häufig fehlt. Aus dem ganzen Zusammenhang geht ferner hervor, daß die *rīti* hier nicht, wie Bühler meint, die *rājanīti*, sondern die *daṇḍanīti* ist.

Auch in der Erklärung der folgenden Sätze kann ich weder Senart noch Bühler beipflichten. Senart übersetzt: 'There is such and such an individual who is sentenced to prison or to torture. Be ye there to put an end to an imprisonment, if it hath been ordered for no sufficient cause. Again, there are many people who suffer (Dh acts of violence). In their case also, must ye desire to set every one on the Good Way.' Senart liest *hota* anstatt *hoti*; das *ti* ist aber in Dh ganz deutlich. Außerdem müßte die 2. Plur. in J jedenfalls *hottha* lauten. Ganz unstatthaft erscheint mir weiter die Änderung des in beiden Versionen dastehenden *akasmā tena* zu *akasmātana*. *Daviye* in Dh soll falsche Lesung oder Synonym von *darāye* sein; mir erscheint beides ebenso unwahrscheinlich wie die Bedeutung 'Gewalttat', die Senart für das Wort annimmt. Am allerwenigsten befriedigt die Erklärung des letzten Satzes. *Majham* soll Nom. Plur. des Pronomens der ersten Person sein. Eine solche Form kommt aber in keinem Prakrit-Dialekt vor; dagegen ist der Nom. *maye* in Sep. II belegt. Das Pronomen wäre überdies hier ganz überflüssig, während anderseits das Objekt zu *paṭipādayemā*, *paṭipādayema* fehlen würde; die Ergänzung 'every one' ist ganz willkürlich. Und schließlich wird dem *paṭipādayemā* ein ganz anderer Sinn untergelegt als im Anfang des Ediktes, wo dasselbe Wort mit 'to cause to be practised' übersetzt wird. Bühlers Übersetzung lautet: 'It happens that such a single *private* individual undergoes either imprisonment or *other* serious trouble. Then that *trouble*, which ends with imprisonment, falls upon him without any cause, and the other multitude is deeply sorry *for him*. In such *a case* you ought to desire — what? May we act justly.' Die beiden ersten Sätze sollen nach Bühler denselben Gedanken ausdrücken und ein Beispiel für die Aśoka eigene Breitspurigkeit sein. Ich glaube nicht, daß wir das Recht haben, dem König hier diesen Vorwurf zu machen. Bühlers Übersetzung des zweiten Satzes scheitert schon an dem *tena*, das er selbst als befremdlich bezeichnet. Er erklärt es durch Ellipse von *paṭṭam* (*prāptam*). Ich muß aber bestreiten, daß sich Aśoka solche Ellipsen erlaubt; wo man sie angenommen hat, liegt überall ein Mißverständnis des Textes vor. Aber auch im einzelnen halte ich Bühlers Erklärung fast in allen Punkten für unrichtig. Über *palikilesa* habe ich schon oben, S. 337, gesprochen. Was *pāpunāti* betrifft, so halte ich jede Deutung für unrichtig, die in dem Wort einen anderen Sinn sucht als in dem vorausgehenden *pāpunātha*. *Baṃdhanāṃtika* könnte gewiß an und für sich 'das, was mit Gefängnis endet' sein, wie man auch im Sk. von einem *maranāntika roga*, einer 'mit dem Tode endigenden Krankheit', spricht. Aber Mbh. I, 20, 13 findet sich der Ausdruck *prāṇāntiko dandah*, der natürlich nur bedeuten kann 'die auf *prāṇānta* bezügliche Strafe', die 'Todesstrafe'. Ebenso ist offenbar *baṃdhanāṃtika* aufzufassen, und das Wort hier substantivisch gebraucht sein muß, so kann es meiner Ansicht nach nur 'die auf die Beendigung der Gefangenschaft bezügliche

Verordnung' oder, kürzer ausgedrückt, 'die Aufhebung der Haft' bedeuten¹⁾. *Daviye* und *majham* sind sicherlich richtig von Bühler im Anschluß an Kern (JRAS. N. S. XII, 388) als Vertreter von Sk. *davīyas* und *madhyam* erklärt worden; warum sollten dann aber die Wörter nicht auch die gewöhnliche Bedeutung 'noch weiter', 'noch länger'²⁾ und 'das Mittlere' haben? Ich übersetze demgemäß wörtlich: 'Da ist auch ein einzelner Beamter, der von Gefängnis oder Tortur erfährt. In diesem Falle findet ohne Grund durch ihn die Aufhebung der Haft statt, die andere große Menge aber leidet noch weiter. In dieser Sache müßt ihr den Wunsch haben: „Mögen wir das Mittlere ausführen.“ Der König hat zuerst den Fall hervorgehoben, daß ein Beamter sich nicht genügend darum kümmere, ob die königlichen Absichten befolgt werden; jetzt bespricht er den Fall, daß ein Beamter zu weit geht und ohne genügenden Grund einen Verbrecher begnadigt, während andere, die vielleicht einen größeren Anspruch auf Gnade haben, noch weiter im Gefängnis schmachten. Daher empfiehlt er den Stadtrichtern zum Schluß, den mittleren Weg zu gehen.

Das *ekamunise*, das in J das *ekapulise* von Dh vertritt, läßt sich natürlich als der weitere Begriff verstehen; der 'einzelne' schließt den 'einzelnen Beamten' ein. Wahrscheinlicher ist es aber doch, daß es einfach ein Fehler für *ekapulise* ist, wenn man nicht etwa gar annehmen will, daß der Schreiber den Satz *ekapulise bamdhanam vā palikilesam vā pāpunāti* falsch verstand und deswegen abänderte.

Der folgende Abschnitt über die Fehler, vor denen sich der Beamte hüten muß, schließt in Dh *etasa ca savasa mūle anāsulope atulanā ca nitiyaṃ*, in J *savasa ca iyaṃ mūle anāsulope atulanā ca nīti . . .* Daß Senarts Übersetzung von *nīti* (*nīti*) durch 'moral training' nicht richtig sein kann, ergibt sich schon daraus, daß diese Bedeutung weder zu *atulanā* noch zu *anāsulope* paßt, für das Morris, Grierson und Bühler³⁾ die Bedeutung 'Freiheit von Jähzorn' festgestellt haben⁴⁾. Aber auch Bühlers Wiedergabe des Wortes durch 'maxims of government' kann ich nicht gutheißen, da *nīti* hier natürlich dieselbe Bedeutung haben muß wie vorher. Ich übersetze: 'Die Wurzel aber von alledem ist (J Dies aber ist die Wurzel von allem): Freiheit von Jähzorn und Nichtübereilung in der Verhängung von Strafen.' Man wird ohne weiteres erkennen, wie viel besser die Warnung

¹⁾ Ganz ebenso ist der Ausdruck *lajavacanika* in Sep. II J gebildet. Er ist 'die mit dem Wort des Königs zusammenhängende Verordnung', der 'persönliche Erlass des Königs'.

²⁾ Bühler kommt zu seiner Übersetzung, weil er *bahuke* in J als Variante von *daviye* betrachtet; aber *vage bahuke* entspricht doch offenbar dem *bahujane* von Dh.

³⁾ Siehe Beitr. S. 297.

⁴⁾ Senart verbindet allerdings *nitiyaṃ* nur mit *atulanā*, was wenig wahrscheinlich ist, und gibt *atulanā* mit 'perseverance' wieder. Da er aber vorher selbst sagt, daß *tulanā*; Sk. *tvarāṇā*, 'hurry' sei, so kann doch auch *atulanā* nur 'Nichtübereilung' sein.

vor Jähzorn und Übereilung für den Richter paßt als für den Verwaltungsbeamten.

An die Ermahnung zu angestrenzter Tätigkeit schließen sich die schwierigen Sätze: Dh *heram̐mra e dakhiye tūphāka tena ratariye amnam ne dekhata heram̐ ca heram̐ ca devānam piyasa anusathi. J nīliyam e re dekhayi*¹⁾ *amna ne nijhapetariye heram̐ heram̐ ca devānam piyasa anusathi*.^{*} Senart übersetzt: 'So also it is with the supervision which ye should exercise. For this reason I command ye: — Consider ye my orders (J ye must call attention to my orders) [saying], such and such are the instructions of the king dear unto the Devas.' Im wesentlichen stimmt Bühlers Übersetzung damit überein: 'Even thus it is with respect to the affairs which you have to decide. Hence it is necessary for me to tell you: 'Pay attention to my orders.' Such, even such, are the instructions of the beloved of the gods.' Senart wie Bühler beziehen also *ne* auf den König, was ich für ausgeschlossen halte, da Aśoka weder in diesem Edikt noch sonst irgendwo von sich selbst anders als in der ersten Person des Singulars redet. Beide setzen ferner Dh *amnam. J amna* gleich Sk. *ājñām* bzw. *ājñā*. Aber in dem ganzen Edikt ist doch nirgends von einem 'Befehl' des Königs die Rede. Der König bezeichnet den Erlaß im Anfang selbst als eine *anusathi*, und von dieser *anusathi* wird ja offenbar auch hier in dem mit *heram̐ (ca) heram̐ ca* beginnenden Satze gesprochen. Es ist aber auch kaum anzunehmen, daß der König seine Beamten auffordern sollte, einen Befehl von ihm zu 'prüfen': denn das müßte doch die Bedeutung von *dekhata* in Dh sein. Noch größere Schwierigkeiten bereitet die Lesart von *J amna ne nijhapetariye*. Hier muß man zunächst annehmen, daß sich das Maskulinum oder Neutrum *nijhapetariye* auf das Femininum *amna* beziehe. Dann aber fragt man sich doch: wie sollen denn die Nagalaviyohālakas dazu kommen, die Untertanen zum Nachdenken über einen königlichen Befehl zu veranlassen, der doch nur der an sie selbst gerichtete sein könnte? Bühler hat diese Schwierigkeit erkannt und meint, das Kausativ scheine hier im Sinne des Simplex zu stehen. Eine Interpretation, die zu solchen Annahmen ihre Zuflucht nehmen muß, ist sicherlich falsch. Ich sehe in *amnam, amna* den Vertreter von Sk. *anyat*²⁾. Über *dekhata* als Vertreter von Sk. *deṣtam* habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze daher den Text von Dh: 'Ebenso (müßt ihr euch bewegen, euch regen, tätig sein in dem), worüber ihr zu befinden habt. Daher müßt (ihr) sagen: Anders haben wir befunden, und so und so lautet die Unterweisung des Göttergeliebten.' In *J* ist *saṃcalitariye tu rajitariya pi etariye pi* offenbar direkt mit dem folgenden zu verbinden: '(Ihr) müßt (euch) bewegen, (euch) regen tätig sein bei der Verhängung von Strafen (in dem), worüber ihr

¹⁾ *ne dekhayi*.

²⁾ Die Möglichkeit dieser Auffassung hat schon Senart erwogen; den im Zitat gegebenen und damit geäußerten Vermutungen kann ich aber nicht zustimmen.

¹) Daß ein Satz wie *tena ratariye* entweder durch ein Versehen des Kopisten *versehellen* oder zu ergänzen ist, zeigt der Text von Dh zur Genüge.

²) Wörtlich: 'etwas anderes müssen wir bedenken machen.'

³) In J ist der Text hier ganz lickenhaft.

Ehe wir uns zu dem nächsten Satz wenden, wird es gut sein, den letzten Satz zu prüfen. Senart übersetzt ihn: 'By attending the *anusamyāna*, without at the same time neglecting their other particular duties, my officers will learn these things. Let them act in accordance therewith, following the instructions of the king'. Bühler, der *anusamyāna* und *mahāmātra* richtiger faßt: 'When . . . these officials go forth on tour, they will, without neglecting their own business, pay attention to this *order of mine*, and will act in accordance with the instructions of the king.' Senart ist gezwungen, um einen Sinn herauszubringen, *kalamti* als Konjunktiv zu nehmen. Abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob die Sprache überhaupt noch einen Konjunktiv besaß, sehe ich nicht ein, inwiefern *kalamti* formell zu dieser Auffassung berechtigen könnte. Bühler übersetzt *kalamti* einfach als Futurum, was natürlich nicht angeht. Bei beiden Übersetzungen bleibt es auch völlig unklar, was denn unter dem *etam* eigentlich zu verstehen ist, und in beiden ist das am Schluß stehende *ti* außer acht gelassen. Kern hat die Bedeutung dieses *ti* richtig erkannt: er übersetzt: 'they will . . . also ascertain whether one be acting in conformity to the orders of the king.' Kern faßt also — unzweifelhaft richtig — die Wörter *tup pi* bis *ti* als Fragesatz, der vorher durch *etam* zusammengefaßt ist. Was Senart gegen die Annahme solcher Sätze einwendet (a. a. O. S. 93), scheint mir nicht stichhaltig. Eine genaue Parallele ist z. B. der oben besprochene Satz: *dekhata hi tuphe etam surihitā pi niti*; nur das *ti* fehlt hier wie öfter. Sachlich verstehe ich den Satz allerdings etwas anders als Kern. Er lautet ganz wörtlich übersetzt: 'Wenn diese . . . Mahāmātras auf die Rundreise ausziehen werden, dann werden sie, ohne ihre eigenen Geschäfte hintanzusetzen, auch dieses in Erfahrung bringen: „Führen sie dies auch so aus, wie die Unterweisung des Königs lautet?“ Es fragt sich, wer das Subjekt zu *kalamti* ist. Kern denkt offenbar an die Untertanen, aber die *anvesathī* richtet sich doch, wie im Anfang des Ediktes ausdrücklich gesagt wird, an die Nagalaviyohālakas¹⁾. Also müssen diese auch das Subjekt zu *kalamti* sein, und das stimmt durchaus zu dem Sprachgebrauch des Schlußabschnittes. Während die Nagalaviyohālakas bis dahin stets in der zweiten Person angeredet werden, wird in dem Schlußabschnitt von ihnen in der dritten Person gesprochen. Die von den Prinzen in Ujjayinī und Takṣaṣilā ausgeschiedenen Beamten haben also neben anderen Geschäften die Aufgabe, die Nagalaviyohālakas zu kontrollieren²⁾.

¹⁾ Natürlich ist das auch ein Umstand, der gegen Senart und Bühler spricht. Die Mahāmātras, von denen hier die Rede ist, haben gar keine *anusamyāna* zu betreiben.

²⁾ Daß sowohl die kontrollierenden Beamten als auch die Nagalaviyohālakas *anvesathī* genannt werden, beweist, daß dies ein allgemeiner Ausdruck für einen Beamten ist. Über die Kontrollierung der Beamten durch höhere Beamten vgl. auch Bühler a. a. O. angeführte Stelle Mann 7, 120f.

Ein ganz ähnlicher Sinn muß natürlich auch in den Worten *etaṃ aṭhaṃ jānitu tathā kalamti aṭha mama anusathī ti* stecken. Gegen die Übersetzungen Senarts und Bühlers lassen sich dieselben Einwendungen machen wie bei dem letzten Satz. Dazu kommt noch, daß der Plural *kalamti*, wenn man das Wort mit Senart und Bühler auf den ausgeschickten Beamten bezieht, nicht zu dem vorher gebrauchten Singular (*e akhakhase . . . hosati*) stimmt¹⁾. Es ist mir aber auch sehr zweifelhaft, ob die Lesung Senarts und Bühlers richtig ist. Zwischen *jānitu* und *tathā* ist Raum für ungefähr drei *akṣaras*, und tatsächlich sind Spuren wenigstens des ersten in der Phototypie erkennbar. Ich bin daher überzeugt, daß *jānitave tam pi tathā* dagestanden hat, so daß sich die Übersetzung ergibt: 'Und zu diesem Zweck werde ich in Übereinstimmung mit dem Gesetz alle fünf Jahre einen (J fügt hinzu: Mahāmātra) aussenden, der nicht hart, nicht heftig, (sondern) milde in seiner Handlungsweise sein wird, um diese Sache in Erfahrung zu bringen: „Führen sie dies auch so aus, wie meine Unterweisung lautet?“ So übersetzte im wesentlichen richtig schon Kern²⁾. Wer an der Lesung *jānitu* festhält, wird dies als ein Absolutiv erklären müssen, das wie in den späteren Prakrits im Sinne des Infinitivs gebraucht ist.

Das zweite Separatedikt ist im ganzen leichter als das erste. Mißverstanden ist aber meines Erachtens der Satz, der in J lautet: *aṃtānaṃ arijitānaṃ kiṃchamde su lājā aṭhesū ti etākā vā*³⁾ *me icha aṃtesu pāpuneṇyū lājā hevaṃ ichati anuvigina*⁴⁾ *hveyu mamiyāye asvaseyu ca me sukhammeva ca laheyū mamate no khaṃ*⁵⁾. Das soll nach Senart bedeuten: 'What is, [you ask yourselves], the will of the king with regard to us relative to the independent frontier tribes? Now, this is my wish relative to the frontier tribes: that they may be assured that the king, dear unto the Devas, desires that they should be, as far as he is concerned, free from all disquietude; that they may trust in him and be assured that they will only receive at his hands happiness and not sorrow.' Bühler übersetzt: 'If you ask what is the order of the king for us with respect to his unconquered neighbours, or what my desire here is with respect to the neighbours, viz. what I wish them to understand, the answer is, the king desires that they should not be afraid of me, that they should trust me, and that they should receive from me happiness, not misery.' Die beiden Übersetzungen unterscheiden sich in der Auffassung der Silben *etākāva* (oder *-vā*). Gemeinsam ist beiden die Annahme, daß der erste Fragesatz den Beamten, an die das Edikt gerichtet ist, in den Mund gelegt sei. Allein das hätte doch irgendwie im Text angedeutet werden müssen. *Kiṃchamde* soll ferner mit dem Genitiv *aṃtānaṃ* verbunden sein: 'welchen Wunsch hegend in bezug auf die Grenz-

¹⁾ Senart las allerdings *kalati*, aber der Anusvāra ist deutlich.

²⁾ Er las aber *jānita*, das er Sk. *jñātā* gleichsetzte, und bezog das *kalamti* wiederum auf das Volk.

³⁾ Bühler *etā kā va*.

⁴⁾ S. *anuvigina*.

⁵⁾ S. *kha*; lies: *dukhaṃ*.

völker', während unmittelbar danach *icha* regelrecht mit dem Lokativ *amtesu* konstruiert ist. Bei Bühlers Auffassung von *etākāra* ergibt sich außerdem noch eine vollkommene Tautologie der beiden ersten Sätze. Bühler macht dafür wieder die angebliche Vorliebe Asokas für die Breite verantwortlich, bei der oft ein Gedanke durch zwei Sätze ausgedrückt werde, wo einer genügt hätte. Ich glaube, daß die Lösung der Schwierigkeiten ganz wo anders liegt. Der vorhergehende Satz schließt nach Senart und Bühler: *heramvera me icha savamunisesu siyā*. Das ist durchaus nicht im Stil des Königs: er sagt sonst: 'so ist mein Wunsch', nicht: 'so dürfte mein Wunsch sein.' In Sep. I schließt außerdem der entsprechende Satz *heramvera me icha savamunisesu*. Also gehört das *siyā* zum folgenden Satz: *siyā amtānam avijitānam kimchamde su lājā aphesū ti*: 'es könnte den nicht zum Reiche gehörenden Grenzvölkern der Gedanke kommen: ,welche Absichten hat der König gegen uns?' Die Verbindung von *as* oder *bhū* mit dem Genitiv in der angegebenen Bedeutung ist so gewöhnlich, daß sie keiner Belege bedarf; in den Edikten selbst begegnet sie zweimal in S 7: *esa me huthā*. Ist der Satz *kimchamde* usw. die Rede der Grenzvölker, so kann natürlich der folgende Satz nicht mit Bühler *etā kā vā me icha amtesu* gelesen werden, sondern *etākā* muß ein Wort und Schreibfehler für *etākū* sein, wie *samṇaṭṭipātayitāve* am Schluß für *samṇaṭṭipātayitave*¹⁾, und der Satz muß die Antwort enthalten: 'dies ist mein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker: sie sollen erfahren²⁾, (daß) der König folgendes wünscht: sie sollen ohne Furcht vor mir sein und sollen mir vertrauen und sollen Angenehmes von mir erlangen, nicht Unangenehmes.' Zu dieser Auffassung stimmen auch die Reste von Dh, die etwa herzustellen sind: *[heram]vera* (oder *[iya]mvera*) *icha mama amtesu [hoti]*. Seltsam ist, daß sowohl Senart wie Bühler *mama te* als zwei Wörter lesen, obwohl der Genitiv nicht zu konstruieren und das *te* ganz überflüssig ist. Kern hatte längst *mamate* als Ablativ = Sk. *mattah* erkannt.

Setaketu.

Der Held des Setaketu-Jātaka (377) ist der junge Brahmane (*māṇava*) Setaketu. Er war zur Zeit, als Brahmadatta zu Benares regierte, der Schüler des Bodhisattva, der als berühmter Lehrer zu Benares lebte. Setaketu stammte aus einer nördlichen Brahmanen-Familie und war sehr eingebildet auf seine Kaste. Eines Tages trifft er auf einem Spaziergang mit anderen jungen Brahmanen einen Caṇḍāla, und da er fürchtet, der über den Körper des Caṇḍāla wehende Wind möchte ihn berühren, befiehlt er ihm mit barschen Worten, sich nach der dem Wind abgekehrten Seite

¹⁾ Bühlers *samṇaṭṭipātayitave* in Buddh. Stup. S. 129 ist wohl nur Druckfehler.

²⁾ Dh. fügt *ti* hinzu. Mit dem *pāpameṇu* steht das *heram en pāpameṇu* in dem folgenden Satz auf gleicher Stufe; daher steht in Dh wieder *heram [pāpa]meṇu* etc.

zu packen, und sucht selbst laufend diese Seite zu gewinnen. Der Caṇḍāla aber läuft noch schneller und überholt ihn; die Folge ist, daß Setaketu noch mehr schimpft¹⁾. 'Der Caṇḍāla fragte: „Wer bist du?“ „Ich bin ein junger Brahmane.“ „Das mag sein. Wirst du mir aber auch wohl eine Frage beantworten können, die ich dir vorlegen werde?“ „Gewiß werde ich das können.“ „Wenn du es nicht kannst, zwinge ich dich mir ganz nahe zu treten²⁾.“ „Das kannst du tun“, sagte der andere, da er sich etwas zutraute. Der Caṇḍāla³⁾ bat die Umstehenden, sich wohl zu merken, was er gesagt hatte, und legte ihm dann die Frage vor: „Junger Brahmane, welches sind die *disās*?“ „Die *disās* sind die vier Himmelsgegenden, der Osten und die übrigen.“ „Nach dieser Art von *disās* frage ich dich nicht; du weißt nicht einmal so viel und ekelst dich vor dem Winde, der über meinen Körper hingeweht ist?“ sagte der Caṇḍāla und packte ihn an den Schulterblättern und beugte ihn vornüber und zwang ihn, ihm ganz nahe zu treten.“ Die Begleiter des Setaketu berichten den Vorfall dem Lehrer, und Setaketu bestätigt diesem auf Befragen ihre Erzählung und stößt dabei Drohungen gegen den Caṇḍāla aus. Da sagt der Lehrer (G. 1, 2):

„Mein Lieber, zürne nicht, denn der Zorn ist nichts Gutes. Es gibt vieles, was du nicht gesehen und nicht gehört hast. Vater und Mutter, das ist eine *disā*⁴⁾. Setaketu; der Lehrer heißt die günstige unter den *disās*⁵⁾.“

„Die Hausväter, die Speise, Trank und Kleidung spenden, die einladen⁶⁾, auch die nennt man *disā*; das ist die höchste *disā*, Setaketu, durch deren Erlangung die Leidenden glücklich werden⁷⁾.“

Setaketu kann den ihm angetanen Schimpf nicht verwinden und begibt sich nach Takkasilā, wo er bei einem berühmten Lehrer alle Künste

¹⁾ *suttataram akkosi paribhāsi*. Dutoit: 'Darauf schalt ihn dieser noch mehr ... und schlug ihn.' Setaketu sollte den Caṇḍāla geschlagen haben, mit dem er nicht einmal dieselbe Luft atmen will!

²⁾ *pādāntare tam gamemīti*; Neil: 'I will put you between my feet'; Dutoit: 'setze ich meinen Fuß auf dich'. Die gewöhnliche Bedeutung von *pādāntara* und *pādāntara* im Sk. läßt aber doch über den richtigen Sinn keinen Zweifel.

³⁾ *Caṇḍālaputto*; Dutoit: 'der junge Caṇḍāla'. Da aber vorher nicht von der Jugend des Caṇḍāla die Rede gewesen ist, so steht *putta* hier im Sinne von Angehöriger einer Kaste, eines Stammes usw.; vgl. ZDMG. 58, 693.

⁴⁾ Das Wortspiel, das hier vorliegt, läßt sich im Deutschen kaum wiedergeben. Die *disās* sind, wenn sie auf die Eltern, Lehrer und Hausväter bezogen werden, natürlich 'die Wegweiser'.

⁵⁾ *ācariyam āhu disaṃ pasatthā*. Anstatt *disaṃ* sollte man *disānaṃ* erwarten, und so habe ich übersetzt. Der Annahme, daß *disaṃ* hier Gen. Plur. des Partizips, 'der Weisenden', sei, widerspricht das *pasatthā*, das sicherlich mit dem Kommentar auf die *disā* zu beziehen ist und nicht 'die Weisen' bedeutet, wie Dutoit übersetzt.

⁶⁾ *avhāyikā* wird vom Kommentar richtig erklärt: *ettha deyyadhammaṃ paṭigāṇhathā ti paḷḷosanakā*. Dutoit: 'auch diese nennen Weltrichtung die Rufer!'

⁷⁾ Vgl. Jāt. 96, 1 *patthayāno disaṃ agatapubbaṃ*, worauf auch der Kommentar verweist.

erlernt. Nach Beendigung seiner Lehrzeit schließt er sich einer Schar von Asketen an und zieht mit ihnen nach Benares, wo der König sie freundlich aufnimmt. Eines Tages kündigt der König ihnen an, er würde sie am Abend besuchen. Um dem König zu imponieren — denn 'wenn man einmal die Gunst des Königs gewonnen hat, kann man zeitlebens behaglich leben' — sorgt Setaketu dafür, daß beim Eintreffen des Königs alle seine Genossen in voller Bußtätigkeit begriffen sind; er selbst sitzt, eine Handschrift in einem in fünf Farben prangenden Einschlagetuch auf einem bunten Pult vor sich, vor seiner Hütte und unterrichtet ein paar junge Brahmanen. Der König ist von dem, was er sieht, befriedigt (*te micchātapam karonte disvā tuffho*) und wendet sich zu seinem Purohita mit den Worten (G. 3):

'Die hier in rauhen Fellen, mit Flechten, mit schmutzigen Zähnen, ungesalbt¹⁾, Gebete murmeln, sind diese, die dies als Aufgabe des Menschen ansehen²⁾, von Not erlöst?'

Der Purohita erwidert ihm (G. 4):

'Wenn ein sehr gelehrter Mann, böse Taten begehend, o König, nicht den Dharma betreibt, wird er, auch wenn er tausend Veden kennt³⁾, deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel führt.'

'Als der König das hörte, fand er kein Gefallen mehr an den Asketen. Da dachte Setaketu: 'Dieser König hatte an den Asketen Gefallen gefunden; das hat aber dieser Purohita gleichsam mit der Axt abgehauen. Ich muß einmal mit ihm sprechen.' So sagte er, mit jenem sprechend, die fünfte Gāthā:

'Auch wenn er tausend Veden kennt, wird er deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel führt, — dann bringen also, scheint mir, die Veden keinen Lohn und der Wandel unter Selbstbezwungung ist allein das Wahre?'

Als der Purohita das gehört hatte, sprach er die sechste Gāthā:

'Nicht ist es so, daß die Veden keinen Lohn bringen und daß der Wandel unter Selbstbezwungung allein das Wahre ist, denn Ruhm erlangt man, wenn man die Veden studiert, zur Ruhe aber gelangt, wer sich bezwingt, durch den Wandel.'

¹⁾ *dummukkarūpā*. *dummukka* kann auf **durmṛkṣa* zurückgehen. *mṛkṣa* vgl. et zu *mṛaks*; vgl. RV. 8, 66, 3 *yaḥ śakro mṛkso aśvyaḥ*, wo Sāyaṇa erklärt: *yaḥ śakraḥ śatṛpām mṛkṣaḥ śodhakāḥ paricaranīyo vā | yaś cāśvyaḥ | aśvakurvaḥ śvayāḥ | atha vāseya iti svārthiko yat | mṛkṣo 'kvaḥ prakṣālito 'śva iti vartate*; mṛkṣa ist hier aber 'Striegel' (PW.). Die singhalesischen Handschriften lesen statt *dummukkarūpā* *rum, makkha-*, was vielleicht doch das richtige ist; vgl. *rummī* (B¹ *dummi*) Jāt. 489, 18; *rum, cāvāsi* (B² *dummarāsi*) Jāt. 497, 12. Jāt. 487, 1 ist *dummukkarūpā* durch unsere Stelle zu verbessern.

²⁾ Wie Neil (surely no human means to good they spare, they know the truth) und Dutoit (die streben, wie noch keiner, die Wissenden) zu ihren Über-etzungen kommen, ist mir unverständlich.

³⁾ *śaśvato* ist natürlich nicht der 'Tausendwiser' (Dutoit), sondern ein Behälter nach Analogie von *deśada*, *trīśoda*, *caturveda*.

Nachdem der Purohita so die Behauptungen des Setaketu widerlegt hatte, machte er sie alle zu Hausvätern, ließ sie Schild und Waffen nehmen, machte sie zu Mahantatarakas und nahm sie in den Dienst des Königs auf. Daher rührt, wie es heißt, das Geschlecht der Mahantatarakas.'

Der Name, den der junge Brahmane in dieser Erzählung trägt, ist in der Form Śvetaketu in der brahmanischen Literatur hochberühmt. In der Jābāla-Upaniṣad (6) wird er unter den Paramahamsas genannt. Mbh. 1, 53, 7 erscheint sein Name unter den Sadasyas beim Schlangenopfer des Janamejaya: Hariv. 9574 in der Liste der Ṛsis.¹⁾ Āpastamba, Dharmasūtra 1, 2, 5, 6, nennt ihn als Beispiel eines Śrutarṣi, d. h. eines durch seine Gelehrsamkeit den Ṛsis ähnlichen Weisen der späteren Zeit²⁾. Nach der Einleitung zum Kāmasāstra war es Śvetaketu, der das tausend Kapitel umfassende Lehrbuch der Liebe, das Nandin vorgetragen hatte, auf die Hälfte verkürzte. Er war zu dieser Arbeit besonders berufen, weil er es gewesen war, der der freien Liebe, die einst unter den Menschen herrschte, ein Ende bereitet hatte. Die Umstände, die dazu geführt hatten, werden Mbh. 1, 122, 4ff. erzählt, und Yaśodhara spielt in der Jayamaṅgalā auf diese Geschichte an. Sehr häufig wird Śvetaketu im Śatapathabrāhmaṇa und in den älteren Upaniṣads genannt; und in diesen zeigt sein Bild einen ganz charakteristischen Zug. Immer tritt er als der junge Brahmane auf, der auf sein Wissen stolz ist und der zu seinem Schmerz erfahren muß, daß er doch nicht das rechte Wissen besitzt.

Deutlich zeigt sich das Chāndogya-Up. 6, 1, 1ff.: 'Śvetaketu war ein Āruṇeya. Zu ihm sprach der Vater: 'Śvetaketu, begib dich in die Brahmanenlehre. Ein Mitglied unserer Familie, mein Lieber, pflegt nicht, weil er nicht studiert hat, gleichsam ein Brahmane nur dem Namen nach zu sein.' Er ging mit zwölf Jahren in die Lehre und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden studiert und kehrte hochmütig, von Wissensdünkel erfüllt und aufgeblasen zurück. Der Vater sagte zu ihm: 'Śvetaketu, da du, mein Lieber, so hochmütig, von Wissensdünkel erfüllt und aufgeblasen bist, so hast du wohl auch die Lehre erfragt, durch welche auch das Ungehörte ein schon Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird³⁾.' Śvetaketu muß zugeben, daß er eine solche Lehre nicht kennt und daß offenbar auch seine Lehrer sie nicht gekannt haben, da sie sonst sie ihm mitgeteilt haben würden, und er bittet dann den Vater, ihn zu unterweisen.

¹⁾ Auch Divyāvad. 632 wird er als vedischer Lehrer genannt. Dagegen hat der 'in der Himmelswelt wohnende' große Muni Śvetaketu, der in der Kādambarī (Bombay 1890, S. 288 und öfter) als Vater des Puṇḍarīka erscheint, mit dem alten Śvetaketu nur den Namen gemein.

²⁾ Bühler, SBE. II, S. XLff., hat diese Notiz für die Zeitbestimmung Āpastambas benutzt. Ein irgendwie sicheres absolutes Datum für Śvetaketu läßt sich aber vorläufig kaum gewinnen.

³⁾ Vgl. Deussen, Sechzig Upanishads, S. 154.

In ähnlicher Lage erscheint Śvetaketu in Chāndogya-Up. 5, 3, 1ff.: 'Śvetaketu Āruṇeya kam zu einer Versammlung der Pañcālas. Zu ihm sprach Pravāhaṇa Jaivali: 'Knabe, hat dich dein Vater unterrichtet?' 'Jawohl, Ehrwürdiger.' 'Weißt du, wohin die Geschöpfe von hier gehen?' 'Nein, Ehrwürdiger.' 'Weißt du, wie sie wieder zurückkehren?' 'Nein, Ehrwürdiger.' 'Weißt du, wo sich die beiden Wege trennen, der Götterweg und der Väterweg?' 'Nein, Ehrwürdiger.' 'Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt nicht voll wird?' 'Nein, Ehrwürdiger.' 'Weißt du, wie es kommt, daß bei der fünften Spende das Wasser menschliche Rede annimmt?' 'Nein, Ehrwürdiger.' 'Aber, wie konntest du dann von dir behaupten, daß du unterrichtet seiest? Denn wer diese Dinge nicht weiß, wie kann der von sich behaupten, unterrichtet zu sein?' Aufgebracht¹⁾ kam er zum Vater und sagte zu ihm: 'So hast du also, Ehrwürdiger, ohne mich unterrichtet zu haben, behauptet, du hättest mich unterrichtet. Ein einfacher Rājanya hat mir fünf Fragen vorgelegt, und von denen habe ich auch nicht eine einzige beantworten können.' Der Vater gesteht dann, daß er sie selber nicht zu beantworten wisse, und begibt sich zu dem König, um sich belehren zu lassen. Diese Erzählung findet sich, größtenteils wörtlich übereinstimmend, auch Brhadāraṇyaka-Up. 6, 2, 1ff.

Ein Seitenstück bildet die Geschichte Kauṣītaki-Up. 1, 1: 'Citra Gāṅgyāyani wollte opfern und wählte den Āruṇi zum Priester. Der aber schickte seinen Sohn Śvetaketu mit dem Auftrag, das Opfer zu vollziehen. Als er angekommen war, fragte ihn Citra: 'Du Sohn Gautamas, gibt es einen verborgenen Platz in der Welt, an den du mich versetzen kannst, oder gibt es sonst noch einen Weg und kannst du mich in die Welt, zu der er führt, versetzen?' Er antwortete: 'Ich weiß das nicht; ich will aber meinen Lehrer fragen.' Er ging zum Vater und fragte ihn: 'So und so hat er mich gefragt; was soll ich antworten?' Auch hier erklärt der Vater die Frage nicht beantworten zu können, und beide gehen dann zum König, um die Lehre zu empfangen.

Leise schimmert dieser typische Zug in dem Bild Śvetaketus auch Śāṅkhāyana-Śrautasūtra 16, 29, 7 und sogar noch in der oben erwähnten Erzählung des Mbh. durch. Als seine Mutter von einem fremden Brahmanen weggeführt wird, gerät er in Zorn und muß erst von dem Vater belehrt werden, daß das so Brauch sei. In diesem Falle dringt er freilich nachher mit seiner Ansicht durch.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Setaketu des Jātaka mit dem Śvetaketu der Upaniṣads identisch ist. Genau wie in den Upaniṣads wird er in dem ersten Teil des Jātaka als ein junger, hochmütiger

¹⁾ *Āgṛasta*, eigentlich 'erhitzt'. Böhlingk gibt es im PW. und in seiner Übersetzung durch 'niedergeschlagen' wieder, aber die einheimischen Lexikographen (s. die PW.) geben für *āgṛasta* auch die Bedeutung *kṛabha*, *kupita* an, und diese scheint mir besser zu passen.

Brahmane geschildert. Allerdings wird in der Prosaerzählung ausdrücklich gesagt, daß er auf seine Kaste eingebildet gewesen sei: *tassa jātiṃ nissāya mahanta māno ahoṣi*. Allein daß die Jātaka-Prosa eine spätere, oft falsche und unverstandene Wiedergabe der ursprünglich zu den Gāthās gehörenden Erzählungen ist, ist von anderen und mir selbst bereits durch so viele Beispiele erhärtet worden, — und es ließen sich ebensoviele neue hinzufügen — daß auf diesen Widerspruch gar kein Gewicht zu legen ist. Beweisend sind allein die Gāthās, und in diesen ist von irgendwelchem Stolge auf die Kaste keine Rede. Es wird da nur gesagt, daß er vieles noch nicht gesehen und gehört habe (*balam jē te adittham assutañ ca*), und daran knüpft sich die Belehrung über die *disās*. Die Situation ist also genau die gleiche wie in den Upaniṣads. Setaketu hat sich, auf sein Wissen stolz, anheischig gemacht, die Frage zu beantworten; er hat es nicht gekonnt und wird nun nachtraglich über die richtige Antwort belehrt. Aus dem ersten Pāda von G. 1: *mā tāta kujjhi na hi sādhu kodho*, geht weiter hervor, daß er über seine Niederlage in Zorn geraten ist. Auch das stimmt zu der Schilderung der brahmanischen Quellen. Dort kommt er, als ihm seine Unwissenheit gezeigt ist, *āyasta* zu dem Vater und macht ihm Vorwürfe, und im Mbh. sucht ihn der Vater fast mit denselben Worten zu beruhigen wie im Jātaka: *mā tāta loṇam lāreṣi nam* (1, 122, 14). Da in der brahmanischen Literatur stets der Vater der Lehrer des Śvetaketu ist, so ist es mir höchst wahrscheinlich, daß auch der Sprecher der beiden ersten Gāthās nicht ein beliebiger *disāpāmokkhācariyo* in Benares ist, sondern der Vater, und daß hier wie so oft der Prosaverfasser nach der Schablone gearbeitet hat. Beweisen läßt sich das freilich nicht, da die Anrede *tāta* natürlich auch von dem nicht verwandten Lehrer gebraucht werden kann. Andererseits haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß der Fragensteller ein Caṇḍāla war. Das ist ein viel zu individueller Zug, als daß man dem Prosaverfasser zutrauen könnte, ihn selbständig erfunden zu haben. Die Niederlage des Setaketu wird auch noch viel drastischer und empfindlicher, wenn er einem Angehörigen der niedrigsten Kaste unterliegt, und es ist zu beachten, daß es sich bei der Frage nicht um vedische Weisheit handelt, sondern um eine Sache, die auch ein Caṇḍāla wissen konnte.

In dem zweiten Teil des Jātaka sieht der Prosaerzähler den Kernpunkt der Geschichte in der Heuchelei des Setaketu. Nach dem Paccuppannavatthu¹⁾ und dem Samodhāna erzählt der Buddha das Jātaka in bezug auf einen Mönch (*kuhakaḥikkhu*), der in heuchlerischer Absicht, um sich des Leibes Nahrung und Notdurft zu verschaffen, in den Orden eingetreten ist. Dieser Mönch war einst Setaketu, der sich damals schon ebenso betrug wie heute. Diese Tendenz der Erzählung tritt auch in der Prosa des Atītavatthu hervor. Setaketu inszeniert darnach die Bußübungen nur, um den

¹⁾ Die Geschichte wird im Paccuppannavatthu von Jāt. 487 erzählt. Jāt. 377 wird auf jenes Jātaka verwiesen.

König für sich und seine Genossen günstig zu stimmen. Allein in den Gāthās ist davon wiederum nicht das Geringste zu bemerken. G. 3 muß, wie aus der Anrede *rāja* in der Antwortstrophe hervorgeht, von einem König gesprochen sein, der sich erkundigt, ob die Bräuche, die er eine Anzahl von Brahmanen ausführen sieht, wirklich zur Erlösung führen. Eine zweite Person antwortet ihm in G. 4, daß irdisches Wissen nicht die Erlösung bringe, wenn es nicht mit gutem Wandel verbunden sei. Eine dritte Person — und die ist jedenfalls Setaketu — zieht daraus den Schluß (G. 5), daß das Vedastudium vollständig nutzlos sei und daß es einzig auf den rechten Wandel ankomme. Allein die zweite Person belehrt ihn, daß diese Ansicht falsch sei: Vedastudium wie rechter Wandel führen zu einem Ziel, aber es ist nicht das gleiche, und höher ist der Lohn, den rechter Wandel bewirkt. Es findet sich also auch nicht die leiseste Andeutung eines heuchlerischen Benehmens des Setaketu. Die Rolle, die er hier spielt, ist vielmehr genau die gleiche wie in der Caṇḍāla-Geschichte und in den brahmanischen Erzählungen. Setaketu zeigt auch hier, daß er nicht die richtige Erkenntnis besitzt und muß es sich gefallen lassen, daß seine Ansichten widerlegt werden. Ich halte daher die ganze Geschichte von der Heuchelei des Setaketu für spätere Erfindung. Auch der Aufenthalt des Setaketu in Takkaṣilā ist sicherlich unursprünglich; dieses Studium in Takkaṣilā gehört zu den ständigen Requisiten des Prosaverfassers. Zweifelhaft ist es ferner, ob der König, dem die Gāthā 3 in den Mund gelegt ist, der König von Benares ist: da im Anfang gesagt ist, daß sich die Begebenheit zutrug, als Brahmadaṭṭa zu Benares regierte, müßte es dieser Märchenkönig sein, der überall einspringt, wo der Prosaverfasser einen König braucht. In den brahmanischen Quellen tragen Setaketus fürstliche Bekanntschaften individuellere Namen. Pravāhaṇa Jaivali und Citra Gāṅgyāyani sind schon erwähnt; Śat. Br. 11. 6. 2. 1 kommt er mit Janaka von Videha zusammen, und zu diesem geht er zusammen mit seinem Neffen auch in der Erzählung Mbh. 3. 132. Der strikte Nachweis, daß hier eine bestimmte Persönlichkeit durch den farblosen Brahmadaṭṭa ersetzt ist, läßt sich allerdings nicht führen, dagegen läßt sich tatsächlich zeigen, daß der Sprecher von G. 4 und 6 nicht ein beliebiger Purohita des Königs, sondern der Vater des Setaketu ist, der hier also genau wie in der Chāndogya- und Brhad-āraṇyaka-Upaniṣad als Lehrer des Sohnes auftritt. Den Beweis liefert das Uddālaka-Jātaka (487)¹⁾.

Der Inhalt dieses Jātaka ist wie folgt²⁾. Als Brahmadaṭṭa zu Benares regiert, ist der Bodhisattva sein Purohita. Eines Tages erblickt er auf einem Spaziergang im Park eine schöne Hetāre. Er verliebt sich in sie und wohnt ihr bei. Die Hetāre ist sich sofort darüber klar, daß sie emp-

¹⁾ Der interessanten Notiz über die Mahantatarakas weiß ich leider nichts beizufügen.

²⁾ Eine Übersetzung des Jātaka auch bei Fick, Social-Gliederung, S. 136f.

fangen hat, und teilt dem Purohita mit, sie würde dem Kinde den Namen des Großvaters geben¹⁾. Dem Purohita behagt der Gedanke nicht, daß das Kind der Hetäre seinen Familiennamen tragen sollte, und er befiehlt ihr, das Kind Uddālaka zu nennen, da sie es unter einem Uddālabaum empfangen habe. Außerdem gibt er ihr seinen Siegelring mit der Weisung, ihn, wenn sie eine Tochter gebären würde, zu verkaufen und aus dem Erlös das Kind aufzuziehen; wenn sie aber einen Knaben gebären sollte, so solle sie ihn, wenn er herangewachsen sei, mit dem Ring zu ihm schicken. Die Hetäre bringt einen Knaben zur Welt und nennt ihn Uddālaka. Als er herangewachsen ist, fragt er die Mutter nach seinem Vater, und als er hört, daß es der Purohita sei, faßt er den Entschluß, die Veden zu studieren. Die Mutter übergibt ihm den Ring und das Lehrgeld, und er begibt sich zu einem weltberühmten Lehrer nach Takkasilā. Von hier ab ist der Gang der Ereignisse derselbe wie im Setaketu-Jātaka. Uddālaka schließt sich einer Schar von Asketen an, und da er alle an Wissen überragt, wird er bald ihr Oberhaupt. Er überredet sie, aus dem Walde in die Nähe menschlicher Ansiedlungen zu ziehen, und endlich kommen sie nach Benares, wo Uddālaka die Gunst des Königs durch die Vorführung der Bußübungen zu gewinnen sucht. Es entwickelt sich dann dasselbe Gespräch zwischen dem König, dem Purohita und dem Asketenlehrer; die ersten vier Gāthās sind mit G. 3—6 des Setaketu-Jātaka identisch. Aber das Gespräch geht hier weiter. Es heißt: 'Als Uddālaka das hörte, dachte er bei sich: 'Ich kann diesem nicht feindlich gegenüberstehen. Es ist unmöglich, daß er nicht Liebe empfinden sollte, wenn ihm gesagt ist: 'Das ist dein Sohn.' Ich werde ihm mitteilen, daß ich sein Sohn bin.' Und so sprach er die fünfte Gāthā:

*bhaccā mātāpitā bandhū yena jāto sa yeva so |
uddālako ahaṃ bhoto sotthiyākulavamsako ||*

'Zu erhalten sind Vater und Mutter, Verwandte; von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddālaka, gehöre dir²⁾, ich, der ich aus der Familie von Veda-Gelehrten stamme.'

Der Purohita sagte: 'Bist du wirklich Uddālaka?' 'Ja', sagte er. 'Ich habe deiner Mutter ein Erkennungszeichen gegeben, wo ist das?' 'Hier, Brahmane', und damit gab er ihm den Siegelring in die Hand. Der Brahmane erkannte den Siegelring und sagte: 'Du bist sicherlich ein Brahmane; kennst du aber auch die Eigenschaften eines Brahmanen?', und nach den Eigenschaften eines Brahmanen fragend, sprach er die sechste Gāthā:

'Wie ist denn einer ein Brahmane? Wie ist er ein Vollendeter? Und wie findet die vollkommene Erlösung statt? Warum wird er tugendhaft genannt?'

¹⁾ *ayyakassa nāmaṃ karomīti*, aber das birmanische MS. liest *assā kiṃ*, sodaß die richtige Lesart vielleicht doch *assa kiṃ nāmaṃ karomīti* ist.

²⁾ Der Kommentar scheint *bhoti* statt *bhoto* gelesen zu haben.

Uddālaka antwortet (G. 7):

‘Das Feuer beiseite werfend und wieder nehmend¹⁾, Wasser sprengend, opfernd, errichtet der Brahmane den Opferpfosten. Ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Der Purohita wendet sich gegen diese Ansicht (G. 8):

‘Durch Besprengen entsteht nicht Reinheit²⁾; nicht dadurch wird der Brahmane ein Vollendeter; nicht dadurch entsteht Langmut und Sanftmut³⁾; ein solcher ist nicht vollkommen erlöst.’

Nun gibt Uddālaka die an ihn gestellte Frage dem Purohita zurück (G. 9) und erhält die Antwort (G. 10):

‘Ohne Feld und Verwandtschaft, ohne Habe, ohne Verlangen, frei von der Sünde der Begierde, frei von Begierde nach dem Sein — ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Uddālaka erwidert (G. 11):

‘Kṣatriyas, Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Caṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmütig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst — gibt es unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, einen, der besser, oder einen, der schlechter wäre?’

Der Purohita verneint, daß solche Unterschiede beständen (G. 12): da wendet sich Uddālaka gegen ihn (G. 13):

‘Kṣatriyas, Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Caṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmütig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst: unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, gibt es keinen, der besser oder der schlechter wäre — dann ist es also nichts mit dem Brahmanentum, zu dem du dich bekennt, nichts mit der Herkunft aus einer Familie von Veda-Gelehrten?’

Der Purohita belehrt ihn (G. 14, 15):

‘Ein Vimāna ist mit verschieden gefärbten Tüchern bedeckt, aber die Farbe haftete nicht an dem Schatten dieser Tücher.’ —

‘Ebenso ist es bei den Menschen. Wenn die Menschen rein sind⁴⁾, fragen die Frommen, ihre Tugend erkennend, nicht nach ihrer Kaste.’

Uddālaka aber konnte darauf nichts erwidern und setzte sich ohne Gegenrede nieder. Da sagte der Brahmane zu dem König: ‘Großer König, alle diese sind Heuchler; sie werden noch ganz Jambudvīpa durch ihre Heuchelei zugrunde richten. Befehl dem Uddālaka, das Asketentum

¹⁾ *niramkatvā agnim ādāya*. Die Worte scheinen sich auf die Manipulation beim Opfer zu beziehen, sind aber wahrscheinlich verderbt. Der Kommentator erklärt *caratvāram katvā agnim gahvatvā paricaratī*; diese Erklärung von *niramkatvā* ist aber natürlich unmöglich. So urteilt auch Fick, der übersetzt: ‘von sich stoßend (als wohlwollen Gedanken), das Feuer mit sich nehmend’.

²⁾ *śuddhiḥ*; da die Handschriften *śuddhiḥ*, *śuddhi* haben, ist wohl *śuddhi* zu lesen.

³⁾ *caratvāram katvā agnim gahvatvā paricaratī*; der Text ist vielleicht nicht in Ordnung.

⁴⁾ *caratvāram katvā agnim gahvatvā paricaratī*; ich lese *caratvāram* und *gahvatvā*, wie es der Kommentator gelesen zu haben scheint.

aufzugeben, und mache ihn zum Unterpurohita; den übrigen befiehlt das Aśhetentum aufzugeben und gib ihnen Schild und Waffen und mache sie zu Denern, (Gn), Lehrern, sagte der König und tat so. Seitdem dienten die dem Könige.

Lesen wir die Geburtsgeschichte und alles, was damit zusammenhängt, zunächst einmal beiseite, so sind die Ähnlichkeiten zwischen diesem und dem Setaketu-Jātaka unverkennbar. Das Gespräch zwischen Uddālaka und dem Purohita bewegt sich, auch abgesehen von den direkt identischen Strophen, genau in den selben Bahnen wie das zwischen Setaketu und dem Purohita. Uddālaka beantwortet die Frage nach dem wahren Brahmanen falsch (G. 6, 7). Wie der Purohita ihn vorher (G. 1 - 4). Setaketu-Jātaka G. 3 bis 6, belehrt hat, daß vedische Gelehrsamkeit nicht das höchste Ziel sei, so ertröt er ihm hier auseinander (G. 8, 10), daß auch vedischer Werkdienst nicht den Seelen Frieden bringe, sondern allein Freiheit von Leidenschaften zur Erlösung führe. Und als Uddālaka auf seine Frage (G. 11) hören muß, daß es unter den Tugendhaften und Erlösten keine Kastenunterschiede mehr gebe (G. 12), da hält er dem Purohita vor, daß dann sein Brahmanentum wertlos sei. Allein wieder wird ihm gezeigt, daß seine Ansicht falsch ist. Die Kastenunterschiede sind vorhanden und notwendig, aber für die, die reinen Wandel sind, sind sie belanglos; das scheint der Sinn der beiden letzten Gāthās des Purohita zu sein. Uddālaka spielt hier also genau dieselbe Rolle wie Setaketu, und die Bedenken, die sich gegen die Ursprünglichkeit der Prosa des Setaketu-Jātaka erheben, drängen sich auch hier auf. Von irgendwelcher Heuchelei des Uddālaka, auf die der Prosa-verfasser den Nachdruck legt und auf die auch in der schon erwähnten Erzählung des Pacuppannavatthu hingewiesen wird, ist in den Gāthās wiederum nichts zu spüren. In beiden Jātakas wird vielmehr ein junger, streng vedaglaubiger Brahmane von der Irrigkeit seiner Ansichten überzeugt. Zieht man nun weiter in Betracht, daß tatsächlich vier Gāthās der beiden Jātakas identisch sind, und daß diese nicht etwa nur aus Formeln, wie sie in der Gāthā-Poesie üblich sind, bestehen, sondern wesentliche Momente der Erzählung enthalten, so muß man zu der Vermutung kommen, daß die beiden Jātakas überhaupt ursprünglich ein zusammenhängendes Ganzes bildeten. Dem scheint nun G. 5 zu widersprechen.

Die erste Hälfte dieser Strophe ist so, wie sie dasteht, in diesem Zusammenhang völlig unverständlich, wenn auch die Verderbnis verhältnismäßig alt sein muß, da der Verfasser des grammatischen Kommentars offenbar ebenso las wie unsere Handschriften. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die erste Hälfte des Verses identisch ist mit der ersten Hälfte der ersten der beiden Strophen, die die himmlische Stimme zu Dugyanta sprach, als er sich weigerte, den Sohn der Śakuntalā als seinen Sohn anzuerkennen (Mbh. 1, 74, 110f.):

bhastrā mātā pituḥ putro yena¹⁾ jātah sa eva saḥ |
bhara svaputram duṣyanta māvamaṁsthāḥ śakuntalām ||

Das ist eine alte berühmte Strophe. Sie findet sich noch Mbh. 1, 95, 30, wo sie als *anuvamśaśloka* bezeichnet wird; Harivaṁśa 1724; Vāyupurāṇa 2, 37, 131; Matsyap. 49; Viṣṇup. 4, 19; Bhāgavatap. 9, 20, 21²⁾. Es ist also auch in der Gāthā zu lesen:

bhastā³⁾ mātā pitā bandhu yena jāto sa yera so |
uddālako ahaṁ bhoto sotthiyākulavaṁsako ||

‘Ein Schlauch ist die Mutter, der Vater der Verwandte; von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddālaka, gehöre dir⁴⁾, ich, der ich aus der Familie von Vedagelehrten stamme.’

Der junge Brahmane heißt hier also Uddālaka, nicht Setaketu. Allein nach den brahmanischen Quellen ist Śvetaketu der Sohn des Uddālaka, des Sohnes des Aruṇa, aus dem Gotra der Gautamas⁵⁾. Er führt daher die Patronymika Auddālaki (Śat. Br. 3, 4, 3, 13; 4, 2, 5, 15; Kāmas. 1; Mbh. 3, 132, 1) und Āruṇeya (Śat. Br. 10, 3, 4, 1; 11, 2, 7, 12; 11, 5, 4, 18; 11, 6, 2, 1; 12, 2, 1, 9⁶⁾; Chāndogya-Up. 5, 3, 1; 6, 1, 1; Bṛhadār.-Up. 6, 2, 1). Darnach kann es wohl als vollkommen sicher gelten, daß Uddālaka in G. 5 als Patronymikon zu fassen ist, mit der bekannten prakritischen Vertretung von *o* durch *u*⁷⁾, und daß die Person, die die Gāthā spricht, eben Setaketu, der Sohn des Uddālaka, ist. Dann ist es aber auch nicht mehr zu bezweifeln, daß tatsächlich ursprünglich die Gāthās des Setaketu-Jātaka und des Uddālaka-Jātaka zu einer einzigen Erzählung gehören. Ist das aber der Fall, so bestätigt sich, worauf andere Tatsachen führten, daß im Setaketu-Jātaka der Brahmane, der den Setaketu belehrt, nicht ein beliebiger Purohita, sondern der Vater des Setaketu ist.

¹⁾ C falsch *tena*.

²⁾ In der nachepischen Literatur beginnt der Vers stets *mātā bhastrā* (Vāyup. falsch *bharthā*), was durch die Gāthā als jüngere Lesart erwiesen wird. Die übrigen Lesarten sind für unseren Zweck belanglos.

³⁾ *bhastā* ist in der Abhidhānappadīpikā überliefert und kommt z. B. Theragāthā 1151 vor. Unmöglich ist es aber nicht, daß es die Ardhamāgadhī-Form des Wortes ist, und daß die echte Pali-Form, aus der *bhaccā* entstellt ist, anders lautete.

⁴⁾ Vgl. *pituḥ putro* in der Sanskrit-Strophe.

⁵⁾ Bṛhadār.-Up. 6, 5, 1; Mbh. 1, 122, 9f. Der Vater heißt Uddālaka Āruṇi, Ait. Br. 8, 7; Chāndogya-Up. 3, 11, 4; 5, 11, 2; 5, 17, 1; 6, 8, 1; Bṛhadār.-Up. 3, 7, 1; 6, 3, 7; 6, 4, 4. Naciketas (Nāciketa) ist nach Kāth.-Up. 1, 10; 11 der Sohn des Gautama Auddālaki Āruṇi, nach Mbh. 13, 71, 2f. der Sohn des Uddālaki.

⁶⁾ Dieser Unterschied in der Benennung im Śat. Br. ist natürlich kein Zufall. Es zeigt sich auch hier wieder, daß die Bücher 1—9 von anderer Hand herrühren als 10—14.

⁷⁾ Vgl. Uddālaki für Auddālaki in Mbh. 13, 71, 2f. Zu beachten ist auch, daß der Name des Kometen, der Bṛhatsamhitā 11, 37 Śvetaketu ist, bei Parāśara Uddālaka-Svetaketu lautet; siehe Kern, JRAS. N. Ser. V, S. 71.

War Uddālaka garnicht der Name des jungen Brahmanen, sondern vielmehr des Vaters, so muß natürlich auch die ganze Geschichte von der Benennung nach dem Baume, unter dem er empfangen wurde, auf das Konto des Prosaverfassers gesetzt werden. Die brahmanische Tradition über die Entstehung des Namens lautet denn auch ganz anders. Nach Mbh. 1, 3, 22ff. war Āruṇi Pāñcālya der Schüler des Dhaumya Āpoda. Er erhielt von seinem Lehrer den Auftrag, eine lecke Stelle in einem Damm zu verstopfen, und tat das mit seinem eigenen Leibe. Als der Lehrer ihn rief, verließ er die Stelle und öffnete dadurch das Loch (*kedārakhaṇḍam vidāryotthitaḥ*); daher nannte ihn der Lehrer Uddālaka.

Aber auch das, was in dem Jātaka eng mit der Namensgebung zusammenhängt, die Übergabe des Siegelringes an die Mutter usw., ist sicherlich unursprünglich. Die Erzählung beruht hier offenbar auf dem Kaṭṭhahāri-Jātaka (7)¹⁾, wo sie wiederum eine Reminiszenz an die Śakuntalā-Sage ist. Daher erklärt es sich auch, daß die Erkennungsszene, die zu der G. 5 erzählt wird, so völlig im Sande verläuft; irgendwelche Änderung in der Behandlung des Setaketu durch den Vater tritt ja gar nicht ein. Wie die Prosaerzählung zwischen G. 4 und 5 des Uddālaka-Jātaka ursprünglich lautete, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit feststellen; wahrscheinlich berief sich Setaketu einfach auf seine Abstammung, um zu beweisen, daß er verpflichtet sei, am Veda-Studium festzuhalten. Daran knüpfte sich dann das Gespräch über den wahren Brahmanen. Eines geht allerdings aus der Gāthā hervor, wovon die brahmanischen Quellen nichts berichten: die Mutter des Setaketu gehörte offenbar nicht der Brahmanen-Kaste an. Ob sich dieser Zug der Sage erst später unter dem Einfluß der Sage von der freien Liebe, die ja bis auf Setaketu unter den Ṛṣis bestand, gebildet hat, oder ob hier alte Tradition vorliegt, ist kaum zu entscheiden²⁾. Bemerken will ich nur, daß in Amitagatis Dharmaparīkṣā 14, 92ff.³⁾ erzählt wird, wie Candramatī, die Tochter des Königs Raghu, auf übernatürliche Weise von dem Asketen Uddālaka einen Knaben, Nāgaketu oder Nākaketu, empfängt, den Uddālaka als seinen Sohn erkennt. Nāgaketu scheint eine Vermischung aus Nāciketa⁴⁾ und Śvetaketu zu sein. Hier schimmert also vielleicht die Überlieferung von der illegitimen Abkunft des Śvetaketu noch durch.

Die vollkommene Unwissenheit des Prosaverfassers über das Verhältnis von Setaketu zu Uddālaka gibt uns aber auch einen Fingerzeig, wie man bei der Sammlung der Jātakas dazu kam, die Geschichte in zwei

¹⁾ Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Erzählungen hat auch Dutoit erkannt.

²⁾ Daß auch die brahmanische Überlieferung Beispiele unehelicher Abkunft berühmter Lehrer kennt, zeigt die Geschichte des Satyakāma Jābāla, Chāndogya-Up. 4, 4, 1ff.

³⁾ Mironow, Die Dharmaparīkṣā des Amitagati, S. 30.

⁴⁾ Siehe S. 356, Anm. 5.

Jātakas zu zerlegen. Der Sammler wußte offenbar ebensowenig wie der Prosaverfasser, daß der Uddālaka der siebenten Gāthā (487, 5) mit dem Setaketu der beiden ersten Gāthās (377, 1. 2) identisch sei. Um den Widerspruch zwischen den beiden Namen zu beseitigen, zerschnitt er die Gāthās und zwar genau da, wo es allein möglich war, einmal vor der Gāthā, die den Namen des Uddālaka enthielt, und das andere Mal hinter der letzten Gāthā, die den Setaketu nannte.

Wenn aber schon die Sammler der Jātakas diese Gāthās nicht mehr richtig verstanden, so muß es als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, daß uns hier sehr alte Strophen vorliegen. In dieselbe Richtung weisen inhaltliche Einzelheiten. Lehrreich ist der Vergleich der beiden ersten Gāthās mit einem Text, der sicherlich nicht zu den jüngeren Erzeugnissen des Pali-Kanons zu rechnen ist, dem Singālovādasutta (31) des Dīghanikāya. Hier wird der Gedanke von den *disās*, der den Gāthās zugrunde liegt, ausführlich behandelt. Die zusammenfassenden Strophen lauten (34):

mātāpitā disā pubbā ācariyā dakkhiṇā disā |
puttadārā disā pacchā mittāmaccā ca uttarā ||
dāsakammakarā hetṭhā uddham samaṇabrāhmaṇā |
etā disā namasseyya alam attho kule gihī¹⁾ ||

Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß die Verse des Sutta in ihrer pedantischen Systematik jünger sind als die Gāthās des Jātaka. Schon die Erweiterung der Zahl der Himmelsgegenden auf sechs durch die Hinzufügung von Nadir und Zenith weist auf späteren Ursprung. Die Verteilung der verschiedenen Kategorien von Personen auf die Himmelsgegenden beruht hier auf Wortspielen und Symbolik. Der Kommentator zu Jāt. 377 wird recht haben, wenn er sagt, daß die Eltern die östliche (*peratthimā*) Himmelsgegend seien, weil sie früher als die Kinder geboren seien (*puttānaṃ purimataraṃ uppannattā*), und daß der Lehrer als südliche (*dakkhiṇā*) Himmelsgegend gelte, weil er würdig sei, Gaben zu empfangen (*dakkhiṇyuttā*). Wenn die Eltern die östliche Himmelsgegend waren, so mußten natürlich die Kinder die westliche sein, und bei der Zuweisung der Sklaven und Diener an den Nadir, der Samaṇas und Brahmanen an den Zenith ist die Symbolik ohne weiteres klar. Die Gāthās des Jātaka haben von alledem noch nichts. Dort werden ganz heterogene Dinge zusammengestellt: die Eltern, der Lehrer, die Hausväter und die Erlösung. Es wird gar nicht der Versuch gemacht, der eigentlich nahe genug liegt, die einzelnen Himmelsgegenden zu spezialisieren, und der Lehrer ist dort sicherlich nicht der Süden, denn seine Himmelsgegend wird *pasatthā* genannt. Dies Beiwort gebührt aber der südlichen Himmelsgegend gewiß nicht; *praśastā* ist, wie Rveda-Prātiśākhya 15, 1 zeigt, der Osten, Norden oder Nordosten:

udhyāśino disaṃ ekāṃ praśastāṃ prācīm udicīm apurājītāṃ vā.

¹⁾ Von dem Kommentator unter Jāt. 96 und 377 angeführt.

Unter diesen Umständen ist die Frage nicht unberechtigt, ob denn die Gāthās überhaupt buddhistischen Ursprunges sind. Auf einen buddhistischen Verfasser scheinen gewisse Ausdrücke in 487, 6—13 hinzuweisen, die der buddhistischen Terminologie angehören, wie *parinibbāna*, *parinibhuta*¹⁾, *soracca*, *sorata*, *sītibhūta*; auch *apāya* in G. 1 würde hierher gehören, wenn es wirklich mit dem Kommentar in dem speziell buddhistischen Sinne verstanden werden müßte²⁾. Allzuviel beweisen freilich gerade diese Ausdrücke nicht, sie können auch Gemeingut der religiösen Terminologie der Zeit gewesen sein. Auf keinen Fall darf man für den buddhistischen Ursprung geltend machen, daß in den Gāthās eine Geringschätzung vedischen Wissens hervortrete, die sich nur aus der Feindschaft der Buddhisten gegen den Veda erklären lasse. In Wahrheit wird hier nur der Veda als das Niedrigere dem *caraṇa* als dem Höheren gegenübergestellt. Diese Überlegenheit des Wandels kommt aber auch in streng brahmanischen Schriften zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. mit den Gāthās die Verse, die im Anfang des sechsten Kapitels von Vasiṣṭhas Dharmaśāstra stehen:

1. Der Wandel (*ācāra*) ist sicherlich die höchste Pflicht für alle. Wessen Selbst mit schlechtem Wandel behaftet ist, der geht in dieser und in jener Welt zugrunde.

2. Nicht Kasteiungen, nicht das Brahman, nicht das Agnihotra noch fromme Gaben können je den erretten, der einen schlechten Wandel führt, wenn er von hier abgeschieden ist.

3. Den, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können die Veden nicht reinigen, wenn er sie auch samt den sechs Aṅgas studiert hat. Die Veden verlassen ihn zur Zeit des Todes wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwingen gewachsen sind.

4. Dem Brahmanen, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können alle Veden samt den sechs Aṅgas und den Opfern so wenig Freude bereiten wie dem Blinden die Schönheit der Gattin.

5. Nicht retten die Veden vor der Sünde den, der trügerisch Trug übt, aber zwei Silben, in rechter Weise studiert, sind ein Brahman, das reinigt wie Wolken im Iṣa.

Oder man vergleiche das Gespräch zwischen Dhṛtarāṣṭra und Sanatsujāta im Sanatsujātīya, Mbh. 5, 43, 3ff. Dhṛtarāṣṭra fragt: 'Wer die Rcs und die Yajus kennt und wer den Sāmaveda kennt, wird der, wenn er Böses tut (*pāpāni kurvan*)³⁾, von dem Bösen befleckt oder nicht befleckt?' Sanatsujāta antwortet: 'Nicht die Sāmans noch die Rcs und auch nicht die Yajus schützen den Toren vor böser Tat (*karmanāḥ pāpāt*); ich sage dir gewißlich die Wahrheit. Nicht retten die Veden vor Sünde den, der

¹⁾ Hier in dem Sinne von 'Erlösung', 'erlöst' gebraucht; vgl. Franke, Dīghanikāya, S. 179, Anm. 2.

²⁾ In der Antwortstrophe (G. 2) tritt aber einfach *dukkha* für *apāya* ein.

³⁾ Vgl. Jāt. 377, 4: *pāpāni kammāni karitvāna*.

trügerisch Trug übt. Zur Zeit des Todes verlassen ihn die Veden wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwinge gewachsen sind.' Da zweifelt Dhṛtarāṣṭra ähnlich wie Setaketu an dem Wert des Veda überhaupt: 'Wenn die Veden ohne den Dharma nicht zu schützen vermögen, o Weiser, warum dann dies ewige Geschwätz der Brahmanen?' In der Antwort werden dann allerdings andere Punkte hervorgehoben als in den Gāthās.

Es soll keineswegs geleugnet werden, daß Buddhisten und Brahmanen mit dem *carāṇa* oder *ācāra* aus den ihnen vertrauten Gedankenkreisen heraus etwas verschiedene Vorstellungen verbanden. Gewiß schließt der *ācāra*, wie Bühler bemerkt¹⁾, auch die Beobachtung der vorgeschriebenen Bräuche des täglichen Lebens ein; Sitte und Sittlichkeit sind natürlich in dieser Zeit überhaupt nicht streng geschieden. Und wie der Buddhist den Begriff des *carāṇa* von dem Standpunkt seiner Dogmatik aus einzuengen geneigt ist, zeigt die Erklärung des Kommentars: *carāṇam saha sīlena aṭṭha samāpattiyo; sīlasamāpattisaṃkhātam carāṇam*, usw. Mir scheint, daß man hier neuen Wein in alte Schläuche gegossen hat. Mir scheint es unverkennbar, daß Brahmanen und Buddhisten hier auf gemeinsamem Boden stehen. Jene Verse sind der Niederschlag der großen ethischen Bewegung, die, sicherlich als Reaktion auf das immer mehr erstarrende vedische Opfer- und Formelwesen, alle Kreise des Volkes ohne Unterschied des Bekenntnisses ergriff, und die für uns den greifbarsten Ausdruck in dem Dharma des Aśoka gefunden hat.

Da, wie wir sahen, die Buddhisten schon in früher Zeit unsere Gāthās nicht mehr richtig verstanden, und da an anderen Stellen unzweifelhaft vorbuddhistische Gāthās in die Sammlung aufgenommen sind, so bin ich geneigt, wenigstens die ersten sieben Gāthās, die den Grundstock der Erzählung bilden, als vorbuddhistisch anzusehen; der Schluß mag spätere Erweiterung sein. Aber auch wer an dem buddhistischen Ursprung sämtlicher Gāthās der Śvetaketu-Geschichte festhält, wird ihre nahen Beziehungen zu der brahmanischen Literatur zugeben müssen. Der Held der Geschichte ist nicht eine Gestalt der epischen Sage, sondern eine Persönlichkeit, deren Andenken in der vedischen Tradition lebt. Gleichwohl wird er hier genau so gezeichnet wie in der vedischen Literatur; nur ist die Auffassung in der Geschichte der Begegnung mit dem Caṇḍāla derber und leise humoristisch. Ähnliches läßt sich bei anderen Jātakas nachweisen. Auch die Umgebung, in der er auftritt, ist die gleiche wie im Veda; hier wie dort ist es ein König und der Vater, der zugleich sein Lehrer ist. Die äußere Einkleidung der vorgetragenen Lehren ist, wenn wir von dem Unterschied zwischen Gāthās und fortlaufenden Versen absehen, die des epischen Samvāda; wie hier Setaketu und sein Vater, so unterhalten sich im Epos Könige und Rsis über Fragen des Dharma. Die Formeln sind zum Teil die des vorepischen Ākhyāna; dem *kharājīnā jaṭilā paṭka-*

¹⁾ SBE. XIV, S. 34.

dantā dummukkarūpā ye 'me japanti (377, 3; 487, 1) vergleicht sich *Suparnādhyaṃya* 16, 5: *rajasvalo jaṭilāḥ paṅkadanta unnāṣikho vadati satyam eva*¹⁾). So scheint mir auch das Setaketu- und Uddālaka-Jātaka zu beweisen, daß wir in der Gāthā-Dichtung der Jātakas das Bindeglied zwischen vedischem Ākhyāna und epischer Poesie erkennen dürfen.

Zu den Upaniṣads.

I. Die Samvargavidyā.

1. Übersetzung von Chāndogya-Upaniṣad 4, 1—3.

1. 1. Jānaśruti Pautrāyaṇa war ein Mann, der aus gläubiger Hingabe spendete, viel schenkte, viel kochen ließ. Er ließ überall Speisehallen bauen, in der Hoffnung, daß die Leute überall bei ihm essen würden.

2. Nun flogen einmal in der Nacht Gänse vorüber. Da sagte eine Gans zu einer (anderen) Gans so: 'Aufgepaßt! Du Bärenauge! Du Bärenauge! Ein Licht gleich dem des Jānaśruti Pautrāyaṇa hat sich über den Himmel verbreitet. Streife nicht daran, damit es dich nicht verbrenne!'

3. Da erwiderte ihr die andere: 'Was ist denn der, daß du von ihm als einem solchen redest, wie wenn er der Vereiniger Raikva wäre!' 'Was nun (diesen Raikva betrifft), inwiefern ist er der Vereiniger Raikva?' 4. 'Gleichwie dem Kṛta, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden, so wird ihm alles das zugerechnet, was immer die Geschöpfe Gutes tun; wer das weiß, was der weiß, den habe ich so bezeichnet.'

5. Das hörte Jānaśruti Pautrāyaṇa. Auffahrend sagte er zu dem Truchseß: 'Heda, sagst du, wie wenn er der Vereiniger Raikva wäre?' 'Was nun (diesen Raikva betrifft), inwiefern ist er der Vereiniger Raikva?'

6. 'Gleichwie dem Kṛta, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden, so wird ihm alles das zugerechnet, was immer die Geschöpfe Gutes tun; wer das weiß, was der weiß, den habe ich so bezeichnet.'

7. Der Truchseß kehrte, nachdem er (ihn) gesucht hatte, zurück: 'Ich habe (ihn) nicht gefunden.' Da sagte (Jānaśruti) zu ihm: 'Wo man einen Brahmanen sucht, da suche ihn auf.' 8. Jener setzte sich zu einem, der sich unter einem Lastwagen den Grind kratzte. Er redete ihn an: 'Ehrwürdiger, bist du etwa der Vereiniger Raikva?' 'Der bin ich', antwortete er. Der Truchseß kam zurück: 'Ich habe (ihn) gefunden.'

2. 1. Da nahm Jānaśruti Pautrāyaṇa sechshundert Kühe, einen Niṣka (Goldes und) einen Wagen mit weiblichen Maultieren und ging damit wieder (zu Raikva) hin. Er redete ihn an: 2. 'Raikva, hier sind sechshundert Kühe, hier ist ein Niṣka (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren. Lehre mich, Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit

¹⁾ Auch das *rajasvalaḥ* kehrt in den Gāthās wieder; Jāt. 495, 17 *parūḥhakacchanakhalomā paṅkadantā rajassirā*; Jāt. 496, 9: *parūḥhakacchanakhalomaṃ paṅkadantaṃ rajassiraṃ*.

verehrt!' 3. Da erwiderte ihm der andere: 'Ich lache über dich, du Śūdra. Behalte (das nur) mitsamt den Kühen.'

Da nahm Jānaśruti Pautrāyaṇa zum anderenmal tausend Kühe, einen Niṣka (Goldes), einen Wagen mit weiblichen Maultieren und seine Tochter und ging damit wieder (zu Raikva) hin. 4. Er redete ihn an: 'Raikva, hier sind tausend Kühe, hier ist ein Niṣka (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren, hier ist eine Gattin (für dich), hier ist das Dorf, in dem du weilest. Lehre mich doch, Ehrwürdiger!' 5. Da sagte er, indem er ihr Gesicht emporhob: 'Ich lache über diese (Kühe), du Śūdra. Mit diesem Gesicht allein würdest du dir Beachtung erschwindelt haben.' Raikvaparna heißt jener (Ort) im Land der Mahāvṛṣas, wo er bei ihm wohnte. Er verkündete ihm:

3. 1. Der Wind fürwahr ist ein Zusammenbringer. Wenn das Feuer ausgeht, so ist es der Wind, in den es eingeht. Wenn die Sonne untergeht, so ist es der Wind, in den sie eingeht. Wenn der Mond untergeht, so ist es der Wind, in den er eingeht. 2. Wenn das Wasser austrocknet, so ist es der Wind, in den es eingeht. Denn der Wind ist es, der alle diese zusammenbringt; so in bezug auf die Gottheiten. 3. Nun in bezug auf das Selbst: Der Atem fürwahr ist ein Zusammenbringer. Wenn man schläft, so ist es der Atem, in den die Rede eingeht; in den Atem geht das Auge ein, in den Atem das Ohr, in den Atem das Denkorgan. Denn der Atem ist es, der alle diese zusammenbringt. 4. Diese beiden so beschriebenen sind die zwei Zusammenbringer, der Wind unter den Göttern, der Atem unter den Lebensäußerungen.

5. Nun bettelte einmal ein Brahmanen-Schüler den Śaunaka Kāpeya und den Abhipratārin Kākṣaseni an, während sie sich auftischen ließen. Sie gaben ihm nichts. 6. Da sagte er:

'Vier Großmächtige verschlingt ein einziger Gott, der Hüter der Welt — wer ist das? Ihn schauen die Sterblichen nicht, Kāpeya, obwohl er vielfach wohnt, Abhipratārin.

Wem diese Speise zukommt, dem ist sie nicht gegeben worden.'

7. Das widerlegend trat Śaunaka Kāpeya heran:

'Die Seele der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der goldzahnige Kauer, der Herr des Atems — groß, sagen sie, ist seine Größe, weil er, ohne gegessen zu werden, ißt, was nicht Speise ist.

Daher verehren wir, o Brahmanen-Schüler, nicht dieses (Irdische). Gebt ihm (die Speise), um die er bettelt.' 8. Und sie gaben ihm.

Jene so beschriebenen, fünf auf der einen, fünf auf der anderen Seite, die (zusammen) zehn ausmachen, die sind das Kṛta. Daher sind die zehn, das Kṛta, die Speise in allen Himmelsgegenden. Jene so beschriebene Virāj ist die Speiseverzehrerin. Von ihr ist alles dies mit den Zähnen gepackt. Alles dies ist für den mit den Zähnen gepackt, der ist ein Speiseverzehrer, wer solches weiß.

2. Erläuterungen.

4, 1, 1 *Jānaśrutir ha Pautrāyaṇaḥ*. *Jānaśruti* wird von Śaṅkara richtig als 'Sohn des Janaśruta' (*Janaśrutasyāpatyam*) erklärt; vgl. Pāṇ. 4, 1, 95. *Pautrāyaṇa* bezeichnet ihn, wie ebenfalls Śaṅkara richtig bemerkt, als Enkel oder noch entfernteren Nachkommen des Putra (*Putrasya pautraḥ Pautrāyaṇaḥ*); vgl. Pāṇ. 4, 1, 100. *Putra* ist hier Eigenname¹⁾. Daß *pautrāyaṇa*, wie Deussen annimmt²⁾, ein Zusatz sein sollte, um Jānaśruti als Enkelsohn des Janaśruta zu bezeichnen, halte ich für ganz unwahrscheinlich. Mit der Person des Jānaśruti beschäftigen sich die Brahmasūtras 1, 3, 34 und 35. Das zweite³⁾: *kṣatriyatvagateś cottaratra caitrarathena liṅgāt* besagt nach Śaṅkara, daß Jānaśrutis Zugehörigkeit zur Kṣatriya-Kaste daraus hervorgehe, daß er nachher (4, 3, 5) mit Abhipratārin zusammen erwähnt werde, der ein Mitglied der Familie des Kṣatriya Citraratha sei. Allein erstens wird nirgends direkt gesagt, daß Abhipratārin ein Citrarathi⁴⁾ war, und die Gründe, die Śaṅkara dafür anführt, sind etwas fadenscheinig. Zweitens aber besteht zwischen Jānaśruti und jenem Abhipratārin auch nicht der geringste innere Zusammenhang, der hier natürlich allein beweiskräftig sein könnte. Rāmānuja, der das Sūtra teilt (34 *kṣatriyatvagateś ca*; 35 *uttaratra caitrarathena liṅgāt*), gibt für die zweite Hälfte dieselbe, nur besser formulierte Erklärung wie Śaṅkara, und so mag das in der Tat der Sinn sein, den Bādarāyaṇa mit den Worten verband⁵⁾. Überzeugend ist aber diese Beweisführung nicht. Anders steht es mit den Gründen, die nach Rāmānuja in den Worten *kṣatriyatvagateś ca* angedeutet sind, nämlich, daß Jānaśruti freigebig spendet (4, 1, 1), daß er einen Truchseß hat⁶⁾ (4, 1, 5ff.) und dem Raikva ein Dorf schenkt

¹⁾ Vedeśa sagt in seiner Padārthakaumudī: *Putrāyaṇagotrāpatyam Pautrāyaṇaḥ*. Ich habe dieses Werk (Bombay Śaka 1826) und die Chāndogyopanīṣatprakāśikā des Raṅga-Rāmānuja (Ānandāśrama-Saṃskṛtagraṇthāvalī 63) gelegentlich für Worterklärungen zitiert, wenn sie von Śaṅkara abweichen. Ein näheres Eingehen auf die Auffassungen der Viśiṣṭādvaita- und der Dvaita-Schule lag außerhalb des Planes dieser Arbeit.

²⁾ Sechzig Upaniṣad's des Veda, Leipzig 1897, S.117. Dieses Werk ist im folgenden stets gemeint, wenn nicht nähere Angaben gemacht sind. Ebenso bezieht sich M. Müller stets auf die Übersetzung in Bd. 1 der Sacred Books of the East, Oxford 1879, Böhlingk auf Khāndogjopanishad, kritisch herausgegeben und übersetzt von Otto Böhlingk, Leipzig 1889. Die späteren Auflagen der Arbeiten Müllers (1900) und Deussens (1905) bieten, wenigstens für den hier behandelten Abschnitt, nichts Neues, ebensowenig (mit Ausnahme der sicher verfehlten Konjekturen *pramāṇ-kṣṛṇ* in 4, 1, 2) die Bemerkungen Böhlingks, Ber. Sächs. Ges. Wiss. 49, 85.

³⁾ Auf das erste werden wir später zurückkommen.

⁴⁾ Diese Form müßte man eigentlich im Sūtra erwarten.

⁵⁾ Ganz anders, aber völlig unbefriedigend; ist Madhvas Erklärung des Sūtra.

⁶⁾ Das wird auch von Śaṅkara im Kommentar zu Up. 4, 2, 3 und nebenbei im Kommentar zum Vedāntasūtra geltend gemacht.

(4. 2. 4). Das letztere ist für sein Kṣatriyatam beweisend: derartige Land-schenkungen kann natürlich nur der König machen.

4. 1. 1 *śraddhādeyaḥ*. Das Wort ist nur hier belegt. Schon im PW. wird vermutet, daß es ein Fehler für das in der Brāhmaṇa-Literatur öfter vorkommende *śraddhādeva* sei und Böhtlingk hat in seiner Ausgabe in der Tat *śraddhādevaḥ* in den Text gesetzt. Die Änderung ist aber von vornherein bedenklich, da man nicht recht einsieht, warum das gewöhnliche *śraddhādevaḥ* zu *śraddhādeyaḥ* verderbt sein sollte. *Śraddhādeva* 'gläubig'¹⁾ paßt aber weiter auch durchaus nicht in den Zusammenhang. Auf die Gläubigkeit des Jānaśruti kommt es hier gar nicht an, sondern einzig und allein auf seine Mildtätigkeit. Daß Gaben aus *śraddhā* gegeben werden, ist schon vedische Anschauung; RV. 10, 151, 2:

priyāṃ śraddhe dādataḥ priyāṃ śraddhe dīdāsataḥ |
priyāṃ bhojēsu yājvasv idāṃ ma uditāṃ kṛdhi ||

Taitt. Up. 1, 11, 3 wird die Vorschrift gegeben: *śraddhayā deyam | aśraddhayādeyam*. Vor allem gilt die *śraddhā* von den Gaben beim Śraddhaopfer, das danach seinen Namen hat, wie die im PW. angeführte Erklärung zeigt:

ṛcāṃ piṭṛṃś ca nirdiśya bhojyaṃ yat priyam ātmanaḥ |
śraddhayā dīyate yatra tac chrāddhaṃ parikīrtitam²⁾ ||

Aber auch in der buddhistischen Literatur tritt die Anschauung öfter zutage. Mahāv. 8, 22 wird eine Gabe ein *saddhādeyyam* genannt. *Saddhādeyyāni bhojanāni* genießen die Samaṇas und Brahmanen nach Dīgh. 1, 1, 11 ff. Jāt. 424, 4 wird die Verheißung gegeben: *appam pi ce saddahāno dadāti ten' eva so hoti sukhī parattha*. Ich hege danach keinen Zweifel, daß Śāṅkara recht hat, wenn er *śraddhādeyaḥ* erklärt *śraddhāpuraḥsaram eva brāhmaṇādibhyo deyam asyeti śraddhādeyaḥ*.

4. 1. 1 *sarvata eva me 'tsyantīti*. Śāṅkara ergänzt *annam: sarvata eva no mamānnaṃ teṣv āvasatheṣu vasanto 'tsyanti bhokṣyante*. In der Ausgabe des von Raṅga-Rāmānuja kommentierten Textes steht *me 'nnam atsyanti* sogar wirklich da. Das ist aber sicherlich eine spätere Änderung auf Grund der Erklärung Śāṅkaras³⁾. Böhtlingk liest *vatsyantīti* statt *me 'tsyantīti*:

¹⁾ Die Verfasser des PW. geben als Bedeutung für *śraddhādeva* 'Gott vertrauend', 'gläubig', und sehen darin ein Kompositum mit verbalem Vorderglied, eine Ansicht, der sich Wackernagel, Altind. Gr. II¹ S. 316 angeschlossen hat. Ich bezweifle, daß sie richtig ist. Die Kommentare geben, wie das PW. bemerkt, *śraddhādeva* durch *śraddhādevat* oder *śraddhādevu* wieder. Sie finden darin also nur die Bedeutung 'gläubig', und das ist vollkommen richtig. *Śraddhādeva* ist ein Bahuvrīhi, 'der, dessen Gott (der Hochste) die *śraddhā* ist', gebildet wie *ānṛtadeva* (RV. 7, 104, 14), 'dessen Gott der Lüge ist', 'der Lüge ergeben', *māṛadeva* (RV. 7, 104, 24) 'dessen Götter die Wurde sind' (Goldner, Glossar). Vgl. auch aus der späteren Sprache Taitt. Up. 1, 11, 2 *śraddhādeva bhava | piṭṛdeva bhava | ācāryadeva bhava | atithideva bhava*, und aus dem Bol. Jāt. 489, 21; Samyuttan. Bd. I, S. 86 *saṃsuddhādeva patibhātā*.

²⁾ Vgl. Obbenberger, Bol. des Veda, S. 565, Anm. 3.

³⁾ Vgl. die Änderung von *pradhākṣīr* zu *pradhākṣūd* in 4, 1, 2.

er nimmt an der Ellipse Anstoß, da der Genitiv bei *ad* sonst stets der partitive sei und es überdies natürlicher erscheine, die Herbergen zunächst als Nachtsyle, nicht als Verpflegungsanstalten anzusehen. Ob *ad* in der vedischen Prosa noch mit dem partitiven Genitiv verbunden wird, bezweifle ich; jedenfalls ist mir ein Beleg nicht bekannt. Aber auch der zweite von Böhlingk angeführte Grund ist nicht stichhaltig; *āvasatha* wird in der älteren Literatur gerade von den Gebäuden gebraucht, in denen Speisungen stattfinden. So wird z. B. AV. 9, 6, wo die Bewirtung mit Speise und Trank, um ihre Verdienstlichkeit zu empfehlen, als ein Opfer ausgedeutet wird, zunächst von der Herstellung von *āvasathas* gesprochen, die der Herstellung des Opferschuppens und der Havirdhānas gleichkommt (V. 7 *yád āvasathān kalpayanti sadohavirdhānāny evā tát kalpayanti*)¹⁾. So spricht gerade im Gegenteil der Ausdruck *āvasathān māpayāṃcakre* für die Richtigkeit des *atsyanti*. Böhlingks Konjektur ist aber noch aus einem anderen Grunde ganz unwahrscheinlich. Wenn in dieser sonst so überaus knapp gehaltenen Erzählung ausdrücklich erwähnt wird, daß Jānaśruti *āvasathas* errichtete und sogar angegeben wird, warum er das tat, so geschieht das sicherlich nicht ohne Absicht. Und mir scheint es völlig klar, daß hier schon auf den Gegensatz hingewiesen wird, in dem Jānaśrutis Denken zu der Saṃvargalehre steht, die ihm später mitgeteilt wird. Diese Lehre gipfelt in dem Satz, daß der Wissende ein Speiseverzehrer ist, daß er alles hier ißt, während Jānaśruti mit seiner Wohltätigkeit nur erreicht, daß alle von ihm essen. Schließlich läßt sich zeigen, daß der Ausdruck *me 'tsyanti* auch sprachlich richtig ist. Ait. Br. 2, 9, 6 heißt es: *sarvābhir vā eṣa devatābhir ālabdho bhavati yo dīkṣito bhavati tasmād āhur na dīkṣitasyāśnīyād iti*. Sāyaṇa sagt richtig: *dīkṣitasya gṛhe nāśnīyāt*. *Aś* und *ad* mit dem Genitiv einer Person heißen also 'in jemandes Hause, bei jemandem essen'²⁾.

4, 1, 2 *haṃsāḥ*. Śaṅkara versteht darunter Ṛṣis oder Götter, die die Gestalt von Gänsen angenommen haben: *ṛṣayo devatā vā rājño 'nnadānagūṇais toṣitāḥ santo haṃsarūpā bhūtvā*³⁾. Das ist rationalistische Deutung, wenn auch im Grunde das Wunder nur durch ein noch größeres Wunder erklärt wird. Die Gänse sind hier natürlich genau solche Vögel wie die goldenen Gänse, die der Damayantī von dem schönen Nala erzählen. Die Upaniṣad-Dichtung verschmäht solche Märchenmotive noch nicht: Baka Dālbya hört die hungrigen Hunde den Udgītha singen (1, 12, 1 ff.), und dem Satyakāma Jābāla müssen ein Stier, das Feuer, eine Gans und ein Taucher die Geheimnisse des Brahman verkünden (4, 5, 1 ff.).

¹⁾ Vgl. auch Śat. Br. 2, 3, 1, 8 f.; 3, 9, 2, 7; Brh. Ār. Up. 4, 3, 37.

²⁾ Vgl. Delbrück, Altind. Syntax, S. 9.

³⁾ R. *kecana mahātmāno 'nnadānādigūṇais toṣitā bhūtvā haṃsarūpāḥ santoḥ*: V. *devahaṃsāḥ*. Die Vorstellung ist dem Mittelalter geläufig; vgl. z. B. Mbh. 5, 36, 2: *carantaṃ haṃsarūpeṇa maharṣiṃ saṃśītavatāṃ* | *sādhyā devā mahāprājñāṃ paryapṛcchanta vai purā* |

4. 1, 2 *bhallākṣa*. Böhlingk übersetzt das Wort nicht; Deussen gibt es durch 'Blödaugige' wieder; M. Müller sagt 'Bhallākṣa (shortsighted friend)'. Die Bedeutung 'blödaugig' beruht auf Śaṅkaras Erklärung: *bhallākṣeti mandadr̥ṣṭitram sūcayann āha*¹⁾. Ein Wort *bhalla* 'blöde' gibt es nicht; *bhalla* wird aber Trik. 118 als Synonym von *bhadra* aufgeführt (*bhadram bhallam śivam tathā*). Wer 'blödaugig' übersetzt, muß also annehmen, daß *bhallākṣa* eigentlich 'scharfäugig' bedeute und hier ironisch gebraucht sei, wie Ānandagiri bemerkt: *bhallākṣaśabdō bhadrākṣaviṣayaḥ san viruddhala-kṣaṇayā mandadr̥ṣṭitrasūcakah*. Ich habe gegen diese Deutung große Bedenken. Daß *bhalla* für *bhadra* stehen könnte, ist allerdings rein theoretisch möglich, da schon im AV. (2, 32, 5) *kṣullaka* für das gewöhnliche *kṣudraka* erscheint. *Bhalla* im Sinne von *bhadra* ist im Apabhraṃśa auch tatsächlich belegt (Hem. 4, 351)²⁾, und Fortsetzer dieses *bhalla* liegen in den meisten modernen indoarischen Sprachen vor³⁾. Allein *bhallākṣa* kann nicht die angenommene Bedeutung haben. *Bhadra* ist doch 'gut' nur im Sinne von 'glücklich, günstig, lieb', aber nicht in dem Sinne, in dem es hier verstanden werden müßte. Wenn Bhadrākṣa Kathās. 69, 77 als Name eines Märchenkönigs erscheint, so bedeutet es gewiß ebensoviel wie Piliyakkha, der Māgadhi-Name des Kāsikönigs im Sāma-Jātaka (540, 4ff.). *Bhallākṣa* könnte daher auch hier, wenn *bhalla* so viel wie *bhadra* sein soll, höchstens als Eigenname gefaßt werden, ohne irgendwelche Beziehung auf die besondere Situation. Wahrscheinlich ist das nicht. Es ist aber weiter auch sehr fraglich ob *bhalla* = *bhadra* im Sanskrit überhaupt jemals existiert hat. Schon Zachariae hat in seinen Beiträgen zur ind. Lexikographie, S. 79, die Vermutung ausgesprochen, daß *bhallam* im Trik. ein Fehler für *bhandam* sei, das Hem. an. 2, 227 (*bhandam kalyāṇe saukhye ca*), Medinī d 11 (*bhandam kalyāṇaśarmaṇoh*), und im Prakrit Pāṇiyalacchī 236 (*bham-dam śivam*) aufgeführt wird. Im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amar. 1, 4, 25 lautet die Stelle aus dem Trik., wie Zachariae bemerkt, in der Tat: *bhandam bhadram śivam tatheti Trikāṇḍaśeṣaḥ*. Mir scheint, daß unter diesen Umständen die Erklärung des *bhallākṣa* durch *bhadrākṣa* aufgegeben werden muß, und ich halte es für das einfachste, *bhalla* in der gut bezeugten Bedeutung 'Bär' zu nehmen. Die Kleinheit der Augen des Bären ist ebenso auffällig wie die der Schweinsaugen, von denen wir in ähnlichem Sinne sprechen. Völlige Sicherheit ist hier natürlich nicht zu erzielen.

4. 1, 2 *Jānaśrutī Pautrāyaṇasya samam divā jyotir ātatam*. Die Übersetzer verbinden *samam* mit *divā*; M. Müller: 'The light (glory) of Jānaśrutī Pautrāyaṇa has spread like the sky'; Böhlingk: 'Das von J. P. ausstrahlende Licht erstreckt sich weit hin wie das Tageslicht'; Deussen:

¹⁾ Die weitere Erklärung, die auf der Annahme beruht, daß die Gamak-Bezeichnung ergibt für die Übersetzung nichts.

²⁾ Vgl. Pischel, Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa S. 11.

³⁾ S. d. Pischel zu Hem. 4, 351.

‘Dem Himmel gleich ist Jānaśrutis, des Enkelsohnes, Glanz ausgebreitet.’ Śāṅkara konstruiert ebenso, stellt aber für *divā* zwei Erklärungen zur Wahl: *Jānaśruteḥ Pautrāyaṇasya samam tulyam divā dyulokena jyotiḥ prabhāsvaram annadānādijanitaḥ prabhāvajam ātatam vyāptam dyulokasprg ity arthaḥ | divāhnā vā samam jyotir ity etat.*

Wenn *samam divā* überhaupt einen Sinn haben soll, könnte es doch nur, wie Böhtlingk richtig gefühlt hat, ‘dem Tageslicht gleich’ bedeuten. In der Bedeutung ‘Helle, Glanz’ wird aber das Wort im R.V. nur im Plural gebraucht, vielleicht ausschließlich im Instrumental *dyūbhiḥ*. Aus der späteren Literatur verzeichnet das PW. überhaupt keine Belege für *div* in dieser Bedeutung außer aus dem Bhāgavatapurāṇa. Es ist aber gewiß kein Zufall, daß in diesem, in archaisierender Sprache abgefaßten Werk im Sinne von Glanz wiederum nur der Instr. *dyūbhiḥ* vorkommt. Ich halte daher die Übersetzung ‘dem Tageslicht gleich’ für unmöglich¹⁾. *Samam* ist mit *Jānaśruteḥ Pautrāyaṇasya*, *divā* mit *ātatam* zu verbinden. Da *sama* ebensogut mit dem Genitiv wie mit dem Instrumental konstruiert werden kann (Pāṇ. 2, 3, 72), so kann man in *Jānaśruteḥ Pautrāyaṇasya samam jyotiḥ* eine Ausdrucksweise sehen, wie sie im klassischen Sanskrit ganz gewöhnlich ist, z. B. Buddhacar. 1, 68 *svalpāntaram yasya vapuḥ surebhyah*; 3, 27 *drṣṭvā narebhyah prthagākṛtiṃ tam*; 5, 18 *anyaajanair atulyabuddhiḥ*; 10, 3 *vapuḥ ca dīptam puruṣān atitya*, usw. Der Genitiv kann aber auch von einem fortgelassenen *jyotiṣā* abhängen, und da die Sprache der Upaniṣad die Ellipse liebt, so ist diese Erklärung wohl vorzuziehen. *Divā* entspricht natürlich ved. *divā*, nicht *divā*; die Bedeutung ist genau die gleiche wie z. B. R.V. 1, 161, 14 *divā yānti marūto bhūmyāgniḥ*. Woher der Lichtschein, vor dem die Gans warnt, herrührt, wird im Text nicht gesagt; ein Stern oder ein Feuer, das auf der Erde brennt, mag die Ursache sein. Daß der Glanz des Jānaśruti zunächst nur im Vergleich herangezogen wird, zeigt auch die Antwort der zweiten Gans. Sie bestreitet ja gerade, daß es mit diesem Glanze des Jānaśruti viel auf sich habe; das könnte sie gar nicht tun, wenn tatsächlich der Glanz des Jānaśruti taghell leuchtete.

4, 1, 2 *tat tvā mā pradhākṣīr iti*. Śāṅkara nimmt Vertauschung der Personalendungen an: *tatprasañjanena taj jyotiḥ tvā trāṃ mā pradhākṣīr mā dahatv ity arthaḥ | puruṣavyatyayena mā pradhākṣīd iti*. Im Text des Raṅga-Rāmānuja steht tatsächlich *pradhākṣīd iti*, aber im Kommentar *tat tvā mā pradhākṣīr iti | tat tejas tvāṃ mā dahed ity arthaḥ*, woraus hervorgeht, daß *pradhākṣīd* erst später, vielleicht sogar erst von den Herausgebern, eingesetzt ist. Böhtlingk hat dieselbe Änderung vorgenommen, da im Sanskrit ‘verbrenne dich nicht’ nicht durch *mā tvā pradhākṣīḥ* wiedergegeben werden könne. Der Gebrauch von *tvā* wäre hier allerdings sehr

¹⁾ Meinem Gefühle nach würde der von Böhtlingk angenommene Sinn auch eine andere Wortstellung verlangen: etwa *divā samam Jānaśruteḥ Pautrāyaṇasya jyotir ātatam*.

auffällig. Speyer, Sanskrit Syntax, § 267, führt nur ein ähnliches Beispiel aus dem Rām. an (3, 62. 3 *tvam aśokasya śākhābhiḥ . . . āvṛṇoṣi śarīraṃ te*)¹⁾. Da sich ferner die Verderbnis leicht durch das vorhergehende *prasāṅkṣiḥ* erklären, auch das *tat* sich besser als Nominativ denn als Adverb fassen läßt, so glaube ich, daß Böhlingk das Richtige getroffen hat.

4. 1. 3 *kam v ara enam etat santam sayugvānam iva Raikvam āttheti*. Śāṅkara erklärt: *arc nikṛṣṭo 'yam rājā varākas taṃ kam u enam santam kva māhātmyena yuktam santam iti kutsayaty enam evaṃ sabahumānam etat vacanam āttha raikvam iva*. Śāṅkara will offenbar *etat* mit *āttha* verbinden, was mir wegen der Stellung der Worte unmöglich erscheint²⁾. *Etat* kann nicht von *santam* getrennt werden³⁾. Böhlingk verändert *kam* in *katham*: 'Woher sprichst du denn von ihm, dem so unbedeutenden Mann, wie vom verbrüdeten Raikva?' Die Textänderung ist ganz ungerechtfertigt: die Verbindung *ko 'yam* ist doch ganz gewöhnlich. Man kann höchstens schwanken, ob man *etat santam* als Attribut zu *enam* ziehen oder als Prädikat mit *sayugvānam iva Raikvam* auf gleiche Stufe stellen soll. Im ersteren Fall müßte *etat santam* allerdings, wie Böhlingk sagt, den Sinn von 'so unbedeutend' haben. Ich verstehe aber nicht, wie das *etat* zu dieser Bedeutung kommen sollte. Im zweiten Fall ist *etat santam* 'den, der so ist', nämlich 'wie du beschrieben hast', und da die erste Gans den Jānaśruti gerühmt hat, so nähert sich der Ausdruck gerade umgekehrt der Bedeutung 'so bedeutend'. Das Verächtliche liegt nur in dem *kam*.

Raikva, wofür die Handschriften zum Teil auch *Rayikva* bieten, ist offenbar der Name; 4. 2. 2. 4 gebraucht Jānaśruti nur dies als Anrede. *Sayugrā* wird von Śāṅkara *saha yugyayā*⁴⁾ *gantryā vartata iti* erklärt. Daraus ist dann bei M. Müller der 'Raikva with the car', bei Deussen der 'Raikva mit dem Ziehkarren' geworden. Die ganze Erklärung beruht darauf, daß nach 4. 1. 8 Raikva unter einem Wagen (*śakaṭa*) sitzt, wobei noch nicht einmal gesagt ist, daß es sein eigener Wagen ist; sie scheitert, abgesehen von allem anderen, schon daran, daß es ein Wort *yugvan* 'Wagen' gar nicht gibt. Śāṅkara sieht sich daher ja auch genötigt, in seiner Erklärung *yugyā* für *yugvan* einzusetzen. *Sayugvan* ist vielmehr eine Bildung wie ved. *sajitvan*, *sayāvan*, *sasthāvan*, denen Wackernagel, KZ. XLVI, 272 auch *sahāvan* angegliedert hat. *Sa-* ist hier überall die Schwachform von *sa-*. *Sayūgran* kommt einmal in RV. 10, 130, 4 vor:

¹⁾ Das zweite Beispiel, Kathās. 36, 102, scheint mir auf einem Irrtum zu beruhen.

²⁾ Deussen scheint ihm zu folgen: 'Wer ist denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Ziehkarren?' M. Müller hat den Sinn ganz verfehlt: 'How can you speak of him, being what he is (a rājanya, noble), as if he were like Raikva with the car?'

³⁾ Daß *etat* nicht etwa zu dem folgenden *sayugvānam iva Raikvam* gehört, beweist das Fehlen des Wortes in 4, 1, 5.

⁴⁾ S. bes. auch die Herausgeber in der A. S. S. sämtliche Handelshandels-

agnér gāyatrī ābhavat sayúgvoṣṇīhayā savitā sām babhūva |
anuṣṭubhā sóma ukthaír māhasvān bṛhaspāter bṛhatī vācam āvat ||

Über die Übersetzung kann hier kein Zweifel bestehen: 'Die Gāyatrī war die Genossin des Agni, Savitṛ war mit der Uṣṇihā zusammen, der durch Preislieder mächtige Soma mit der Anuṣṭubh, die Bṛhatī unterstützte die Rede des Bṛhaspati.' Die Bedeutung 'vereint, Genosse' stimmt zu dem Gebrauch von *sam yuj* in Stellen wie 8, 62, 11: *ahám ca tvám ca vṛtrahan sām yujyāva sanībhya á.* Böhtlingk hat dem Rechnung getragen, indem er *sayugvan* durch 'verbrüdet' übersetzt; er bemerkt aber, daß nach seinem Dafürhalten *sayugvan* ein euphemistischer Ausdruck für *sapāman* sei, also 'mit der Räude verbrüdet'. Das beruht wiederum darauf, daß in 4, 1, 8 erzählt wird, Raikva habe sich, als er unter dem Wagen saß, die Krätze geschabt. Im übrigen braucht man diesem Einfall wohl nicht weiter nachzugehen. Es ist eigentlich seltsam, daß man den Ausdruck so mißverstanden hat, denn was er besagen soll, wird im folgenden doch ausführlich auseinandergesetzt. Zunächst versteht die erste Gans den Ausdruck nicht. Sie fragt daher *yo nu katham sayugvā Raikvaḥ.* Aus Śaṅkaras Erklärung *yo nu katham tvayocyate sayugvā Raikvaḥ* läßt sich nicht viel entnehmen. M. Müller und Deussen übersetzen frei: 'How is it with this Raikva with the car of whom thou speakest?'; 'Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehkarren?' Böhtlingk setzt einfach *ko nu sayugvā Raikva iti* in den Text: 'Wer ist der verbrüdete Raikva?' Ich halte es für ganz unstatthaft, in dieser Weise mit dem überlieferten Text umzuspringen; warum sollte denn das einfache *ko nu* zu *yo nu katham* verderbt sein? Daß aber auch davon abgesehen Böhtlingks Änderung nicht richtig sein kann, ergibt sich aus der Antwort der zweiten Gans, die über die Person des Raikva gar nichts sagt, sondern ganz im allgemeinen erklärt, was ein *sayugvan* ist: 'Den habe ich so (d. h. als *sayugvan*) bezeichnet, wer das weiß, was der weiß, dem alles zugerechnet wird, was immer die Geschöpfe Gutes tun.' Der Relativsatz *yo nu* ist also ein elliptischer Satz für *yo nu Raikvaḥ*, und in dem Hauptsatz liegt der Nachdruck auf *sayugvā*: 'Was nun den Raikva betrifft, inwiefern ist er ein *sayugvan* Raikva?' Für *sayugvan* aber ergibt sich daraus, daß es entweder dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Bedeutung haben muß wie im R.V. Man kann meines Erachtens nur schwanken, ob es 'vereinigt' oder 'vereinigend' bedeutet; der *sayugvan* ist infolge seines Wissens 'mit allem Verdienst 'vereinigt', das sich die anderen durch gute Werke erwerben, oder 'er vereinigt' bei sich all dieses Verdienst. Für die erste Auffassung spricht, daß *sayugvan* im intransitiven Sinn im R.V. tatsächlich bezeugt ist¹⁾. Die Erklärung, die in der Upaniṣad selbst gegeben wird, legt aber die Vermutung nahe, daß

¹⁾ Man vergleiche auch *svayúgvan* 'verbündet' in R.V. 9, 111, 1 *vīśvā dveṣāmsi tarati svayúgvabhīḥ.* Transitive Bedeutung liegt anderseits in *abhiyúgvan* 'angreifend' vor; R.V. 6, 45, 15 *rāthēna . . . abhiyúgvanā.*

saṃgrāṇ als technischer Ausdruck beim Würfelspiel gebraucht wurde und eigentlich den bezeichnete, der bei dem Spiel nach der angegebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt'. Das hat mich bestimmt, das Wort in der Übersetzung durch 'Vereiniger' wiederzugeben.

4, 1, 4 *yathā kṛtāya vijitāyādhare 'yāḥ saṃyanti evam enam sarvaṃ tad abhisamaiti yat kiṃca prajāḥ sādhu kurvanti*. Auf die Erklärungen der Kommentare und die Übersetzungen gehe ich hier nicht ein, da ich die Stelle in meiner Abhandlung über das Würfelspiel im alten Indien, S. 143, 166f., ausführlich besprochen habe. Hier sei nur ein Wort über die auf Grund der Angaben Nīlakaṇṭhas ermittelte Spielmethode gestattet, da ihre Kenntnis für das Verständnis des Folgenden notwendig ist. Der Einsatz wird in zehn Teile zerlegt; beim Kali-Wurf gewinnt man einen Teil, beim Dvāpara-Wurf drei, beim Tretā-Wurf sechs und beim Kṛta-Wurf alle zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zugerechnet wird. Im Grunde damit identisch ist die Methode, die in dem Fall befolgt wird, daß jeder der beiden Spieler die Hälfte des Einsatzes deponiert hat. Dann gewinnt der Spieler beim Kali-Wurf einen Teil des eigenen Einsatzes, beim Dvāpara-Wurf außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorher drei Teile. Beim Tretā-Wurf gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorhin im ganzen sechs Teile. Beim Kṛta-Wurf endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile. Ich habe a. a. O. schon bemerkt, daß der Verfasser offenbar diese letztere Spielmethode im Sinne hatte, da er in 4, 3, 8 sagt: 'diese, fünf auf der einen, fünf auf der anderen Seite, die zusammen zehn ausmachen, die sind das Kṛta.' Hier werden also die zehn dem Kṛta gleichgesetzten Dinge wie bei der letztgenannten Methode in zwei Gruppen zu je fünf zerlegt¹⁾. Böhtlingks Konjektur *vijitāyā* für *vijitāya* ist, wie a. a. O. bemerkt, abzulehnen. Für *abhisamaiti* lesen eine Reihe von Handschriften *abhisameti*. Böhtlingk hat es aufgenommen, weil es besser zu dem vorhergehenden *saṃyanti* stimmt, wie ich glaube, mit Recht. Der Gegensatz zwischen Jānaśruti und Raikva, der schon in 4, 1, 1 angedeutet war, wird hier deutlicher hervorgehoben: Jānaśruti genießt nur das Verdienst seiner eigenen Guttaten, Raikva das der ganzen Welt.

4, 1, 5 *sa ha saṃjihāna eva kṣattāram uvāca*. Śaṅkara erklärt die Situation wie folgt: *tad u ha tad etad idṛśaṃ haṃsavākyam ātmanaḥ kut-*
stāpam anyasya viduṣo Raikvādeḥ praśaṃsārūpam upaśuśrūva śrutavā-
lasyaṃpitastho rājā Jānaśrutīḥ Pauṛāyaṇaḥ | tac ca haṃsavākyam smarann
eva paṇāḥ paṇyena rātriṣeṣaṃ ativāhayāmāsa | tataḥ sa bandibhī rājā stuti-

¹⁾ Eine andere Erklärung hat Keith, JRAS. 1909, S. 209, Anm. 2 vorgebracht. Er selbst sagt von ihr: "The sense may seem not very good, but it is quite adequate for an Upaniṣad." Der ersten Hälfte dieses Satzes stimme ich vollkommen bei, aber die zweite Hälfte urteile ich allerdings anders als Keith.

yuktābhīr vāgbhīḥ pratibodhyamāna uvāca kṣattāraṃ saṃjihāna eva śayanam nidrām vā parityajann eva he 'ṅga vatsāre ha sayugvānam iva Raikvam āttha kiṃ mām | sa eva stutyarho nāham ity abhiprāyaḥ. Danach befindet sich also Jānaśruti auf dem Dach seines Palastes und hört das Gespräch der Gänse mit an. Den Rest der Nacht denkt er darüber nach. Als er am Morgen von den Bandins mit Preisliedern geweckt wird, sagt er, während er das Lager (oder den Schlaf) verläßt, zu seinem Kṣattr: 'Sprichst du von mir, als ob ich der *sayugvan* Raikva wäre¹⁾?' M. Müller schließt sich dem an: 'and as soon as he had risen in the morning, he said to his door-keeper: 'Friend, dost thou speak of (me, as if I were) Raikva with the car?''; ähnlich Deussen, der das, was Śaṅkara von den Bandins sagt, auf den Kṣattr überträgt: 'Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchseß [der ihn pries, in der Art, wie später die Vaitālikas zu tun pflegen]: „Du redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren.' Böhlingk setzt *mām* sogar für *ha* in den Text, da *ha* hier nicht am Platz sei und ein *mām* vermißt werde, und übersetzt: 'Als J. P. dies vernahm, sprang er von seinem Lager und sagte zum Kämmerling: „Du sprichst, mein Lieber, von mir wie vom verbrüdernten Raikva?' Wie *mām* zu *ha* werden konnte, ist aber völlig unbegreiflich. Gegen die Erklärung Śaṅkaras, M. Müllers und Deussens spricht zunächst das *saṃjihānaḥ*, das nicht 'aufstehend' oder gar 'als er aufgestanden war' bedeutet, sondern 'aus dem Schläfe auffahrend'. Daß die durch *saṃ hā* bezeichnete Tätigkeit dem Aufstehen vorausgeht, zeigt deutlich Ait. Br. 7, 15, 4:

kalīḥ śayāno bhavati saṃjihānas tu dvāparaḥ |

uttiṣṭhaṃs tretā bhavati kṛtaṃ saṃpadyate caran ||

Ebenso R.V. 2, 38, 4 *ūt saṃhāyāsthāt*, was Geldner, R̥gveda in Ausw. II, S. 43, auf Grund der Brāhmaṇa-Stelle richtig erklärt hat²⁾. Wie aber soll dann weiter Jānaśruti zu der Frage kommen, ob der Kṣattr von ihm als einem *sayugvan* Raikva gesprochen habe? Bei Śaṅkara preisen den König die Bandins; er müßte also doch an diese die Frage richten und nicht an den Kṣattr. Die Annahme Deussens, daß der Kṣattr jemals die Geschäfte der Bandins verrichtet habe, ist durch nichts gerechtfertigt. Die Situation ist meines Erachtens eine ganz andere: Jānaśruti liegt in der Nacht auf dem Dach seines Hauses, neben ihm sein Kṣattr. Da hört er im Schlaf das Gespräch der Gänse. Er fährt auf und fragt in der Verwirrung den

¹⁾ Śaṅkara gibt von den Worten des Jānaśruti noch eine zweite Erklärung, bei der *iva* im Sinne von *eva* oder als bedeutungslos gefaßt werden muß. Da beides natürlich unmöglich ist, gehe ich darauf nicht ein. Raṅga-Rāmānuja: *sa kathamapi niṣaṃ ativāhya saṃjihāna eva talpaṃ tyajann eva kṣattāraṃ uktavān . . . are 'ṅga vatseti taṃ kṣattāraṃ rājā sambodhya rātrāv evaṃ haṃsayoḥ saṃlāpaḥ samajanāti sayugvānam iva Raikvam ātthetyādihaṃsoktipratyuktivākyānuvādapūrvakaṃ Raikvasya cihnam uktavān ity arthaḥ.* *Āttha* kann aber bei der Wiederholung kaum zu der Rede der Gans gehören.

²⁾ Vgl. auch Chānd. Up. 1, 10, 6 *sa ha prātaḥ saṃjihāna uvāca.*

Kṣattr, ob er *'sayugvānam iva Raikvam'* gesagt habe. Dem Kṣattr fällt wiederum, genau wie der Gans, der unverständliche Ausdruck *sayugra* auf: er fragt danach, und Jānaśruti gibt ihm die Erklärung genau in der Form, wie er sie von der Gans gehört hat.

4. 1. 7 *yatrāre brāhmaṇasyānreṣaṇā tad enam archeti*. Böhlingk liest *iccheti* für *archeti*¹⁾. Das mag richtig sein, wenn man auch nicht recht einsieht, warum *iccha* zu *archa* verderbt sein sollte, besonders da *anreṣaṇā* unmittelbar vorhergeht. Ich möchte eher an *accha* denken, das im RV. mit Ergänzung des Verbums gebraucht wird: 'dahin (begib dich) zu ihm.' Daß das in nachvedischer Zeit ungebräuchliche *accha* zu *archa* wurde, würde durchaus begreiflich sein. Formell wäre schließlich auch gegen *archa* nicht viel einzuwenden: *archati* findet sich auch im Epos, und die Neubildung läßt sich aus dem Imperf. *ārchat* und Formen, wo die Wurzel mit Präpositionen verbunden ist, wie *ārchati*, *prārchati* usw., leicht erklären. Der Bedeutung nach paßt aber *archa* nicht hierher.

Auch die Bedeutung von *brāhmaṇasya* macht Schwierigkeiten. Als Bezeichnung der Kaste läßt es sich hier kaum verstehen. Wenn der Kṣattr den Raikva nachher unter einem Lastwagen findet, wie er sich den Grind kratzt, so ist das nicht gerade die Situation, in der die Brahmanen gewöhnlich erscheinen. Nach dem ganzen Zusammenhang muß *brāhmaṇa* hier mehr den Mann bezeichnen, der der Welt entsagt hat, um dem Nachdenken über die höchsten Fragen zu leben, also etwa in dem Sinn stehen, wie es Brh. Ār. Up. 3. 5. 1: 3. 8. 10²⁾ und in dem Brāhmaṇa-Vagga des Dhammapada gebraucht wird. Wenn Śāṅkara *brāhmaṇa* hier direkt als *brahmarid* erklärt, so trägt er in das Wort mehr hinein, als es enthalten kann. Jānaśrutis an Raikva gerichtete Bitte: 'Lehre mich, Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit verehrst' (4, 2, 2), beweist, daß er keine Ahnung hat, daß Raikvas Wissen im Wissen des Brahman besteht. Und darin besteht es auch gar nicht: in der Lehre, die Raikva nachher entwickelt, ist vom Brahman nirgends die Rede. Ebensowenig kann ich Śāṅkaras Erklärung billigen, daß der Ort, wo der Kṣattr dem Raikva nahen soll, eine abgelegene Gegend, eine einsame Stelle, ein Wald oder eine Sandbank in einem Flusse sei³⁾ (*ekānte raṇye nadīpulinādau virikte deśe*). Sie steht mit den nachher erzählten Tatsachen in Widerspruch. In 4, 2, 4; 5 wird ausdrücklich gesagt, daß Raikva sich in einem Dorfe aufhält. Jānaśruti kann also mit seinen Worten höchstens meinen, daß man den Raikva unter den Heimatlosen zu suchen habe. Ich muß allerdings bekennen, daß alles das im Grunde nicht befriedigt, und ich hege den Verdacht, daß der Text hier verderbt oder gar absichtlich in sein Gegenteil verkehrt ist. Ich verzichte

¹⁾ Vislet hat *iccha* gelesen.

²⁾ Auf diese Stellen verweist Deussen in seiner Übersetzung.

³⁾ Ich erwähne das, weil Deussen diese Erklärung in seine Übersetzung aufgenommen hat.

aber auf weitere Erörterungen, da ich über Vermutungen nicht hinauskomme.

4. 1. 8 *aham hy arū 3 iti*. Über die Schreibung vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I. § 257d und die dort angeführte Literatur.

4. 2. 3 *tam u ha parah pratyurācāhāre tvā sūdra tavaiva saha gobhir astu iti*. Śaṅkara zerlegt *ahahāretvā* in *aha hāretvā*; *aha* soll bedeutungslos sein, *hāretvā* soll ein mit einer Kette (*hāra*) verbundener Wagen (*itrān*) sein; *hāretvā* wird dann als Subjekt zu *astu* gefaßt (*ahety ayaṃ nīpāto vīroḥahārthīyo 'nyatreha tv anarthakāḥ | craśabdasya pṛthakprayojāt | hāretvā hāraṇa yuktetvā gantṛi syaṃ hāretvā gobhiḥ saha tavaivāstu tavaiva tiṣṭhati*). Ein Kompositum *hāretvā* ist geradezu unmöglich. *Hāra* ist überdies stets eine 'Perlenschnur' und kann daher niemals ein Synonym von *nīśka* sein¹⁾, und die Bedeutung 'Wagen' für *itrān* ist einfach eine Erfindung Śaṅkaras. Ob das Epitheton 'scharfsinnig', das Böhlingk dieser Erklärung beilegt, berechtigt ist, möchte ich bezweifeln; mir erscheint jedenfalls Böhlingks eigene Erklärung als *ahaha are* viel scharfsinniger und evident richtig, obwohl sie zu der Annahme zwingt, daß das Subjekt von *astu*, der *nīśka* oder der Wagen, zu ergänzen ist. Eine solche Ellipse entspricht aber durchaus dem Stil der Upaniṣad in den Dialogpartien. Wenn Böhlingk den letzten Satz übersetzt: 'Mit den Kühen sich abzugeben, sei dein Geschäft!', so kann ich ihm nicht folgen. *Tavaiva astu* kann nur den Sinn haben 'es sei dein, behalte'. Man vergleiche die Worte Ch. Up. 5. 3. 6, mit denen Gautama den irdischen Reichtum zurückweist, den ihm Pravāhapa Jnivali anbietet: *tavaiva rājan mānuṣaṃ vittaṃ*. Genauer noch stimmt mit unserem Text die Abweisung Mbh. 5, 35, 19 überein: *hiranyaṃ ca gavāśvaṃ ca tavaivāstu*²⁾ *Vīrocana*.

Das Wort *sūdra* hat den einheimischen Erklärern die größten Schwierigkeiten bereitet, da Jānaśruti dadurch scheinbar als ein Angehöriger der niedrigsten Kaste hingestellt wird, die doch nach der späteren Lehre vom Studium des Vedānta ausgeschlossen ist. Bādarāyaṇa 1, 3, 34, hat zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, *sūdra* im 'etymologischen' Sinn zu nehmen: *śuḡ asya tadanāḍaraśravaṇāt tadāḍravaṇāt sūcyate hi*. Danach soll Raikva den Jānaśruti hier als *sūdra* anreden, weil er infolge seiner Seherkraft weiß, daß Jānaśruti wegen der Mißachtung seitens der Gans 'in Kummer lief' (*śucam abhidudrāva*), oder daß 'Kummer ihn überlief', oder daß er 'aus Kummer zu ihm, dem Raikva, lief', wie Śaṅkara erklärt. Solche Deutungen zeigen, wie wenig man schon zu Bādarāyaṇas Zeit den eigentlichen Wortsinn verstand. In diesem Fall haben übrigens andere und sogar Śaṅkara selbst das Unsinnige jener Erklärung empfunden, denn in seinem Kommentar zur Up. fügt er der Erklärung der *ācāryāḥ* hinzu: *sūdravad*

¹⁾ Wenn Vedeśa *nīśkam* durch *muktāhāraṃ* wiedergibt, so tut er es, weil er *hāretvā* wie Śaṅkara erklärt.

²⁾ C falsch *tathaivāstu*.

*vā dhananairainam vidyāgrahaṇāyopajagāma na ca śuśrūṣayā | na tv
jātyairā sūdra iti | apare punar āhur alpam dhanam āhṛtam iti ruṣairainam
uktavān chūdrēti¹⁾ | liṅgam ca bahvāharāṇa upādānam dhanasyeti.* In der
Tat ist *sūdra* in der späteren vedischen Zeit einfach ein Schimpfwort.
Jaim. Up. Br. 3, 7, 5 schimpfen (*ākrośanti*) Prācīnaśālī und die beiden
Jābālas ihren Mitschüler Sudakṣiṇa Kṣaimi, der sie mit Fragen über die
einfachsten Dinge stört, einen *sūdro duranūcānaḥ*, und ebenda 3, 9, 9
spricht der jüngere Jābāla von ihm als einem *sūdraka*.

4. 2, 5 *vrācājahāremāḥ sūdra*. Śaṅkara erklärt *ājahārāhṛtavān bharān
yad imā gā yac cānyad dhanam tat sādhu iti vākyaśeṣaḥ²⁾*. Deussen übersetzt
im Anschluß daran: 'Da schleppt er jene da [die Kühe] herbei³⁾.' Aber
Böhtlingk hat schon darauf hingewiesen, daß das Perfekt hier garnicht
stehen dürfte, und es kann auch, davon abgesehen, kaum zweifelhaft sein,
daß hier ursprünglich dieselben Worte standen, wie im Anfang der ersten
Rede des Raikva, also *ahahāra imāḥ*, wie Böhtlingk liest.

4. 2, 5 *anenaira mukhenālāpayiṣyathā iti*. Śaṅkara erklärt *ālāpayi-
syathāḥ* durch *ālāpayasi . . . māṃ bhāṇayasīty arthaḥ*, und Böhtlingk wie
Deussen übersetzen demgemäß 'du hättest mich zum Sprechen gebracht'.
Böhtlingk, der einsieht, daß das Wort das nicht bedeuten kann, setzt
mālāpayiṣya iti in den Text. Aber wie hätte daraus die jetzige Lesart ent-
stehen sollen? Daß Böhtlingk das Richtige nicht erkannt hat, ist um so
auffallender, als er selbst in den Anmerkungen auf die Stelle verweist, die
den Schlüssel zum Verständnis liefert. Pāṇini lehrt 1, 3, 70, daß *lī* im Kau-
sativ, wenn es *pralambhana*, *saṃmānana* und *śālīnīkaraṇa* bedeute, die
Endungen des Ātmanepada nehme. Die Kāśikā erklärt *saṃmānanam*
durch *pūjanam* und gibt als Beispiel *jaṭābhīr ālāpayate | pūjāṃ samadhi-
gacchatiṭy arthaḥ*. Im Vārttika zu Pāṇ. 6, 1, 48 wird die Substitution von
ā für *ī* im Kausativ von *lī* gelehrt, wenn es den Sinn von *pralambhana* und
śālīnīkaraṇa habe. Patañjali gibt *jaṭābhīr ālāpayate | śmaśrubhīr ālāpayate*
hier als Beispiele für die Bedeutung *pralambhana*. *Ālāpayate* muß also die
Bedeutung haben, 'auf betrügerische Weise durch etwas Ehre erlangen',
und diese Bedeutung paßt an unsrer Stelle vorzüglich.

4. 2, 5 *yatrāsmā vrāsa*. Der Dativ bei *vas* ist schwierig. Unmöglich
ist jedenfalls Śaṅkaras Erklärung: *yatra yeṣu grāmeṣūvrāsoṣṭavān Raikra-
tāḥ asau grāmān adūd asmai Raikrāya rājā⁴⁾*. Aber auch Böhtlingks Kon-

¹⁾ Diesen Sinn hat auch der Verfasser des von Vedaśa zitierten Gītāmāhātmya
in dem Wort gefunden: *tato rilokya tat sarvaṃ raikro rājānē cakopa ha |
re sūdra māmakam rittam na jānāsi durīkṣvara ||*

²⁾ Ranga-Rāmānuja: *ājahārtha | ājahāreti ryatyayās chāndasaḥ*; Vedaśa: *ajahāre
apalāra*.

³⁾ Mullers Übersetzung von 4. 2, 5 (*tasgā ha mukham upodgrāhan 'opening her
mouth'; ājāta 'you have brought'; ālāpayiṣyathāḥ 'did you make me speak'*) enthält
einen offensichtlichen Fehler, daß ich verziehte, darauf einzugehen.

⁴⁾ Den Sinn auch ebenso Ranga-Rāmānuja. Vedaśa erklärt *asmai rājānē*
rājanē rājānē.

jektur *uvāca* für *uvāsa* befriedigt nicht.* *Raikvaparnāḥ* scheint, da vorher nur von einem Dorf die Rede ist, ein Name wie *Varaṇāḥ* usw. zu sein; vgl. Pāṇ. 4, 2, 82.

4, 3, 1 *vāyur vāva samvargaḥ*. Das Deutsche besitzt kein Wort, das dem *vāyu* genau entspräche. *Vāyu* ist Wind und zugleich Luft, was wegen des Eingehens von Sonne und Mond in den *vāyu* zu beachten ist. *Samvargaḥ* wird von Śaṅkara erklärt *saṃvargaḥ saṃvarjanāt saṃgrahaṇāt saṃgrasanād vā saṃvargaḥ | vakṣyamāṇā agnyādyā devatā ātmabhāvam āpādayatīty atah saṃvargaḥ | saṃvarjanākhyo guṇo dhyeyo vāyuvat | kṛtāyāntarbhāvadṛṣṭāntāt*. Śaṅkara erklärt das Wort also zuerst (*saṃgrahaṇāt*) im Sinne von *graha*, das wir in älterer Zeit an Stelle des *saṃvarga* finden werden; bei seiner zweiten Erklärung (*saṃgrasanāt*) scheint er durch die folgende Lehre von dem 'Esser' beeinflusst zu sein. Nun hat aber der Verfasser der Upaniṣad, wie wir später sehen werden, den Ausdruck *saṃvarga* nicht etwa einer älteren Quelle entnommen; er stammt vielmehr von ihm selber, und da er bei der Formulierung seiner Lehre sonst mit Ausdrücken des Würfelspiels operiert, so liegt die Annahme nahe, daß auch *saṃvarga* ein solcher technischer Ausdruck ist. Diese Vermutung hat schon Mauss, Mél. Sylvain Lévi, S. 339 ausgesprochen. In der Tat begegnet uns *sam vrj* im Ṛgveda in Verbindung mit dem Würfelspiel. Deutlich ist vor allem 10, 43, 5: *kṛtām nā śvaghnī vī cinoti devane saṃvārgam yān maghāvā sūryam jāyat*. 8, 75, 12 wird Indra zugerufen: *saṃvārgam sām rayīm jaya*. 2, 12, 3, wo Indras Heldentaten gepriesen werden, wird er am Schluß *saṃvr̥k samātsu* genannt. Ebenso schließen die beiden nächsten Strophen jedesmal mit einem Bilde, das dem Würfelspiel entnommen ist; 4: *śvaghnīva yó jigīvām lakṣām ādad aryāḥ puṣṭāni*; 5: *só aryāḥ puṣṭīr vīja ivā mināti*. Eine Beziehung auf das Würfelspiel scheint auch in den Mantras vorzuliegen, mit denen Kauṣītaki nach Kauṣ. Up. 2, 7 am Morgen, am Mittag und am Abend die Sonne verehrte: *vargo 'si pāpmānam me vr̥ṇgdhi, udvargo 'si pāpmānam ma udvr̥ṇgdhi, saṃvargo 'si pāpmānam me saṃvr̥ṇgdhi*¹⁾; es ist kaum ein Zufall, daß dieser Kauṣītaki Sarvajit 'der Allgewinner' genannt wird²⁾; vgl. den Eigennamen Saṃ-

¹⁾ Daß *sam vrj* der eigentliche Ausdruck ist, der in den ersten beiden Formeln nur der Abwechslung wegen modifiziert ist, zeigt der Schluß, wo nur *sam vrj* erscheint: *tad yad ahorātrābhyāṃ pāpam akarot saṃ tad vr̥ṇkte tatho evaivam vidvān ctayaivāvr̥tādityam upatiṣṭhate yad ahorātrābhyāṃ pāpam karoti saṃ tad vr̥ṇkte*. Vgl. auch *saṃvargo 'si* unter den Sprüchen an den Rührtrank, Bṛh. Ār. Up. 6, 3, 4.

²⁾ Ebenso läßt sich *sam vrj* auch an anderen Stellen verstehen: Taitt. S. 7, 3, 11, 2 *saṃ te vr̥ṇje sukṛtām saṃ prajām paśūn*; 7, 3, 9, 1 (von Mauss angeführt) *te devā akāmayantobhayaṃ saṃ vr̥ṇjimahi brahma cānnaṃ ca, ta ubhayaṃ saṃ avr̥ṇjata brahma cānnaṃ ca*; Śat. Br. 1, 2, 5, 7 *evam ha vā imāṃ sarvāṃ sapatnānāṃ saṃvr̥ṇkte nirbhajaty asyaī sapatnān ya evam etad veda*; 1, 7, 2, 24 *sarvam eva tad devā asurāṇāṃ samavr̥ṇjata sarvasmāt sapatnān asurān nirabhajant sarvam r evaiṣa etat sapatnānāṃ saṃvr̥ṇkte sarvasmāt sapatnān nirbhajati ya evam etad veda*; 1. 9. 2. 35 *devāḥ sarvaṃ*

vargajit und die Sāṃvargajita Gotamas. Ist aber *saṃvarga* ein Spielausdruck, so kann er kaum etwas anderes bezeichnen als den, der nach der oben S. 370 beschriebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt'. *Samvarga* würde dann mit dem oben besprochenen *sayugraṇ* im Grunde identisch sein, und in diesem Zusammentreffen darf man wohl eine Bestätigung der unabhängig voneinander gewonnenen Bedeutungsansätze für beide Wörter sehen¹⁾.

4. 3. 2 *adhidaivatam*. Böhtlingk, S. 4; 97 bemerkt selbst, daß die Chānd. Up. ebenso wie die Kāṇva-Rezension der Brh. Ār. Up. stets *adhidaivatam* liest, während die Mādhyamdina-Rezension *adhidevatam* hat. Ich halte es nicht für gerechtfertigt, solche charakteristischen Unterschiede dadurch zu verwischen, daß man das unzweifelhaft ältere und richtigere *adhidevatam* in den Text setzt, wie Böhtlingk es tut.

4. 3. 3 *saṃvṛṇkta iti*. Böhtlingk streicht das *iti* mit Unrecht. *Adhyātmanam . . . iti* entspricht genau dem vorhergehenden *ity adhidaivatam*.

4. 3. 6. 7 Die beiden Strophen werden später besprochen werden.

4. 3. 7 *iti vai vyaṃ brahmācārin nedam upāśmahe*. Śaṅkaras Erklärung lautet: *vā iti nirarthakaḥ | vyaṃ he brahmācārin ā idam vyaṃ yajñam saṃvṛjya*; 5. 1. 1. 14 *sa yo vājapeyeneṣṭvā samrūd bhavati | sa idam sarvaṃ saṃvṛkta*; 12. 4. 4. 3 *atho ha yo dviṣato bhrātṛvyāt saṃvivr̥kṣeta tatkāma clayā yajeta saṃ hinvāsmād vṛkta* usw. Vgl. auch *sāṃvṛktadhṛṣṇum* von Soma RV. 9, 48, 2. Aber hier kann *saṃ vj* natürlich auch in dem allgemeinen Sinn 'vollständig an sich ziehen' genommen werden, wie er in anderen Stellen vorliegt; so RV. 7, 3, 4 *vi yāsya te pṛthivīṇāṃ pājo āśret tṛṣṇi yād ānnā saṃvṛkta jāmbhāiḥ* (vgl. den Agni *saṃvarga*, Taitt. S. 2, 4, 3, 3; Ait. Br. 7, 7; Śat. Br. 12, 4, 4, 3); RV. 10, 61, 17 *sāṃ yān mītrāvaruṇā vṛjā ukthāiḥ*.

¹⁾ Natürlich bedingt diese Erklärung von *saṃvarga* die Annahme, daß *saṃ vj* schon im R̥gveda die Bedeutung hat, 'nach der beschriebenen Spielmethode den Gewinn zusammenbringen', und ich möchte nicht unterlassen, auf ein rgvedisches Wort hinzuweisen, das unter dieser Annahme eine befriedigende Erklärung finden würde und somit geeignet ist, die Geltung jener Spielmethode für die rgvedische Zeit wahrscheinlich zu machen. Dies Wort ist *vijaḥ*, das uns außer in der angeführten Strophe 2. 12, 5 in 1. 92, 10 begegnet: *śvaḥnīva kṛtnīr vija āminānā mātasya deri jarāyanti āpāḥ*. Ich habe schon oben, S. 114, Anm. 4, die Ansicht geäußert, daß *vijaḥ* nur der 'Einsatz' sein könne; *aryāḥ puṣṭiḥ* als *upameya* in 2, 12, 5 und der offenbar parallele Ausdruck *lakṣā* in 2, 12, 4 (vgl. oben, S. 108, Anm. 1) scheinen mir das vollkommen sicher zu machen. Auffällig ist aber, daß auch in 1, 92, 10 der Plural gebraucht ist, obwohl das *upameya āyuh* im Singular steht. Verständlich würde der Plural sofort, wenn *vijaḥ* die zehn 'Teile' bedeutete, in die der Einsatz zerlegt wurde. Diese Bedeutung läßt sich aber auch etymologisch begründen. Der Dhātupāṭha lehrt 25, 12 eine Wurzel *vij* (*verekti*) 'abgesondert sein' an (*vijir pṛthagbhāre*), und wir haben um so weniger Grund, an der Realität dieser Wurzel zu zweifeln, als sie in den drei *vij* bei Pān. 7, 4, 75 (*vijām trapāṇām gupāḥ ślau*) einbegriffen sein muß und Patañjali sie im Kommentar zu Pān. 7, 2, 10 erwähnt. Daß sie eigentlich nur eine Variante von *vie* (*vinakti*; Dhāp. 29, 5 *vicir pṛthagbhāre*) ist, ist sehr wahrscheinlich, weil das Schwanken zwischen Media und Tenuis im Auslaut der Wurzel in den indogermanischen Sprachen hat Wackernagel, Altind. Gr. I, S. 116, im Anschluß an Osthoff, PP. Beitr. 8, 269ff., hingewiesen.

yathoktalakṣaṇam brahma rayam ā upāśmahe | rayam iti vyavahitena sambandhaḥ. M. Müller und Deussen folgen ihm offenbar, da sie übersetzen: 'thus do we meditate on that Being'; 'so verehren wir dieses [wovon du redest]'. Aber die Zerlegung von *brahmacārinnedam* in *°cārinn ā idam* ist grammatisch unmöglich. Böhtlingk will daher einfach *brahmacārinn idam* lesen: 'auf diese Weise verehren wir diese (die Speise)¹⁾'. Allein die Rede des Śaunaka Kāpeya steht doch im Gegensatz zu der des Brahmacārinn und unzweifelhaft haben in der grammatischen Auffassung des Satzes die *anye* recht, die nach Śaṅkara erklären: *na rayam idam upāśmahe kiṃ tarhi param cra brahmopāśmahe*. Zu den letzteren gehört auch Raṅga-Rāmānuja: *ato rayam na trayoktaṃ prajāpatirūpam samvargam upāśmahe | api tu param ātmānam cra*. Auf die Bedeutung des *idam* werden wir später eingehen.

4, 3, 8 *saiṣā virāḍ annūdī tayedam sarvaṃ dṛṣṭam sarvaṃ asyedam dṛṣṭam bharati*. Wegen des ersten Satzes verweise ich auf die Bemerkungen S. 387f. Śaṅkara erklärt *dṛṣṭam* durch *upalabdham*, und keiner der europäischen Erklärer hat an dem Wort Anstoß genommen. Mir ist es unbegreiflich, was das Erblicken oder das Sichtbarwerden der Welt durch die Virāj in diesem Zusammenhang bedeuten sollte. Der Gedankengang erfordert meines Erachtens mit absoluter Notwendigkeit einen Begriff, der in der Bedeutungssphäre von 'Essen' liegt, und ich habe es daher gewagt, *dṛṣṭam* durch *daṣṭam* zu ersetzen. Daß das verhältnismäßig seltene *daṣṭam* durch das gewöhnliche *dṛṣṭam* verdrängt werden konnte, erscheint mir begreiflich genug. Zu der Konstruktion des zweiten Satzes vergleiche man Brh. Ār. Up. 6, 1, 14 *na ha vā asyānannam jagdham bhavati . . . ya evam etad annasyānnam veda*, zur Bedeutung von *daṣṭa* Mbh. 12, 88, 5 *vyāghrīva ca hareḥ putrān samdaśen na ca pīdayet*; Jāt. 2, 176, wo das Packen des Stockes durch die Gänse und durch die Schildkröte durch *daṃś* ausgedrückt wird (*ekam daṇḍakam kacchapena daśāpetvā sayam tassa ubho koṭiyo daṣitvā ākāsam pakkhandsu*, usw.); Jāt. 1, 222, wo der Reiher zu dem Krebs sagt, er wolle ihn *daṣitvā*, d. h. mit dem Schnabel, packen; Jāt. 3, 52, wo die Otter die auf eine Rute gezogenen Fische *valliyam daṣitvā*, indem sie die Rute mit den Zähnen packt, und der Schakal zwei Bratspieße und eine Eidechse *mukhena daṣitvā* fortträgt.

4, 3, 8 *ya evam veda | ya evam veda*. Böhtlingks Änderung von *veda* zu *vedeti* scheint mir überflüssig zu sein.

3. Die Lehre im Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa.

Das Kapitel, das die Lehre des Raikva enthält, hat eine Parallele in Jaim. Up. Br. 3, 1—2, wie zuerst Oertel, JAOS. XV, 234, gesehen hat. Von dem ersten Abschnitt gebe ich eine Übersetzung mit Hervorhebung

¹⁾ Diese Textänderung ist auch in Indien gemacht worden; Madhva hat so gelesen.

der wörtlichen Übereinstimmungen. Der Übersetzung des zweiten Abschnittes, wo diese Übereinstimmungen zahlreicher werden, schicke ich den Text mit Gegenüberstellung des Upaniṣad-Textes voraus¹⁾.

„Es gibt fürwahr nur eine einzige ganze Gottheit — die übrigen sind Halbgottheiten — (nämlich) dieser, der hier reinigt (der Wind). Er (stellt) die Ergreifer aller Götter (dar). Er hat den Namen 'Untergang'. 'Untergang' nennt man hier die Ergreifer im Westen. Wenn (man sagt): 'die Sonne ist untergegangen' (*sa yad ādityo 'stam agād iti*), so ist das soviel wie daß sie zu den Ergreifern gegangen ist. Darum ist sie nicht vollständig. Sie geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*). Der Mond geht unter (*astam candramā eti*). Darum ist er unvollständig. Er geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*). Die Sterne gehen unter. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Das Feuer geht aus (*anv agnir gacchati*). Darum ist es unvollständig. Es geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*). Der Tag geht, die Nacht geht. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Die Himmelsgegenden werden trübe, sie sind während der Nacht nicht zu erkennen. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Parjanya regnet und hört wieder auf. Darum ist er unvollständig. Er geht in jenen ein. Das Wasser schwindet dahin (*kṣīyanta āpaḥ*), ebenso die Kräuter, ebenso die Bäume. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Darum, weil dies alles in den Wind eingeht, darum ist es der Wind, der das Sāman ist. Der ist ein Sāmanwiser, der kennt das ganze Sāman, wer solches weiß. Nun in bezug auf das Selbst (*athādhyātman*). Während man schläft, spricht man nicht mit der Rede (*na vai svapan vācā vadati*). Dieselbe geht in den Atem ein (*soyam eva prāṇam apyati*). Man denkt nicht mit dem Denkorgan (*manasā*). Dasselbe geht in den Atem ein. Man sieht nicht mit dem Auge (*cakṣuṣā*). Dasselbe geht in den Atem ein. Man hört nicht mit dem Ohre (*śrotreṇa*). Dasselbe geht in den Atem ein. Darum, weil dies alles zusammen in den Atem geht, darum ist es der Atem, der das Sāman ist. Der ist ein Sāmanwiser, der kennt das ganze Sāman, wer solches weiß. Darum, wenn man sagt: 'ach, heute weht es nicht', so hält es sich im Innern des Menschen auf; der sitzt da, voll, schwitzend.“

Brāhmaṇa.

*tad dha Śaunakam ca Kāpeyam
Abhipratāriṇam ca [Kākṣasenim] brā-
hmaṇaḥ parivṛiṣyamāṇā upāra-
vṛāja . . . taṁ ha bibhikṣe | taṁ ha nā-
dadātūḥ ko vā ko reti manyamāṇau ||
taḥ kopajagan*

*mahātmanas caturō deva ekah
kaḥ so jagāra bhuvanasya gopāḥ |*

Upaniṣad.

*atha ha Śaunakam ca Kāpeyam
Abhipratāriṇam ca Kākṣasenim pari-
vṛiṣyamāṇau brahmacārī bibhikṣe ta-
mā u ha na dadātūḥ || sa hovān*

*mahātmanas caturō deva ekah
kaḥ so jagāra bhuvanasya gopāḥ*

¹⁾ Oertel hat schon vor der Gesamtausgabe des Brāhmaṇa (JAOS. XVI) Text und Übersetzung der Stelle JAOS. XV, 249ff. veröffentlicht.

taṃ Kāpeya sa vijñāntya cke
'bhīpratārin bahudhā nirīṣtam
iti sa hīvācābhīpratārimaṃ vāra
pratyudya pratibhāṣīti 'trayā vā ayam
pratyudya iti taṃ ha pratyurāc-
ātēd devānāṃ ata martyānāṃ
hīraṇyadanto rapaso na sūnuḥ
babhāṣtam asya mahimānam āhur
anadyamāno yad anannam attī
iti

taṃ Kāpeya nābhipaśyanti martyā
Abhipratārin bahudhā vasantam
yasmāi vā etad annam tasmā etan na
dattam iti || tad u ha Śaunakaḥ Kā-
peyaḥ pratimanvānaḥ pratyeyāy-
ātmā devānāṃ janitā prajānāṃ
hīraṇyadamstro babhaso 'nasūrir
mahāntam asya mahimānam āhur
anadyamāno yad anannam attī
iti vai vyaṃ brahmacārin nedam
upāsmac dattāsmāi bhikṣām iti || tas-
mā u ha daduḥ.

„Es kam einmal ein Brahmane zu Śaunaka Kāpeya und Abhipratārin Kāḷṣaseni, während sie sich aufischen ließen. Er bettelte sie an. Sie beachteten ihn nicht, indem sie dachten, er sei irgendein gleichgültiger Mensch. Da sang er sie an:

„Vier Großmachtige verschlingt ein einziger Gott, der Hüter der Welt — wer ist das? Den kennen einige nicht, Kāpeya, obwohl er vielfach sich niedergelassen hat, Abhipratārin.“

Da sagte Abhipratārin: „Tritt vor und erwidere diesem.“ „Du mußt diesem erwidern.“ Er erwiderte ihm:

„Der Odem der Götter und Menschen, goldzahnig wie der Sohn der Gewalt — groß, sagen sie, ist seine Größe, weil er, ohne gegessen zu werden, den Essenden ißt.“

Es folgt noch ein Kommentar zu den beiden Strophen, auf den wir nachher zurückkommen werden.

Der erste Abschnitt des Brāhmaṇa über den Wind und den Prāṇa bedarf kaum der Erklärung; schwieriger ist es, die genaue Bedeutung der Strophen des kleinen Ākhyāna zu ermitteln, das uns in dem zweiten Abschnitt vorliegt. Wichtig ist zunächst, daß wir feststellen können, daß die Strophen älter sind als das Brāhmaṇa selbst. Den Beweis liefert die Sprache.

In der zweiten Strophe wird der Esser *hīraṇyadanto rapaso na sūnuḥ* genannt. Handschriftliche Lesarten sind *paraso* und *rapase* im Kommentar. Oertel übersetzt die Worte 'with golden teeth, defective (?), not a son'. Dem läßt sich kaum ein Sinn abgewinnen. Mir erscheint aber auch jeder andere Versuch, *rapaso* zu verstehen, aussichtslos. Die Upaniṣad hat dafür *babhaso*, eine grammatisch unmögliche Form, die aber auf den richtigen Weg führt. Unzweifelhaft ist für *rapaso* *rabhaso* zu lesen¹⁾. Der Fehler ist in Grantha-Handschriften nicht selten, da in der Sprache der Schreiber, dem Tamil, die Aspiraten fehlen und in der Schrift *b* durch das Zeichen für *p* ausgedrückt wird. Dann aber kann es weiter nicht zweifelhaft sein,

¹⁾ So hatte richtig schon Oertel, JAOS. XV, 250, konjiziert.

daß die Worte zu übersetzen sind 'goldzahnig wie der Sohn der Gewalt'. Dieser Vergleich geht auf Agni. Agni ist schon im RV. der Esser (RV. 1. 65, 7 *ibhyān ná rājā rānāny atti*; 1, 143, 5 *agnīr jāmbhais tigitaīr atti bhārati*; 6. 4, 5 *nītikṭi yō vāraṇām ānnam atti*; 8, 43, 29 *tūbhyam ghēt té jānū ime . . . dhāsim hinvanty āttave*; 10, 4, 4 *cāratī jīhvāyādān*; 10, 15, 12 *addhī tvām deva prāyatā harīmṣi*; 10, 79, 1 *nānā hānū vībhṛte sām bharete āsinvati hāpsatī bhūry attah*; 2 *āsinvann atti jīhvāyā rānāni | ātrāṇy asmai padbhīḥ sām bharanti*; 4 *jāyamāno mātārā gārbho atti* usw.). Jaim. Up. Br. 2. 15, 1 wird er der gefräßigste der Götter genannt (*eṣa u ha vāra devānām mahāśanatamo yad agniḥ*). Er ist *hiraṇyadanta* (RV. 5, 2, 3) und *sāhasaḥ sūnū, sāhasaḥ putrá* (RV. passim), *sūnūḥ śarasā* (RV. 1, 27, 2), *ūrjāḥ putrá* (RV. 1. 96, 3). Man bezieht die Bezeichnung Agnis als 'Sohn der Kraft' auf die Hervorbringung durch das Reiben der Hölzer. Ursprünglich ist das sicherlich so gemeint, aber auch Indra ist *śarasasḥ sūnū* (RV. 4, 24, 1), *putrá śarasas mahāḥ* (RV. 8. 90, 2), und Indra kann nur deshalb so genannt sein, weil das *śaras* seine Haupteigenschaft ist. In demselben Sinn kann auch *rabhasaḥ sūnūḥ* von Agni verstanden sein, denn Agnis charakteristische Eigenschaft ist das *rabhas*: RV. 1. 145, 3 *ādatta sām rābhah*; 2. 10, 4 *rabhasīm*; 6. 3, 8 *rabhasānó adyaut*; 10. 3, 7 *āśvai rābhasvadbhī rābhasvām chā gamyāḥ*. Ob der Brähmaṇa-Kommentator den vollen Sinn der Worte noch verstanden hat, ist nicht sicher, da er zu dem Pāda nur bemerkt: *na hy eṣa sūnūḥ | sūnurūpo hy eṣa san na sūnūḥ*. Er gibt damit aber jedenfalls die sprachwissenschaftlich richtige Erklärung des *na* als Vergleichungspartikel. Die Verwendung von *na* in dieser Bedeutung ist aber sicherlich ein Anzeichen hohen Alters, da sie schon im AV. selten zu werden beginnt.

In die gleiche Richtung weist ein anderes Wort in der ersten Strophe, *jaḡāra*. Alle Übersetzer geben es freilich durch ein historisches Tempus wieder¹⁾. Daß das falsch ist, braucht aber kaum gesagt zu werden. *Jaḡāra* steht selbstverständlich mit dem *atti* der zweiten Strophe auf gleicher Stufe und ist ein im präsentischen Sinn verwendetes Perfekt. Der Gebrauch des Perfekts in diesem Sinn ist in der Sprache der Brähmaṇas schon im Schwinden begriffen, und Wackernagel, Altind. Gr. I, S. XXX, urteilt: präsentisch gebraucht, beweist das Perfekt frühen, narrativ gebraucht, späten Ursprung des betreffenden Textes.

Altertümlich ist auch der Ausdruck *gopāḥ*. Außerhalb der vedischen Mantras ist *gopā* jedenfalls selten²⁾; die spätere Sprache gebraucht für *gopā* *gopa*, und die Upaniṣads insbesondere ersetzen *gopā* gern durch *gopāḥ*³⁾.

¹⁾ Oertel 'swallowed up'; in der Upaniṣad M. Müller 'swallowed', Bohnitz 'Ver-schlank', Deussen 'herabschlank'.

²⁾ Belege aus der Upaniṣad-Literatur sind Śvet. Up. 3, 2 *saṃsṛjya viśeṇ bhuvānāḥ gopāḥ*; Nṛsiṃhapūrvatāp. Up. 2, 4 *bhuvānasya gopāḥ*; Mahānār. Up. 20, 14 *vācā gopāḥ* u. dgl.

³⁾ Vgl. besonders Śvet. Up. 4, 15 *bhuvānasya gopāḥ*; 6, 17 *bhuvānasya gopāḥ*; Muṇḍ. Up. 1, 1, 1 *bhuvānasya gopāḥ*; Mahānār. Up. 5, 9 *eṣa sarvasya bhūmīḥ gopāḥ*.

Vor allem fallen hier aber weiter die durch das Metrum erwiesenen Lesungen *viṣvānanti eke abhipratārin* und *martiyānām* ins Gewicht. Die Strophen halten sich also auch, was den Sandhi betrifft, durchaus im Rahmen der altvedischen Sprache. Ebenso entspricht das Metrum dem rgvedischen Typus. Und schließlich spricht doch auch der Umstand, daß der Verfasser des Brāhmaṇa es für nötig befunden hat, die Strophen durch einen Kommentar zu erläutern, dafür, daß sie älter sind als das Brāhmaṇa selbst.

Für das Verständnis der Strophen ergibt dieser Kommentar nicht allzu viel, da er im allgemeinen nur in der unbehilflichen Weise der ältesten Kommentare Umschreibungen gibt, die für den eigentlichen Sinn belanglos sind. Zur ersten Strophe bemerkt er: *mahātmanaś caturo [deva] eka iti | vāg vā agniḥ | sa mahātmā devaḥ | sa yatra svapiti tad vācam prāṇo girati | manaś candramāḥ sa mahātmā devaḥ | sa yatra svapiti tan manaḥ prāṇo girati | cakṣur ādityaḥ sa mahātmā devaḥ | sa yatra svapiti tac cakṣuḥ prāṇo girati | śrotraṁ diśas tā mahātmāno devāḥ | sa yatra svapiti tac chrotraṁ prāṇo girati | tad yan mahātmanaś caturo deva eka ity etad dha tat || kaḥ so jagāreti | prajāpatiḥ vai kaḥ | sa haitaḥ jagāra | bhuvanasya gopā iti | sa u vāra bhuvanasya gopāḥ || tam Kāpeya na viṣvānanti eka iti | na hy etam eke viṣvānanti || Abhipratārin bahudhā niviṣtam iti | bahudhā hy evaiṣa niviṣto yat prāṇaḥ ||* Der unbekannte Gott, den der Brahmane als den höchsten kennt, ist danach also der individuelle Prāṇa, der, wenn der Mensch schläft, Rede, Denkorgan, Auge, Ohr und die damit identischen Gottheiten Feuer, Mond, Sonne und Himmelsgegenden verschlingt. Wir haben nicht den geringsten Grund, die Beziehung der Strophen auf den individuellen oder, genauer gesagt, den in den Lebewesen individualisierten Prāṇa zu bezweifeln. Die Ausdrücke, in denen hier von diesem Prāṇa gesprochen wird, *deva ekaḥ*, *bhuvanasya gopāḥ*, *bahudhā niviṣtam*, kehren größtenteils wörtlich in der Schilderung des Prāṇa Taitt. Ār. 3, 14 wieder: *eko devo bahudhā niviṣtaḥ, tam bhartāraṁ tam u gopāraṁ āhuḥ*. Zu dem *bhuvanasya gopāḥ* vergleiche man auch die Äußerung in dem Lied des Dīrghatamas, R.V. 1, 164, 21: *inó viśvasya bhūvanasya gopāḥ sá mā dhīraḥ pākam ātrā viveśa*, 'da ging der Herr des Alls, der Hüter der Welt, der Weise, in mich Tore ein¹⁾'. Dagegen glaube ich nicht, daß der Dichter

bhuvanasya gopā; Atharvaśir. Up. 4 *saṁsṛjya viśvā bhuvanāni gopā* (gegenüber *gopāḥ* in Śvet. Up.).

¹⁾ In den späteren Upaniṣads werden dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke natürlich auch auf andere als höchste erkannte Begriffe übertragen. So heißt z. B. Śvet. Up. 4, 15 das als Rudra personifizierte Brahman *sa eṣa kāle bhuvanasyāsyā gopā viśvādhipaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ*, 4, 16 *sarvabhūteṣu gūḍham*. Ebd. 6, 17 scheint mit dem *jñāḥ sarvago bhuvanasyāsyā gopā* der persönliche Brahman gemeint zu sein. Ebd. 3, 2 heißt es von dem als Rudra aufgefaßten Ātman: *pratyai janāms tiṣṭhati saṁcukopāntakāle saṁsṛjya viśvā bhuvanāni gopāḥ*. Muṇḍ. Up. 1, 1, 1 wird Brahmā *viśvasya kartā bhuvanasya gopā* genannt usw.

der Strophe die Identifizierung der vier von dem Prāṇa verschlungenen Organe mit den außerhalb befindlichen vier Göttern beabsichtigt hat, wenn auch diese Identifizierung an und für sich alt ist. In dem Text ist sie jedenfalls nicht angedeutet; im Gegenteil, wenn sie beabsichtigt war, müßte, genau genommen, nicht von vier, sondern von acht *mahātmāṇaḥ* die Rede sein. Es ist auch zu beachten, daß in dem vorhergehenden Abschnitt von einer Gleichsetzung der Organe und Götter nichts gesagt wird. Bindend kann die Erklärung des Kommentators schon deshalb nicht sein, weil die Strophen, wie wir sahen, aus einer früheren Zeit stammen als der Text des Brāhmaṇa, und wir haben um so mehr Berechtigung, an seiner Zuverlässigkeit zu zweifeln, als er noch ein anderes Wort sicherlich falsch erklärt, nämlich *kaḥ*. *Kaḥ* ist nach ihm Prajāpati¹⁾. Nun wird allerdings Prajāpati schon früh mit dem Prāṇa identifiziert. AV. 11, 4, 12 heißt es geradezu *prāṇām āhuḥ prajāpatim*. AV. 10, 8, 13 wird von Prajāpati wie von Prāṇa gesprochen: *prajāpatiś carati gārbhe antār ādṛśyamāno bahudhā vi jāyate* (Vāj. S. 31, 19; Taitt. Ār. 3, 13, 1 mit der Variante *ājāyamāno*). Kauś. Up. 4, 16 sagt Ajātaśatru, daß er den Geist, der im Leibe sei (*ya evaiṣa śarīre puruṣaḥ*), als Prajāpati verehere. Aber es wird kaum bestritten werden, daß hier die Deutung des *kaḥ* auf Prajāpati verfehlt ist. Der Brahmane stellt doch eine Frage an Kāpeya und Abhipratārin, um sie zu prüfen, ob sie den Gott kennen, 'den einige nicht kennen'. Dazu kommt eine sprachliche Tatsache. Sämtliche Handschriften des Brāhmaṇa wie der Upaniṣad lesen *kaḥ* (*kaś*) *so jagāra*, und es ist bei der Übereinstimmung beider Werke nicht daran zu denken, *so* zu *sa* zu verändern, wie Oertel und Böhtlingk es tun²⁾. *Kaḥ saḥ* ist offenbar ein eingeschobener Satz, und daher sprach man das letzte Wort in der Pausaform. Später, als man den Vers niederschrieb, wurde dann, wie überall, äußerlich der Sandhi hergestellt, was zu einem *so* führen mußte. Die richtige Übersetzung kann also nur 'wer ist das?' sein. Daß es auch einheimische Erklärer gab, die das *kaḥ saḥ* so verstanden, bezeugt Śaṅkara, der in seinem Kommentar zur Upaniṣad, nachdem er selbst *kaḥ* als Prajāpati erklärt hat, bemerkt: *kaḥ sa jagāreti praśnam eke*³⁾.

Für die zweite Strophe ergibt der Kommentar nichts⁴⁾; wir sind also

¹⁾ Diese Auffassung beruht im letzten Grunde bekanntlich auf der Umdeutung von RV. 10, 121 *kāśmai devdya havīṣā vidhema*.

²⁾ In den Ausgaben der Upaniṣad in der Ānandāśrama-Samskr̥tagranthāvalī (14 und 63) steht allerdings auch *sa*; die Änderung stammt sicherlich erst von den Herausgebern.

³⁾ Auch Vedaśa sagt richtig *sa kaḥ kiṃnāmā kiṃmahimā ca*.

⁴⁾ Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich betonen, daß aus der Erklärung des Kommentars zum ersten Pāda: *ātmā hy eṣa devānām uta martyāṇāṃ neta* etwa hervorgeht, daß er *ātmā* auf den unmittelbar vorher genannten *prāṇa* bezieht. *Eṣa* bedeutet in diesen Erklärungen nichts weiter als 'der in Rede stehend'; vgl. z. B. 1, 44, 7, im Anfang des Kommentars: *rūpaṃ rūpaṃ maghavā bhoḥarīti, rūpaṃ rūpaṃ hy eṣa maghavā bhoḥarīti*.

für die Deutung durchaus auf innere Kriterien angewiesen. Aus der ganzen Situation und insbesondere aus dem letzten Pāda geht hervor, daß Abhi-pratārin's Strophe einen Gegensatz zu der des Brahmanen bildet. Abhi-pratārin ist sich einer Gottheit bewußt, die höher steht als die von dem Brahmanen erkannte, weil sie auch diese verschlingt¹⁾. Die einzigen Worte, die uns einen Anhaltspunkt für das Wesen dieser Gottheit geben, sind *ātmā devānām uta martyānām*. Wir müssen sie, da es sich hier, wie oben gezeigt, um sehr alte Strophen handelt, nach Maßgabe älterer Texte interpretieren. Nun finden wir R̥V. 10, 168, 4 Vāta, der dort im Anschluß an 10, 121 als höchster Gott gepriesen wird²⁾, als *ātmā devānām bhūvanasya gārbhaḥ* bezeichnet³⁾. Es muß also auch *ātmā devānām uta martyānām* der Wind sein. Wenn er hier als der Esser des Prāṇa hingestellt wird, so beruht das sicherlich in erster Linie auf der Anschauung, daß beim Tode des Menschen, wie seine übrigen leiblichen Bestandteile in verschiedene Elemente, so sein Atem in den Wind eingehe; so heißt es schon R̥V. 10, 16, 3:

*sūryaṃ cākṣur gacchatu vātam ātmā dyāuṃ ca gaccha prthivīm ca dhārmanā |
apó vā gaccha yádi tatra te hitam ósadhīṣu prāti tiṣṭhā śúrīraiḥ ||*

Für den Ausdruck *ātman* tritt in der Brāhmaṇa-Zeit dann *prāṇa* ein; z. B. Śat. Br. 10, 3, 3, 8: *sa yadaivaṃvid asmāḥ lokāt praiti vācaivāgnim apyeti cakṣuṣādityaṃ manasā candraṃ śrotreṇa diśaḥ prāṇena vāyum*.

Die Lehre, die in dem Ākhyāna vorgetragen wird, ist also der Lehre des vorhergehenden Abschnittes insofern ähnlich, als in beiden Vāyu und Prāṇa als höchste Prinzipien hingestellt werden. Während aber dort Vāyu und Prāṇa über das Sāman hinüber miteinander identifiziert werden, wird hier der Vāyu dem Prāṇa übergeordnet. Ein innerer Zusammenhang zwischen den Abschnitten besteht nicht. Es sind zwei durchaus selbständige Stücke, die im Brāhmaṇa offenbar nur deshalb nebeneinandergestellt sind, weil sie ein ähnliches Thema behandeln.

4. Das Verhältnis der Lehre der Upaniṣad zu der des Brāhmaṇa.

Daß die Darstellung der Upaniṣad jünger ist als die des Brāhmaṇa, darf wohl von vornherein als sicher gelten; Einzelheiten, die es beweisen, werden im folgenden zur Sprache kommen. Freilich läßt es sich, da ein großer Teil der vedischen Literatur verloren gegangen ist, nicht mit absoluter Gewißheit behaupten, daß der Verfasser der Upaniṣad gerade diesen Text des Brāhmaṇa für seine Arbeit benutzt hat. Allein, da die Chāndogya-

¹⁾ In der Upaniṣad ist dieser Gegensatz in der Prosa deutlich zum Ausdruck gebracht (*nedam upāmahe*).

²⁾ Siehe den Schluß der Strophe *tasmai vātāya havīṣā vidhema*.

³⁾ In dem älteren Liede R̥V. 7, 87, 2 ist Vāta der *ātman* Varuṇas (*ātmā te vātaḥ*). Neben *vāta* steht *ātman* R̥V. 10, 92, 13 *ātmānam vāsyō abhi vātam arcata*; 1, 34, 7 *ātméva vātaḥ svāsarāṇi gacchatam*.

Upaniṣad wie das Brāhmaṇa zum Sāmaveda gehört und da sich auch andere Stücke des Brāhmaṇa in der Upaniṣad wiederfinden, so kann das Brāhmaṇa doch mit höchster Wahrscheinlichkeit als die direkte Quelle der Upaniṣad bezeichnet werden, und ich halte daher den Versuch für berechtigt, die Geschichte der Entstehung der Saṁvargavidyā, wie sie uns in der Upaniṣad vorliegt, auf dieser Grundlage aufzubauen.

Die einleitende Erzählung von Jānaśruti und Raikva erweist sich als ein Zusatz des Verfassers der Upaniṣad. Schon das spricht nicht gerade für ihre historische Wahrheit, und mehr noch wird sie durch ihren tendenziösen Charakter als freie Erfindung gekennzeichnet. Ich habe schon oben S. 365 hervorgehoben, daß sich der Verfasser in dieser Erzählung von Anfang an bemüht, den Gegensatz herauszuarbeiten zwischen dem werktätigen Manne, von dem alle Nutzen ziehen, und dem wissenden, der von allen Nutzen zieht. Diese scharfe Betonung der Überlegenheit des Wissens über die Werkstätigkeit ist für die spätvedische Zeit charakteristisch; erst die folgende Periode hat das Verhältnis zwischen Wissen und Werk auszugleichen gesucht und für eine Weile sogar in das Gegenteil verkehrt. Die ganze Geschichte von Jānaśruti und Raikva ist meiner Auffassung nach Sage, und die Äußerung über den Namen des dem Raikva geschenkten Dorfes läßt weiter darauf schließen, daß es eine Lokalsage war, die sich an den Namen Raikvaparna im Lande der Mahāvṛṣas knüpfte. Für die Lokalisierung der Upaniṣad selbst ist diese Benutzung einer Sage des nordwestlichen Indiens von großem Wert.

Die Lehre ist in der Form, wie sie die Upaniṣad darbietet, ein Versuch, die beiden selbständigen Stücke des Brāhmaṇa zu einer Einheit zu verschmelzen. Der Verfasser der Upaniṣad hat daher die Identifizierung von Vāyu und Prāṇa, die im Brāhmaṇa das erste Stück abschließt, fallen gelassen.

Er hat ferner von den in den Wind eingehenden Naturmächten, bei deren Aufzählung das Brāhmaṇa eine gewisse Vollständigkeit zu erreichen sucht, vier ausgewählt und so die in den Wind eingehenden und die in den Prāṇa eingehenden Objekte, wenigstens der Zahl nach, in ein Kongruenzverhältnis gebracht. Auffällig ist, daß er bei dieser Auswahl von dem üblichen Schema abgewichen ist, nach dem die Rede dem Agni, das Auge dem Āditya, das Denkorgan dem Candramas, das Ohr den Diśas entspricht wie der Prāṇa dem Vāyu. Diese Gleichsetzung, die uns schon in dem Brāhmaṇa-Kommentar entgegentrat, findet sich z. B. auch Śat. Br. 10, 3, 3, 7, und sie geht bis in die ṛgvedische Zeit zurück, wie das Puruṣasūkta. RV. 10, 90, 13f., zeigt:

candramā mānaso jātās cākṣoḥ sūryo ajāyata |
mūkhād indraś cāgnis ca prāṇād vāyūr ajāyata ||
edbhyā āsūd antīriṣaṁ śīrṣṇo dyauh sām avartata |
padbhyām bhūmīr diśaḥ śrōtrāt tūthā lokāṁ akalpayan ||

²⁾ Dem auffallenden *pratyakṣa* der Upaniṣad steht im Brāhmaṇa *pratyakṣa* gegenüber, aber die Lesung ist nicht ganz sicher, da die Handschriften *pratyakṣa* haben.

³⁾ Die Handschriften *nāḥāte*, aber die Oertelsche Lesung kann als sicher gelten.
**pratyakṣa*, *pratyakṣa*

ist es, für die Änderung von *adantam* zu *anannam* einen Grund zu finden. *Anannam* hat überhaupt nur einen Sinn, wenn man es übersetzt 'auch das, was eigentlich nicht Speise ist'; ursprünglich ist das gewiß nicht. So verderbt aber auch der Text der Strophen in der Upaniṣad ist, so würde ich doch Bedenken tragen, die richtigen Lesarten einzusetzen. Wir haben jedenfalls keine Gewähr, daß der Verfasser die Strophen nicht schon in der jetzt vorliegenden Form aufgenommen und vielleicht sie gar selbst umgestaltet hat. Damit ist dann freilich auch Śaṅkaras Erklärung von *anasūri*, die alle modernen Erklärer wiederholen, das Urteil gesprochen. *Anasūri* kann gar nicht 'nicht unweise' bedeuten, wie Śaṅkara sagt (*anasūriḥ sūrir mcdhāvī na sūrir asūris tatpratiṣedho 'nasūriḥ sūrir evety arthaḥ*), weil *sūri* zur Zeit der Abfassung der Upaniṣad noch gar nicht die Bedeutung 'weise' hatte. *Sūri* ist in der alten Sprache nur der 'Herr', und diese Bedeutung müßte es auch hier haben, wenn *ana* wirklich doppelte Negation ist. Viel wahrscheinlicher ist es aber doch, daß man *anasūriḥ* als 'der Herr des Atems' auffaßte; *ana* 'Hauch, Atem' ist mehrfach in der Brh. Ār. Up. und in der Chānd. Up. selbst in 5, 2, 1 belegt¹⁾.

Die übrigen Abweichungen in der zu den Strophen gehörenden Prosaerzählung haben insofern ein allgemeineres Interesse, als sie zeigen, wie wenig man sich scheute, die Prosa des Ākhyāna nach eigenem Geschmack zu gestalten. Von Einzelheiten sei hier auf die Ersetzung des Brahmanen durch einen Brahmacārin hingewiesen. Sie ist kaum zufällig. Die Niederlage, die der Frager erfährt, erschien dem Standesgefühl des Späteren offenbar erträglicher, wenn es kein Brahmane, sondern nur ein Schüler war. Daß das wirklich der Grund der Änderung ist, ist um so wahrscheinlicher, als sich noch eine zweite Änderung aus demselben Motiv erklären läßt. Im Brāhmaṇa fordert Abhipratārin Kākṣaseni den Śaunaka Kāpeya auf, dem Brahmanen zu entgegnen (*sa hovācābhipratārīmaṃ vāra prapadya pratibrūhīti*). Die folgenden Worte *tvayā vā ayaṃ pratyucya iti* können nach dem Stil dieser Werke nur die Antwort des Śaunaka sein²⁾. Wenn der Text dann fortfährt: *taṃ ha pratyuvāca*, so kann das Subjekt des Satzes nur Abhipratārin sein. Abhipratārin Kākṣaseni, der seinem Namen und der Tradition nach ein Kṣatriya ist³⁾, widerlegt hier also den Brahmanen. In der Upaniṣad ist es vielmehr der Brahmane Śaunaka Kāpeya, der den Schüler übertrumpft. Hier liegen also Änderungen vor, die ganz an die Umgestaltungen der ursprünglichen Prosaerzählung in den Jātakas erinnern.

In die Strophen selbst mußte der Verfasser der Upaniṣad natürlich, wenn er die beiden Stücke des Brāhmaṇa zur Einheit verschmelzen

¹⁾ Auch Ved. 5a hat *ana* 'Atem' in dem Wort gesucht: *anaś cāsau sūriḥ ceta* 5a-5b.

²⁾ Oertel legt sie mit Ignorierung des ersten *iti* fälschlich dem Abhipratārin bei.

³⁾ Siehe die im PW. unter *Kakṣasena* angeführten Stellen und Śaṅkara zu Prabh. 1. 3, 35.

cānnādy annādinī ca kṛtatrena | kṛte hi daśasaṃkhyāntarbhūtāto 'nnam annādinī ca sū). M. Müller und Deußen schließen sich ihm an: 'these are again the Virāj which eats the food'; 'und eben dieses ist Virāj, die Nahrungsverzehrerin', während Böhlingks Übersetzung 'das ist die Speise verzehrende Virāj' nicht recht erkennen läßt, wie er die Stelle versteht. Allein abgesehen davon, daß sich so dem Ganzen schwerlich ein Sinn abgewinnen läßt, ist Śaṅkaras Erklärung falsch, weil sie sprachlich unhaltbar ist. Das *saiṣā* muß doch ebenso beurteilt werden wie das *tau . . . tau* in 4. 3. 4 und das unmittelbar vorhergehende *te . . . ete*; es kann also nur bedeuten 'diese so (nämlich im vorhergehenden) beschriebene'. Außerdem wäre doch auch zu erwarten, daß, wenn Virāj Speise und Speiseverzehrerin ist, auch von dem, der solches Wissen hat, gesagt werde, er sei Speise und Speiseverzehrter. Śaṅkara behauptet das auch tatsächlich: *tathā vidvān daśadevatātmabhūtaḥ saṃ virāṭtvena daśasaṃkhyayānnaṃ kṛtasaṃkhyayānnaṃ*. Er setzt sich damit in schärfsten Widerspruch zu dem Text selbst, der sagt: *annādo bhavati ya evaṃ veda*. Ich bin auf die Auseinandersetzungen Śaṅkaras absichtlich ausführlicher eingegangen, weil sie mir ein deutliches Beispiel dafür zu sein scheinen, daß er keineswegs nur in der Erklärung grammatischer Formen Fehler begeht, sondern auch kein Bedenken trägt, den Text sogar in sein Gegenteil zu verkehren, wenn er ihn in Einklang mit der Śruti setzen zu müssen glaubt.

Versuchen wir selbst den Sinn der Strophen zu ergründen, so müssen wir von der unverkennbaren und trotzdem von Śaṅkara völlig außer acht gelassenen Tatsache ausgehen, daß der Verfasser der Upaniṣad in den hinzugefügten Schlußsätzen selbst angibt, wie er sie verstanden wissen will. Die Speiseverzehrerin ist die Virāj. Auf sie muß also der *ātman*¹⁾ der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der ohne gegessen zu werden, auch die Nichtspeise ißt, bezogen werden. Die Speise besteht aus zehn Dingen, die sich aus zwei Gruppen von je fünf zusammensetzen, und die wegen dieses Zahlenverhältnisses als der Gewinn beim Kṛta-Wurf und als die in allen, d. h. in den zehn Himmelsgegenden befindliche Speise bezeichnet werden. Niemand wird bezweifeln, daß diese zehn nach der Upaniṣad der Wind, das Feuer, die Sonne, der Mond, das Wasser auf der einen, der Prāṇa, die Rede, das Auge, das Ohr, das Denkkorgan auf der anderen Seite sind. Diese müssen also unter dem *ananna* verstanden werden, das die Virāj verzehrt. Der Ausdruck zeigt aber, daß entweder unter den zehn oder in jeder der beiden Fünfergruppen einer ist, der eigentlich 'Nichtspeise' ist oder, wie es ursprünglich deutlicher hieß, selbst ein *adat*, ein Esser, ist. Nun verschlingt nach der ersten Strophe ein Gott vier großmächtige. Es ergibt sich also, daß unter diesem einen Gott nach der Auffassung des Verfassers der Upaniṣad der höchste in jeder Gruppe zu ver-

¹⁾ Ich möchte daher *ātman* in der Upaniṣad lieber durch 'Sohn' wiedergeben, obwohl es ursprünglich, wie wir gesehen, auf den Wind bezogen, der 'Oberste' war.

stehen ist, also der Wind, der Feuer, Sonne, Mond und Wasser verzehrt, und der Prāṇa, der Rede, Auge, Ohr und Denkorgan verschlingt, und daß die Virāj die niederen Kräfte nur mittelbar in sich aufnimmt, indem sie ihre Verzehrer verzehrt. Durch diese Deutung ist es dem Upaniṣad-Verfasser gelungen, die vollständige Übereinstimmung der ersten Strophe mit der vorher vorgetragenen Lehre vom Winde und Prāṇa als den Samvargas im Makrokosmos bzw. im Mikrokosmos herzustellen. Weiter ist der Brahmanen-Schüler in der Erkenntnis nicht vorgedrungen. Śaunaka Kāpeya hat ein Höheres erkannt. Er verehrt nach dem Verfasser der Upaniṣad nicht den Wind und den Prāṇa, die er als *idam*, als irdische Kräfte, bezeichnet, sondern eine Macht, die auch diese beiden in sich aufnimmt, die Virāj.

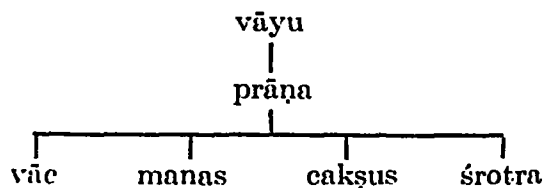
Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen: Was hat der Verfasser unter der Virāj verstanden? Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier eine Geschichte des Wortes zu geben; sie würde vielleicht nicht einmal viel nützen, da im Laufe der Zeit die Begriffe, die man mit dem Wort verbunden hat, vielfach gewechselt haben und das, was hier über die Virāj gesagt wird, zu einer genauen Feststellung des Begriffes kaum ausreicht. Außer der Tatsache, daß die Virāj die Speiseverzehrerin, die Verschlingerin des Windes und des Prāṇa, ist, ergibt sich aus dem Text nur noch, daß der Verfasser sie als die Seele der Götter, den Erzeuger der Geschöpfe betrachtet. Immerhin, meine ich, genügt das, um zu erkennen, daß mit der Virāj hier nicht einfach das Metrum dieses Namens gemeint sein kann, so überschwänglich es auch sonst gefeiert werden mag. Höchstens könnte man annehmen, daß bei der Wahl gerade dieses Namens für die höchste Macht die Erinnerung an die zehn Silben, aus denen das Metrum besteht, und die den zehn Teilen der Speise der Virāj entsprechen würden, mitgewirkt hat. Ebensowenig kann die Virāj als *anna* hier in Frage kommen¹⁾; es sieht im Gegenteil fast so aus, als ob der Verfasser sich mit seiner Bezeichnung der Virāj als *annādī* direkt gegen jene Gleichung der Brāhmaṇazeit gewendet hätte. Meines Erachtens kann Virāj hier nur ein Name des höchsten Prinzipes sein, der Gottheit, die alles in sich aufnimmt, wie alles aus ihr hervorgegangen ist; Virāj muß also in demselben Sinne verstanden werden, in dem es schon in den Liedern des Atharvaveda neben Prajāpati

¹⁾ Über Anna-Virāj siehe die Abhandlung von M. Mauss a. a. O. S. 333 ff. Mauss hat aus unserer Stelle den Schluß gezogen, daß *virāj* ein Name des höchsten gewinnenden Wurfes, des Kṛta, sei; dieser Wurf zähle 10, 'parce qu'on additionnait à quatre, chiffre maximum, les trois autres coups nombrés 3, 2, 1, parce qu'il raflait tout'. Ich bekenne, daß ich nicht recht verstehe, wie sich Mauss diese Berechnung denkt. Aber auch davon abgesehen, kann ich bei meiner Auffassung der Worte *saṁvā virāj annādī* nicht zugestehen, daß die Virāj noch direkt etwas mit dem Kṛtawurf zu tun hat. Eine zweite Stelle, wo *virāj* den gewinnenden Wurf bezeichnete, weiß auch Mauss nicht anzuführen; solange sie nicht beigebracht ist, möchte ich sowohl diese Bedeutung des Wortes wie die Richtigkeit der daran geknüpften Theorie bezweifeln.

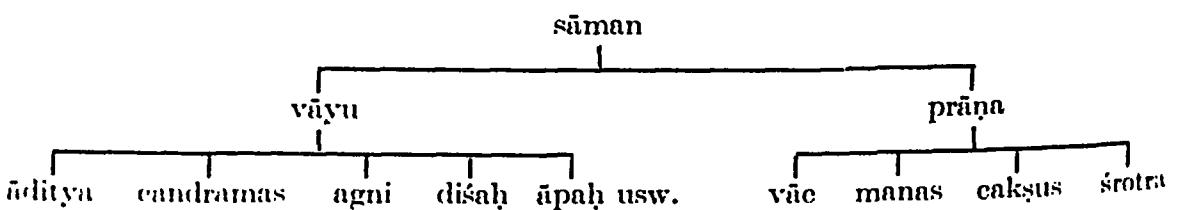
und Parameṣṭhin erscheint (*prajāpatiḥ parameṣṭhī virāt* 4, 11, 7; 8, 5, 10; *prajāpatiḥ parameṣṭhīnam virājam* 11, 5, 7; *virāt parameṣṭhī prajāpatiḥ* 13, 3, 5).

Die allmähliche Entwicklung des Gottesbegriffes, wie wir sie in der Saṃvargavidyā verfolgen können, ist typisch für die Geschichte der Geistesströmungen in der spätvedischen Zeit. Die nach Ausweis der Sprache älteste Stufe bilden die Strophen in der Geschichte von dem Brahmanen in ihrer ursprünglichen Bedeutung; hier steht die personifizierte Naturmacht des Windes an der Spitze; sie nimmt den Atem auf, der seinerseits wieder die übrigen Lebensäußerungen in sich vereinigt. Die zweite Stufe ist die Lehre vom Wind und Atem, wie sie im Brāhmaṇa auftritt. Der Wind als der Oberherr der Naturerscheinungen und der Atem als der Oberherr der Lebensäußerungen des Menschen werden hier auf gleiche Stufe gestellt, und beide werden identifiziert mit dem, was dem Sāmanpriester als Höchstes gilt, mit den seit Ewigkeit bestehenden heiligen Liedern. Die Upaniṣad ersetzt das Sāman durch die Virāj, den einen allumfassenden Gott. Vielleicht läßt die folgende schematische Darstellung die geschilderten Verhältnisse noch klarer hervortreten.

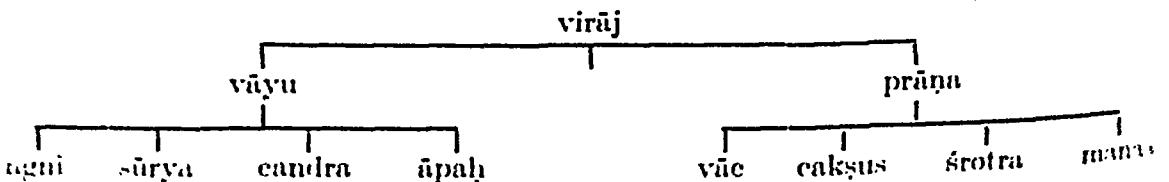
I.



II.



III.



Die Śaubbhikas.

Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas.

Pischel hat in seiner Abhandlung über das altindische Schattenspiel¹⁾ auf die große Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen dem sogenannten Mahānāṭaka und dem aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammenden Dūtāṅgada des Subhaṭa besteht. Beide entnehmen ihren Stoff der Rāma-Sage; das Mahānāṭaka führt die ganze Geschichte des Rāma vor, das Dūtāṅgada behandelt eine Episode daraus, die Sendung des Aṅgada und die sich anschließenden Ereignisse bis zum Tod des Rāvaṇa. Wie nahe sich Mahānāṭaka und Dūtāṅgada stehen, geht schon daraus hervor, daß sich von den 56 Strophen, die die kürzere Fassung des Dūtāṅgada enthält, nicht weniger als 14 auch im Mahānāṭaka finden. Es ist freilich nicht sicher, daß Subhaṭa diese Strophen dem Mahānāṭaka selbst entlehnt hat. V. 52 und 53 (= Mahān. M 9, 93 und 92) stehen z. B. auch im Bālarāmāyaṇa (9, 58 und 59). Subhaṭa kann sie diesem Werk auch direkt entnommen haben; sagt er doch in der Schlußstrophe selber, daß er einiges selbst verfaßt, anderes von älteren trefflichen Dichtern übernommen habe. Genau so entnimmt aber auch das Mahānāṭaka einen großen Teil seiner Strophen älteren Werken; insbesondere sind die Rāma-Dramen des Bhavabhūti, Uttararāmacarita und Mahāvīracarita, das Bālarāmāyaṇa des Rājaśekhara, das Anargharāghava des Murāri und das Prasannarāghava des Jayadeva geplündert. Aus Strophen besteht aber fast das ganze Mahānāṭaka. Gelegentlich sind kurze Bemerkungen in Prosa den Strophen als Einleitung vorangestellt; zu einem eigentlichen Dialog in Prosa, wie er sonst im Drama üblich ist, finden sich aber nur hier und da kümmerliche Ansätze, so z. B. in der Rezension des Madhusūdana im Anfang des dritten Aktes in der Szene zwischen Daśaratha und Kaikeyī. Ebenso werden nach Pischel auch im Dūtāṅgada meist nur Verse gegeben; 'nur an ganz wenigen Stellen, die aber nicht einmal in allen Handschriften stehen, findet sich ein kurzer Dialog.' Die Strophen des Mahānāṭaka enthalten aber weiter nur zum Teil die Rede der auftretenden Personen. An zahlreichen Stellen berichten sie einfach die Handlung in epischer Weise. Ebenso enthält das Dūtāṅgada, wie Pischel zeigt, Strophen rein erzählenden Inhalts. Die Strophen des Mahānāṭaka sind ferner sämtlich in Sanskrit; ebenso fehlt im Dūtāṅgada nach Pischel in mehreren Handschriften das Prakrit. Das Mahānāṭaka zeichnet sich endlich durch die ungeheure Menge der auftretenden Personen aus; der Vidūṣaka findet sich aber nicht unter ihnen. Ebenso hat das Dūtāṅgada eine im Verhältnis zu seinem Umfang auffallend große Zahl von Personen; der Vidūṣaka fehlt aber auch hier. Diese Übereinstimmungen schließen in der Tat die beiden Stücke eng zusammen und heben sie von der ganzen Menge der übrigen Dramen ab. Nun nennt sich

¹⁾ SBAW. 1906. S. 482ff.

das Dūtāṅgada selbst aber ein *chāyānāṭaka*. Wilson wollte das als 'shade or outline of a drama' auffassen, Lévi als 'drame à l'état d'ombre'; Pischel selbst hatte es früher als 'Schatten von einem Spiel', 'halbes Drama' erklärt. Aber diese Deutungen sind ganz unbefriedigend, und Pischel hat daher vorgeschlagen, *chāyānāṭaka* im wirklichen Sinne als 'Schattenspiel' zu nehmen¹⁾. Gray in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Dūtāṅgada (JAOS. XXXII, 59ff.) und Hillebrandt in seiner Abhandlung über die Anfänge des indischen Dramas, S. 6, haben ihm zugestimmt; ich glaube nicht, daß man an der Richtigkeit dieser Erklärung noch zweifeln wird.

Dem Dūtāṅgada ähnlich ist das Haridyūta, dessen Verfasser und Zeit unbekannt sind. Es wird aber nicht als *chāyānāṭaka* bezeichnet. Dagegen haben wir aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch drei *chāyānāṭakas* eines gewissen Vyāsa Śri-Rāmadeva, das Rāmābhyudaya, das Subhadrāpariṇayana und das Pāṇḍavābhyudaya. Ein ganz modernes, erst 1883 verfaßtes *chāyānāṭaka* ist das Sāvitrīcarita des Śaṅkaralāla. Diese späteren *chāyānāṭakas* unterscheiden sich in nichts von den gewöhnlichen Dramen. Zu beachten ist aber, daß sie alle ihren Stoff den Epen entnehmen. Über das *chāyānāṭaka* des Viṭṭhila, das angeblich die Geschichte der 'Ādil-Shāhī-Dynastie behandelt, läßt sich zur Zeit nichts Sicheres sagen²⁾.

Fassen wir das Mahānāṭaka und das Dūtāṅgada als Schattenspiele auf, so bieten uns das javanische und das siamesische Schattenspiel genaue Parallelen³⁾. Das Wayang purwa, die vornehmste und am weitesten verbreitete Gattung des javanischen Schattenspiels, entnimmt seine Stoffe dem Rāmāyaṇa und Mahābhārata und daneben der javanischen Kosmogonie Manik Maya. Das siamesische Schattenspiel scheint vorzugsweise auf das Rāmāyaṇa zurückzugreifen. Die Proben, die F. W. K. Müller aus siamesischen Textbüchern veröffentlicht hat⁴⁾, weisen, wie schon Pischel bemerkt hat, eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Mahānāṭaka und Dūtāṅgada auf. Der ganze Text besteht auch hier aus Strophen, die

¹⁾ Ich bemerke übrigens, daß Jacob, der sich um die Erforschung der Geschichte des Puppen-spiels und des Schattenspiels die größten Verdienste erworben hat, in seiner Geschichte des Schattentheaters, S. 8, angibt, daß er diese Erklärung schon früher gegeben habe.

²⁾ Vgl. über diese Dramen Pischel a. a. O. S. 495, und die dort angeführte Literatur, und Gray a. a. O. S. 62f.

³⁾ Das javanische und das siamesische Spiel würden sogar mehr als Parallelen sein, wenn sich ihre Herkunft aus Indien nachweisen ließe. Man hat den indischen Ursprung des javanischen Spiels in neuerer Zeit geleugnet (vgl. insbesondere Hazen, Bijdrage tot de kennis van het javaansche tooneel, S. 18ff.). Ich muß darauf verzichten, auf die Frage hier näher einzugehen, meines Erachtens kann aber der autochthone Ursprung des javanischen Schattenspiels keineswegs als sicher gelten.

⁴⁾ Nāṅg, Siamesische Schattenspielfiguren im Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin. Supplement zu Band VII von 'Internationales Archiv für Ethnographie'.

durchaus epischen Charakter zeigen¹⁾). Die Sprache ist reich und gewählt wie in den Sanskrit-Dramen, woraus Pischel mit Recht geschlossen hat, daß die siamesischen wie die indischen Stücke die literarischen Fortsetzer eines ursprünglicheren volkstümlicheren Schattenspieles seien. Ich möchte hier weiter auf die merkwürdige Art der Bühnenanweisungen im Mahānāṭaka hinweisen. Sie zeigen vielfach nicht die knappe sachliche Form, wie wir sie sonst in Dramentexten zu finden gewohnt sind, sondern sind oft lang ausgesponnene Schilderungen in der Sprache des Kāvya. Als Beispiele mögen zwei Stellen aus der Rezension des Dāmodara dienen: 14, 33 *tatrāśokavanikāsthita vimānam āruhya Jānakīm Rāmarāvaṇayor yuddham darśayati Trijaṭā Saramā ca | Mandodary api sundarīparivṛtā Laṅkācalam āruhya paśyati | Rudro 'pi samudramadhyā ekenā careṇopasthito yuddham paśyati | devāḥ sarve vimānādhirūdhā nabhomāṇḍalagatā yuddham paśyanti sma | Rāmaḥ Saṃhārābhairava iva krodham nāṭayati Kālarudra iva*; 14, 43 *Mandodarī sakalasundarībhiḥ parivṛtā galadaviralanetrajalapravāhaiḥ Sītāpater virahānalena saha Laṅkāpateḥ pratāpānalam nirvāpayanti hāhākāram ghoraphūṭkārāḥ kurvantī jhaṭiti Trikūṭācalād utpatya samarābhūman mahānidrāgatasya nijaprāṇanāthasya Laṅkāpateś caraṇakamalayor nipatya*. Diese Schilderungen entsprechen dem sogenannten Janturan des javanischen Schattenspieles, das unter gedämpfter Musikbegleitung hergesagt wird²⁾). Dürften wir uns die indischen Szenarien in ähnlicher Weise vorgetragen denken, so würde die auffallende literarische Form, die sie zeigen, mit einem Schlage verständlich werden.

Pischel hat dann das Bestehen des Schattenspiels in Indien durch weitere Nachweise in der Sanskrit- und Pali-Literatur wahrscheinlich zu machen gesucht³⁾. Völlig einwandfrei ist das Zeugnis Nilakaṇṭhas, der zur Erklärung des Mbh. 12, 295, 5 erscheinenden Wortes *rūpapaḍjivana* bemerkt: *rūpapaḍjivanam jalamaṇḍapiketi dākṣiṇātyeṣu prasiddham ; yatra sūkṣmavastraṃ vyavadhāya carmamayair ākārai rājāmātyādinām caryā pradarśyate*. Wenn sich auch das Wort *jalamaṇḍapikā* bis jetzt nicht hat nachweisen lassen⁴⁾, so macht doch die Angabe, daß die Figuren aus Leder seien, dem noch heute im Orient fast allgemein verwendeten Material, und

1) Z. B. aus dem Anfang: Zu derselben Zeit erhob der König der Aßen die Hände nach allen Seiten zum Gruß. Er hatte den Lärm des Schlachtgetümmels gehört, der zum Himmel drang (?); er befragte Bibhiṣaṇa: 'Das verrammte Heer, welches heranstürzt, sind es die Asuras des Kumbhakarna? Wie? Oder sind die ersten der Dämonen herausgezogen um zu streiten?'

²⁾ Serrurier, *De Wajang Poerwá*, S. 216, 218; Hazen a.a.O. S. 103; J. 5, Geschichte des Schattentheaters, S. 14.

3) Über das Schattenspiel im heutigen Indien scheint nichts bekannt zu sein. Shankar P. Pandit, Vikramorvasiyam, Notes S. 4, sagt allerdings, daß die Vorstellungen von Puppen und Papierfiguren heute die einzige dramatische Betätigung der Bevölkerung sei. Aber diese Papierfiguren dienen offenbar nicht dem Schattenspiel.

*) Printr, Bhāsā-Wörter in Nilakanthas Bhāratabhāṣya, S. 246f.

die Betonung der Düntheit des Tuches es völlig sicher, daß Nīlakaṇṭha nicht etwa das Puppenspiel, sondern das Schattenspiel meint. Nīlakaṇṭha gehört aber erst dem Ende des 17. Jahrhunderts an¹⁾, und es ist natürlich eine andere Frage, ob seine Erklärung auch für die Mahābhārata-Stelle zu- trifft. Pischel hat sie bejaht und danach auch *rūpopajīvin* in Varāhamihira's Brhatsamhitā 5, 74 als 'Schattenspieler' erklärt. Die Zusammenstellung von *rūpopajīvana* mit *raṅgāvatarana* im Mbh. und die Erwähnung des *rūpopajīvin* im Anschluß an den Maler, den Schreiber und den Sänger (*citrakaralekhakageyasaktān*) in der Brhats. sprechen entschieden zugunsten dieser Auffassung. Bei der Vieldeutigkeit des Ausdruckes *rūpa* ist freilich völlige Sicherheit nicht zu erlangen. Protap Chandra Roy übersetzte *rūpopajīvana* mit 'disguising oneself in various forms, exhibition of puppets'. Daß auch Puppen durch *rūpa* bezeichnet sein könnten, ist nicht unmöglich, und ebensowenig kann es als ausgeschlossen gelten, daß *rūpopajīvana* der Name einer ähnlichen Kunst sei wie die der heutigen Bahurūpīs, die nach Molesworth 'dancers, actors, maskers, mimes, merry Andrews' sind, nach Grierson Leute, die in Verkleidung auftreten, Salām sagen und wieder abtreten, um in neuer Verkleidung zu erscheinen²⁾. Dazu kommt endlich noch, daß *rūpājīvā* 'die von ihrer schönen Gestalt Lebende' ein Wort für 'Hetäre' ist, und daß für *rūpājīvā* im späteren Pali auch *rūpūpajīvinī* eintritt. Hillebrandt a. a. O. S. 6f., hat daher *rūpopajīvana* und *rūpopajīvin* wieder wie früher Böhtlingk und Kern von den Hetären verstehen wollen. Die nahe Berührung der Mimen und Musiker mit dem Hetärentum ist ohne weiteres zuzugeben. Trotzdem ist mir gerade an diesen Stellen die Beziehung auf die Hetären nicht wahrscheinlich. Varāhamihira spricht von *rūpopajīvin*, nicht von *rūpopajīvinī*³⁾, und auch im Mbh. ist dem ganzen Zusammenhang nach wahrscheinlich von Männern die Rede. Außerdem scheint mir Nīlakaṇṭha's Erklärung, gerade weil sie nicht die zu allernächst liegende ist, Beachtung zu verdienen.

Das Schattenspiel hat Pischel endlich auch in Therīgāthā 394 finden wollen, wo eine Nonne zu einem Manne, der sie zur Liebe überreden will, sagt:

māyaṃ viya aggato kataṃ supinante va suvaṇṇapādapaṃ |
upadhāvasi andha rittakaṃ janamajjhe-r-iva rupparūpakaṃ ||

Pischel übersetzt die Strophe: 'Du stürzest dich, o Blinder, auf etwas Nichtiges, gleichsam auf ein Blendwerk, das vor dir aufgeführt wird, auf einen goldenen Baum im Traum, auf ein Schattenspiel im Menschengedränge.' Frau Rhys Davids hat es vorgezogen, *rupparūpaka* als Puppen-

¹⁾ Printz a. a. O. S. 8.

²⁾ Ihre Vorführungen heißen nach S. M. Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S. 20, *parivarta* 'Veränderung'.

³⁾ Daran kann auch des Kommentators Erklärung von *rūpopajīvin* durch *veśyūjanah* nichts ändern. *Rūpopajīvin* kann hier nur Substantivum sein.

spiel zu fassen¹⁾. Hillebrandt a. a. O. S. 7, lehnt Pischels Erklärung als unwahrscheinlich ab, wendet aber auch gegen die Deutung auf das Puppenspiel ein, daß man hier dem *rittakam* entsprechend eher etwas absolut Nichtiges erwarte; *rupparūpaka* sei daher ein Gaukelspiel, wie es im Daśa-kumāracarita beschrieben werde; auch der Kommentar sage ja, daß es *māyākāreṇa mahājanamajjhe dassitaṃ* sei. Nun werden wir aber sehen, daß die Māyākāras höchst wahrscheinlich gerade mit Schattenbildern arbeiteten; ich kann daher in den Auffassungen Pischels und Hillebrandts keinen großen Unterschied entdecken. Ich halte in der Tat die Beziehung des *rupparūpaka* auf das Schattenspiel als das Wahrscheinlichste. Eine Parallele bietet eine Strophe des javanischen Arjunavivāha²⁾, wo die Menschen, die nach den Sinnesgenüssen dürstend, nicht wissen, daß die Dinge nur Blendwerk (*māyā*) sind, mit denen verglichen werden, die betrübt und verwirrt auf *ringgit*³⁾ schauen, obwohl sie wissen, daß es ausgeschnittenes Leder ist. Andererseits wird in der Mahāvyutpatti 139 unter anderen Bildern für scheinbare Realität, von denen ich hier mit Rücksicht auf die Gāthā nur *māyā*, *svapnaḥ*, *riktamuṣṭiḥ* hervorheben will, auch *naṭaraṅgaḥ* genannt. Unter *naṭaraṅga* haben wir uns offenbar mimische Darstellungen jeglicher Art vorzustellen. Man hat also in späterer Zeit jedenfalls die Vorführungen der *naṭas* schlechthin als eine Welt des Scheines angesehen, und eine absolute Notwendigkeit, *rupparūpaka* auf das Schattenspiel zu beziehen, liegt nicht vor⁴⁾. Zusammenfassend glaube ich sagen zu

¹⁾ Psalms of the Sisters.

²⁾ Hazeu a. a. O. S. 9f. Jacob a. a. O. S. 9.

³⁾ Im Text steht *tringgit*, das Schreibfehler für *ringgit*, den gewöhnlichen Namen

können, daß nach den Pischelschen Untersuchungen das Bestehen eines literarischen Schattenspieles in Indien seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feststeht, und daß manche Anzeichen dafür sprechen, daß ihm ein volkstümliches Schattenspiel vorangegangen ist, das vielleicht bis in die vorchristliche Zeit zurückgeht.*

Dauids in seiner Übersetzung annimmt, 'skilled in detecting the source of offences', sondern 'geschickt im Vortrag der Umstände, die zur Aufstellung einer Regel führten' (siehe Childers unter *nidāna* und vergleiche die Phrase *etasmim nidāne etasmim pakaraṇe*, z. B. Cull. 1, 25, 1); nur so kommt das *paṭhana* zu seinem Recht. Die folgenden Worte bis *atekiccha*- übersetzt Pischel zweifellos richtig 'geschickt (in der Entscheidung darüber, ob) ein Vergehen vorliegt oder nicht, ob (das Vergehen) schwer oder leicht ist, ob es gesühnt werden kann oder nicht'. *Āpatti* ist der gewöhnliche Ausdruck für ein Vergehen gegen die Ordensregeln; leichte und schwere Vergehen werden auch sonst oft unterschieden (z. B. Cull. 7, 5, 2 *anāpattiṃ āpattīti dīpenti āpattiṃ anāpattīti d. laḥukaṃ āpattiṃ garukā āpattīti d. garukaṃ āpattiṃ laḥukā āpattīti d.*). Mit dem Gebrauch von *atekiccha* vergleiche man etwa Cull. 7, 5, 5, wo der *saṃghabhedaka atekiccha* genannt wird. Die folgenden Worte übersetzt Pischel '(geschickt in der Entscheidung darüber), wie (ein Vergehen) wieder gutgemacht, dargelegt, beseitigt, geheilt, entfernt, hinausgeschafft, gemildert werden kann'. Aus Childers ist zu sehen, daß *āpattiutthāna* die 'Rehabilitierung eines Mönches' ist, *desanā* 'Beichte' (vgl. den Ausdruck *āpattiṃ deseti*, z. B. Cull. 4, 13, 2f.; 14, 31f.), *niggaha* 'Tadel, Degradierung', *paṭikamma* 'Buße'. Die letzten drei Ausdrücke haben mit *āpatti* direkt überhaupt nichts mehr zu tun: *osāraṇa* ist die Wiederaufnahme eines zeitweilig ausgeschlossenen Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 10f.), *nissāraṇa* die Ausschließung eines Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 9), *paṭisāraṇa* die feierliche Entschuldigung eines Mönches bei einem Laien (vgl. Cull. 1, 18ff.). Daß hier lauter Termini der Kirchen disziplin vorliegen, hatte im wesentlichen richtig schon Rhys Davids erkannt. Von den Kopisten soll *nidānapaṭhanakusalā* nach Pischel 'geschickt im Lesen des Originals' bedeuten; im folgenden, meint er, brauche man in seiner Übersetzung an Stelle von 'Vergehen' nur 'Fehler' zu setzen und an die Stelle von 'gesühnt (*satekiccha*)' etwa 'ausgemerzt', so passe alles ganz vorzüglich auch auf die Kopisten. Pischel muß also *satekiccha* auch von den eigentlichen *rūpadakkhas* im übertragenen Sinne verstehen, und das scheint mir seine ganze Erklärung hinfällig zu machen, ganz abgesehen davon, daß sich weder *nidāna* im Sinne von 'Original' noch irgendeiner der anderen Ausdrücke mit Bezug auf handschriftliche Fehler oder ihre Verbesserung nachweisen läßt. Leute, die wissen, ob etwas heilbar oder unheilbar ist, haben meines Erachtens den Anspruch, als Ärzte angesehen zu werden. Nun ist es aber doch gewiß kein Zufall, daß noch eine ganze Anzahl von anderen Ausdrücken in der Beschreibung der *rūpadakkhas* medizinische Fachausdrücke sind. Bei Caraka und Suśruta bedeutet nach dem PW. *guru* und *laghu* schwer bzw. leicht verdaulich, *utthāna* die Entleerung (vgl. Bower MS. II, 45, 389), *nigraha* das einer Krankheit Einhalt tun, *pratīkarman* Anwendung von Gegenmitteln, Kur, Behandlung (vgl. *pratīkāra* und *śarīrasya pratīkriyā*, Mbh. 12, 59, 66), *pratisāraṇa* das Bestreichen oder Betupfen einer Wunde usw. Das letzte Wort kommt im Sanskrit überhaupt nur in dieser Bedeutung vor, und die Vermutung liegt nahe, daß sich die Bedeutung 'Versöhnung des gekränkten Laien' überhaupt aus der Bedeutung 'Bestreichen der Wunde' entwickelt hat. Wegen der Verbindung mit *paṭhana* muß ferner *nidāna* auch hier der Name irgendeines literarischen Produktes sein; dann kann es aber nur 'die Lehre von den Ursachen und dem Wesen der Krankheiten', 'das Lehrbuch der Pathologie' sein. Über die vier Ausdrücke, die ich vorläufig in der medizinischen Literatur nicht nachweisen kann,

Kehren wir nun noch einmal zum Mahānāṭaka zurück. Mir scheint für die Beurteilung des Charakters des Werkes vor allem eine Strophe von Wichtigkeit zu sein, die sich in der Rezension des Mīśra-Madhusūdana (M) hinter der Nāndī findet und nach der Bühnenangabe dem Sūtradhāra in den Mund gelegt ist (*nāndyante sūtradhārah*). Sie lautet:

*Vālmīker upadeśataḥ svayam aho vaktā Hanūmān kapiḥ
śrī-Rāmasya Raghūdvahasya caritaṃ saumyā vyaṃ nartakāḥ |
goṣṭhī tārāḍ iyaṃ samastasumanahsaṃghena saṃveṣṭitā
tad dhīrāḥ kuruta pramodaṃ adhunā vaktāsmi Rāmāyaṇam ||*

Die Strophe fehlt in der Rezension des Mīśra-Dāmodara (D), die Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, nicht nur als die ältere bezeichnet¹⁾, sondern auch als die Vorlage für M zu betrachten scheint, da er sagt: 'Longe maiora Madhusūdana molitus est qui non modo librum in pauciores partes contraxit²⁾. sed plurima addidit, multa omisit, distichorum collocationem saepe mutavit. Mohanadāsae³⁾ textus quum disticha 548 contineat, in Madhusūdanae recensione 720 inveniuntur. Idem in fabulae fine Rāmae in coelum ascensum descripsit, cuius rei nulla in recensione altera mentio reperitur.' Ich möchte mir über das relative Alter der beiden Rezensionen hier kein Urteil erlauben; die Frage kann nur unter Heranziehung des handschriftlichen Materials entschieden werden.* An und für sich kann die größere Länge von M noch nicht beweisen, daß es das jüngere Werk ist, zumal noch nicht einmal der Umfang von Madhusūdanas eigener Arbeit feststeht. In der Ausgabe von Rāmatāraṇa Śiromaṇi (Calcutta 1870) hat M allerdings 721 oder, wenn man die stereotypen Strophen am Schluß der Akte mitzählt, 730 Strophen. In der Ausgabe von Kālikṛṣṇa Bāhādur

āpatti, *desanā*, *osāraṇa* und *nissāraṇa*, läßt sich natürlich nichts sicheres sagen; jedenfalls lassen sie sich ebensogut als medizinische Termini verstehen wie von der Tätigkeit der Kopisten. Da *āpatti* nach Hemacandra, An. 3, 240, ein Synonym von *doṣa* ist, so kann es wohl auch wie dieses 'Krankheit' als Störung der drei Grundstoffe des Körpers bezeichnen; damit können *garuka* und *lahuka* natürlich auch im Sinne von 'schwer' und 'leicht' verbunden werden. *Desanā* könnte 'Verordnung' sein (*dīśataḥ* im Bower MS. III, 184, 64 ist wohl Fehler für *dīhataḥ*), sofern es nicht mit dem vorhergehenden *vuṭṭhāna* im Sinn von 'Anweisung, wann der Kranke aufstehen kann' zu verbinden ist. *Osāraṇa* und *nissāraṇa* endlich könnten sehr wohl vom 'Abtreiben' und 'Heraustreiben' von Gift oder Krankheitsstoffen aus dem Körper verstanden werden. Wenn wir so auf die Bedeutung 'Arzt' für *rūpadakṣha* geführt werden, so ist damit allerdings wohl nur die allgemeine Begriffssphäre gegeben. Vermutlich bezeichnete das Wort irgendwelche Spezialisten. Was die Etymologie betrifft, so möchte ich hier nur bemerken, daß das Wort nicht unbedingt auf *rūpadakṣa* zurückgeführt werden muß. *Dakṣha* könnte auch auf *ḍṛkṣa* zurückgehen; *dakṣhati* findet sich bekanntlich schon in den Aśoka-Inschriften.

¹⁾ Ebenso Catal. Catal. I, S. 438. Aufrecht nennt an der ersten Stelle D irrtümlich die Rezension des Mohanadāsa, der nur der Kommentator von D ist.

²⁾ M hat 9, D 14 Akte.

³⁾ Lies Dāmodarae.

können, daß nach den Pischelschen Untersuchungen das Bestehen eines literarischen Schattenspiels in Indien seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feststeht, und daß manche Anzeichen dafür sprechen, daß ihm ein volkstümliches Schattenspiel vorangegangen ist, das vielleicht bis in die vorchristliche Zeit zurückgeht.*

Davidson in seiner Übersetzung annimmt, 'skilled in detecting the source of offences', sondern 'geschickt im Vortrag der Umstände, die zur Aufstellung einer Regel führten' (siehe Childers unter *nīdāna* und vergleiche die Phrase *etasmim nīdāne etasmim pa-karame*, z. B. Cull. 1, 25, 1); nur so kommt das *paṭhana* zu seinem Recht. Die folgenden Worte bis *atkeiccha-* übersetzt Pischel zweifellos richtig 'geschickt (in der Entscheidung darüber, ob) ein Vergehen vorliegt oder nicht, ob (das Vergehen) schwer oder leicht ist, ob es gesühnt werden kann oder nicht'. *Āpatti* ist der gewöhnliche Ausdruck für ein Vergehen gegen die Ordensregeln; leichte und schwere Vergehen werden auch sonst oft unterschieden (z. B. Cull. 7, 5, 2 *anāpattim āpattitī dīpenti āpattim anāpattitī d. laḥukaṃ āpattim garukā āpattitī d. garukaṃ āpattim laḥukā āpattitī d.*). Mit dem Gebrauch von *atkeiccha* vergleiche man etwa Cull. 7, 5, 5, wo der *saṃghabhedaka atkeiccha* genannt wird. Die folgenden Worte übersetzt Pischel '(geschickt in der Entscheidung darüber), wie (ein Vergehen) wieder gutgemacht, dargelegt, beseitigt, geheilt, entfernt, hinausgeschafft, gemildert werden kann'. Aus Childers ist zu sehen, daß *āpattiutthāna* die 'Rehabilitierung eines Mönches' ist, *desanā* 'Beichte' (vgl. den Ausdruck *āpattim deseti*, z. B. Cull. 4, 13, 2f.; 14, 31f.), *niggaha* 'Tadel, Degradierung', *paṭikamma* 'Buße'. Die letzten drei Ausdrücke haben mit *āpatti* direkt überhaupt nichts mehr zu tun: *osāraṇa* ist die Wiederaufnahme eines zeitweilig ausgeschlossenen Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 10f.), *nissāraṇa* die Ausschließung eines Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 9), *paṭisāraṇa* die feierliche Entschuldigung eines Mönches bei einem Laien (vgl. Cull. 1, 18ff.). Daß hier lauter Termini der Kirchendisziplin vorliegen, hatte im wesentlichen richtig schon Rhys Davids erkannt. Von den Kopisten soll *nīdānapaṭhanakusalā* nach Pischel 'geschickt im Lesen des Originals' bedeuten; im folgenden, meint er, brauche man in seiner Übersetzung an Stelle von 'Vergehen' nur 'Fehler' zu setzen und an die Stelle von 'gesühnt (*satekeiccha*)' etwa 'ausgemerzt', so passe alles ganz vorzüglich auch auf die Kopisten. Pischel muß also *satekeiccha* auch von den eigentlichen *rūpadakkhas* im übertragenen Sinne verstehen, und das scheint mir seine ganze Erklärung hinfällig zu machen, ganz abgesehen davon, daß sich weder *nīdāna* im Sinne von 'Original' noch irgendeiner der anderen Ausdrücke mit Bezug auf handschriftliche Fehler oder ihre Verbesserung nachweisen läßt. Leute, die wissen, ob etwas heilbar oder unheilbar ist, haben meines Erachtens den Anspruch, als Ärzte angesehen zu werden. Nun ist es aber doch gewiß kein Zufall, daß noch eine ganze Anzahl von anderen Ausdrücken in der Beschreibung der *rūpadakkhas* medizinische Fachausdrücke sind. Bei Caraka und Sūruta bedeutet nach dem PW. *guru* und *laghu* schwer bzw. leicht verdaulich, *utthāna* die Entleerung (vgl. Bower MS. II, 45, 389), *nīgraha* das einer Krankheit Einhalt tun, *pratīkarma* Anwendung von Gegenmitteln, Kur, Behandlung (vgl. *pratīkāra* und *śarīrasya pratīkriyā*, Mbh. 12, 59, 66), *pratisāraṇa* das Bestreichen oder Betupfen einer Wunde usw. Das letzte Wort kommt im Sanskrit überhaupt nur in dieser Bedeutung vor, und die Vermutung liegt nahe, daß sich die Bedeutung 'Versöhnung des gekränkten Laien' überhaupt aus der Bedeutung 'Bestreichen der Wunde' entwickelt hat. Wegen der Verbindung mit *paṭhana* muß ferner *nīdāna* auch hier der Name irgendeines literarischen Produktes sein; dann kann es aber nur 'die Lehre von den Ursachen und dem Wesen der Krankheiten', 'das Lehrbuch der Pathologie' sein. Über die anderen Ausdrücke, die ich vorläufig in der medizinischen Literatur nicht nachweisen konnte

Kehren wir nun noch einmal zum Mahānāṭaka zurück. Mir scheint für die Beurteilung des Charakters des Werkes vor allem eine Strophe von Wichtigkeit zu sein, die sich in der Rezension des Miśra-Madhusūdana (M) hinter der Nāndī findet und nach der Bühnenangabe dem Sūtradhāra in den Mund gelegt ist (*nāndyante sūtradhāraḥ*). Sie lautet:

*Vālmiker upadeśataḥ svayam aho vaktā Hanūmān kapiḥ
śrī-Rāmasya Raghūdvahasya caritaṃ saumyā vayaṃ nartakāḥ |
goṣṭhī tāvad iyaṃ samastasumanahsaṃghena saṃveṣṭitā
tad dhīrāḥ kuruta pramodam adhunā vaktāsmi Rāmāyaṇam ||*

Die Strophe fehlt in der Rezension des Miśra-Dāmodara (D), die Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, nicht nur als die ältere bezeichnet¹⁾, sondern auch als die Vorlage für M zu betrachten scheint, da er sagt: 'Longe maiora Madhusūdana molitus est qui non modo librum in pauciores partes contraxit²⁾, sed plurima addidit, multa omisit, distichorum collocationem saepe mutavit. Mohanadāsae³⁾ textus quum disticha 548 contineat, in Madhusūdanae recensione 720 inveniuntur. Idem in fabulae fine Rāmae in coelum ascensum descripsit, cuius rei nulla in recensione altera mentio reperitur.' Ich möchte mir über das relative Alter der beiden Rezensionen hier kein Urteil erlauben; die Frage kann nur unter Heranziehung des handschriftlichen Materials entschieden werden.* An und für sich kann die größere Länge von M noch nicht beweisen, daß es das jüngere Werk ist, zumal noch nicht einmal der Umfang von Madhusūdanas eigener Arbeit feststeht. In der Ausgabe von Rāmatāraṇa Śiromaṇi (Calcutta 1870) hat M allerdings 721 oder, wenn man die stereotypen Strophen am Schluß der Akte mitzählt, 730 Strophen. In der Ausgabe von Kālīkṛṣṇa Bāhādur

āpatti, *desanā*, *osāraṇa* und *nissāraṇa*, läßt sich natürlich nichts sicheres sagen; jedenfalls lassen sie sich ebensogut als medizinische Termini verstehen wie von der Tätigkeit der Kopisten. Da *āpatti* nach Hemacandra, An. 3, 240, ein Synonym von *doṣa* ist, so kann es wohl auch wie dieses 'Krankheit' als Störung der drei Grundstoffe des Körpers bezeichnen; damit können *garuka* und *lahuka* natürlich auch im Sinne von 'schwer' und 'leicht' verbunden werden. *Desanā* könnte 'Verordnung' sein (*diśataḥ* im Bower MS. III, 184, 64 ist wohl Fehler für *dihataḥ*), sofern es nicht mit dem vorhergehenden *vutthāna* im Sinn von 'Anweisung, wann der Kranke aufstehen kann' zu verbinden ist. *Osāraṇa* und *nissāraṇa* endlich könnten sehr wohl vom 'Abtreiben' und 'Heraustreiben' von Gift oder Krankheitsstoffen aus dem Körper verstanden werden. Wenn wir so auf die Bedeutung 'Arzt' für *rūpadakkha* geführt werden, so ist damit allerdings wohl nur die allgemeine Begriffssphäre gegeben. Vermutlich bezeichnete das Wort irgendwelche Spezialisten. Was die Etymologie betrifft, so möchte ich hier nur bemerken, daß das Wort nicht unbedingt auf *rūpadakṣa* zurückgeführt werden muß. *Dakṣa* könnte auch auf *ḍṛkṣa* zurückgehen; *dakṣhati* findet sich bekanntlich schon in den Aśoka-Inschriften.

¹⁾ Ebenso Catal. Catal. I, S. 438. Aufrecht nennt an der ersten Stelle D irrtümlich die Rezension des Mohanadāsa, der nur der Kommentator von D ist.

²⁾ M hat 9, D 14 Akte.

³⁾ Lies Dāmodarae.

(Calcutta 1840) sind es aber nur 613 Strophen¹⁾. In der Ausgabe von Jivānanda Vidyāsāgara (Calcutta 1890) ist anderseits die Zahl auf 779, mit Einschluß der Strophen am Aktschluß auf 788, angeschwollen. Man hat offenbar beständig neue Strophen eingeschoben, was bei dem lockeren Textzusammenhang leicht genug war²⁾. Vielleicht ist sogar der ganze Abschnitt über die Himmelfahrt des Rāma in M eine spätere Zutat; er fehlt jedenfalls in der ältesten Ausgabe, in der das Stück mit der Rückkehr nach Ayodhyā schließt. Und was die Verschiedenheit der Aktzahl betrifft, so ist eine Vermehrung der Akte in D sicherlich von vornherein nicht unwahrscheinlicher als eine Zusammenziehung in M, besonders da die Einteilung in 14 Akte in D mit Rücksicht auf die 14 Welten erfolgt ist, wie die vorletzte Strophe zeigt:

caturdaśabhir evāṅkair bhuvanāni caturdaśa |
*śrī-Mahānāṭakaṃ dhatte kevalaṃ brahma nirmalam*³⁾ ||

Wie immer aber auch die Antwort auf die Frage nach dem Alter der beiden Rezensionen lauten mag — daß M nicht etwa auf D beruht, sondern daß beide selbständige Bearbeitungen desselben alten Originals sind, scheint mir mit völliger Sicherheit aus den Angaben des Textes selbst hervorzugehen. In der Schlußstrophe von D heißt es, daß das von Bhoja wieder gehobene Werk von Miśra-Dāmodara 'verknüpft' sei (*sumatinṛpati-Bhojenoddhṛtaṃ tat kramcṇa grathitam . . . Miśra-Dāmodareṇa*), in den Schlußstrophen der einzelnen Akte in M wird gesagt, daß das wieder gehobene Werk von Miśra-Madhusūdana zurechtgemacht sei, indem er es 'verknüpfte' (*pratypuddhṛte vikramaiḥ | Miśra-śrī-Madhusūdanena kavinā saṃdarbhya sajjikṛte*). In beiden Rezensionen wird also die Tätigkeit des Redaktors mit dem Ausdruck 'verknüpfen' bezeichnet, den wir wohl in erster Linie auf das Ausfüllen von Lücken beziehen müssen, und da nach den Angaben beider Rezensionen das Stück von Hanumat verfaßt ist (D *racitam Anilaputreṇa*; M *śrīla-Hanūmatā viracite*), so muß sich jene Tätigkeit auf dieselbe alte Dichtung erstreckt haben.

Wir können, glaube ich, sogar noch weiter gehen und behaupten, daß M die bengalische Rezension des Werkes ist, D die Nāgarī oder westliche

¹⁾ So nach des Herausgebers Zählung, bei der aber kleine Ungenauigkeiten unterlaufen.

²⁾ Das gleiche ist übrigens auch in D geschehen. In der Ausgabe Bombay Śaka 1786 hat es 582 Strophen; die drei von Eggeling, Cat. of the Sk. MS. in the Ind. Off. Libr., S. 1583 ff., beschriebenen Handschriften von D haben 588, 570 und 611 Strophen; die von Keith, Catalogue of the Sanskrit and Prākṛit MSS. in the Indian Institute Library, Oxford, S. 80, beschriebene Handschrift zählt nur 557 Strophen.

³⁾ Auf die Akteinteilung ist bei dem ganzen Charakter des Werkes überhaupt nicht allzuviel Gewicht zu legen. Die von Tawney-Thomas, Cat. of two collections of Sk. MSS. preserved in the Ind. Off. Libr., S. 36, beschriebene Handschrift von M hat 10 Akte, indem hier der letzte Akt geteilt ist. Vielleicht gibt es auch eine Rezension von D in 15 Akten; der Kommentar des Balabhadra umfaßt jedenfalls 15 prokṛitāḥ (Bhāṇḍārkar, Report on the search for Sk. MSS. 1883—84, S. 358).

Rezension. Die Handschriften von D sind, soweit ich es nach den Katalogen feststellen konnte, sämtlich in Nāgarī geschrieben; die von Eggeling, Cat. of the Sk. MSS. in the Ind. Off. Libr. S. 1585; die von Aufrecht a. a. O. S. 143 und die von Tawney-Thomas, Cat. of two coll. of Sk. MSS. S. 36, beschriebenen Handschriften von M sind in Bengālī-Charakteren; Taylor, Catalogue raisonnée, I, S. 476, verzeichnet eine Handschrift von M in Oṛiyā¹⁾. Auch die mir bekannten Drucke von M sind alle in Calcutta erschienen, die Ausgaben von D in Bombay²⁾. Dazu kommt, daß Mohana-dāsa, der Kommentator von D, nach seiner eigenen Angabe aus Mathurā stammte.

Auf lokale Verschiedenheit der beiden Rezensionen weisen auch gewisse Abweichungen in der Legende von den früheren Schicksalen des Mahānāṭaka. In der Schlußstrophe von D wird berichtet, Hanumat habe das Werk verfaßt, dann habe Vālmiki es, weil er es für unsterblich (oder Ambrosia) hielt, ins Meer versenkt, aus dem es später der weise König Bhoja wieder heraufgeholt habe (*racitam Anilaputrenātha Vālmikinābdhau nihitam amṛtabuddhyā prāṇ Mahānāṭakam yat | sumatinṛpati-Bhojenoddhṛtam tat krameṇa*). Mit diesen Angaben stimmt die etwas ausführlichere Erzählung überein, die Mohana-dāsa am Ende seiner Dīpikā gibt: *atreyaṃ kathā | pūrvam etena Hanūmatā nakharatāṅkair giriśilāsu vilikhitam | tat tu Vālmikinā dṛṣṭam | tad etasyātimadhratvam ākarṇya Rāmāyaṇapracārābhāvaśāṅkayā Hanūmān prārthitas tvam etat samudre nidhehīti | tatheti tenābdhau prāpitam | tadavatāreṇa Bhojena sumatinā jalajñānair (?) uddhṛtam iti*. Danach grub Hanumat sein Mahānāṭaka mit den Krallen an einem Berg ein. Vālmiki sah es, und weil er fürchtete, daß die Schönheit des Werkes der Verbreitung seines Rāmāyaṇa hinderlich sein könnte, bat er den Hanumat, die Dichtung ins Meer zu versenken. Hanumat tat es. Mit Hilfe von Tauchern (?) gelang es später dem Bhoja, das Werk wieder ans Tageslicht zu bringen. In M wird in den Strophen am Aktschluß nur gesagt, daß das Mahānāṭaka von dem hochberühmten Hanumat verfaßt und *vikramaiḥ* wieder emporgehoben sei (*śrīla-Hanūmatā viracite śrīman-Mahānāṭake vīraśrīyuta-Rāmacandracarite pratyuddhṛte vikramaiḥ*). *Vikramaiḥ* wird von den Kommentatoren verschieden erklärt. Candrasekhara versteht darunter König Vikramāditya und erzählt als eine alte Geschichte: 'Einst schrieb Hanumat diese Verse auf einen Felsen und versetzte sie ins Wasser des Meeres. Vikramāditya aber brachte sie mit Hilfe von Fischern wieder empor' (*purā kila Hanūmān prastare ślokān imān likhitvā samudrajale sthāpitavān | Vikramādityas tu kaivartadvārā tāt uddhṛtavān | tat-*

¹⁾ Handschriften von M kommen aber gelegentlich auch im Westen vor; R. G. Bhandarkar, Report on the search for Sk. MSS. in the Bombay Presidency 1887—91, S. 35, verzeichnet eine aus Gujarāt.

²⁾ Siehe oben S. 397 f. Die von Eggeling erwähnte Ausgabe mit Candrasekharas Kommentar (1874) war mir nicht zugänglich.

śabdhāsandū Madhusūdanamiśreṇa te ślokāḥ saṃdarbhya sajjīkṛtā iti purāṭanī katheti (Candraśekharaḥ). Rāmatāraṇa Śiromaṇi, dem ich diese Angabe entnehme, fügt hinzu, daß nach anderen das Werk von Rākṣasas geraubt und ihnen von irgend jemand mit Gewalt wieder entrissen sei (*anye tu graṇtha 'yaṃ rākṣasair hṛtaḥ ' kenacid vikramair balais tebhya uddhṛta iti*). Vidyā-sāgara erklärt *vikramaiḥ parākramaiḥ pratyuddhate* (sic) *utkaṭatām adhirūḍhe*. Nun scheint es mir allerdings sicher, daß *vikramaiḥ* entweder direkt 'durch Vikramāditya' bedeutet oder der Ausdruck doch wenigstens mit Rücksicht auf den Vikramāditya gewählt ist. In der östlichen Überlieferung erscheint also dieser an Stelle des Bhoja. Wichtiger aber ist, daß weder die Strophen noch die Kommentare die geringste Andeutung des Neides des Vālmīki enthalten, der zur Versenkung des Mahānāṭaka geführt haben soll. Die oben angeführte Eingangsstrophe schließt diesen Zug der Legende sogar völlig aus, denn hier wird ja ausdrücklich gesagt, daß Hanumat das Werk 'nach Anweisung des Vālmīki' verfaßt habe. In dieser Form hat sich die Legende in Bengalen bis in moderne Zeiten erhalten. W. Jones, der in Calcutta lebte, kann nur die Erzählung seiner bengalischen Pandits wiedergeben, wenn er in der Vorrede zur Śakuntalā, Works 9, S. 367f., sagt: 'The Indians have a wild story, that the first regular play, on the same subject with the Rāmāyan, was composed by Hanumat . . . They add, that he engraved it on a smooth rock, which, being dissatisfied with his composition, he hurled into the sea; and that, many years after, a learned prince ordered expert divers to take impressions of the poem on wax, by which means the drama was in great measure restored¹⁾.' Die Geschichte vom Neid des Vālmīki ist wahrscheinlich immer auf die westliche Sage beschränkt geblieben; auch die südindische Rezension des Bhojaprabandha kennt sie offenbar nicht. Hier wird erzählt, wie einmal Fischer in einem großen Teich an der Narmadā ein Felsstück mit eingegrabenen Buchstaben finden. Sie bringen es zu Bhoja, dem sofort der Gedanke kommt: In der Vorzeit hat der verehrungswürdige Hanumat das herrliche Rāmāyaṇa verfaßt. Das hat er in diesen Teich werfen lassen; so lautet die Sage (*pūrvam bhagavatā Hanūmatū śrīmad-Rāmāyaṇam kṛtam | tad atra hrade prakṣepitam iti śrutam asti*; S. 70 der Ausgabe von K. P. Parab). Der König läßt dann durch Einreiben von Lack die Schrift verdeutlichen, und es wird die zweite Hälfte einer Strophe lesbar, an deren Ergänzung sich der Reihe nach Bhavabhūti, Bhoja und Kālidāsa versuchen. Des letzteren Ergänzung wird durch weitere Nachprüfung des Steines bestätigt. Die Strophe steht in unserem Text in M 9, 97, mit Umstellung der beiden Hälften in D 14, 49, mit Bhavabhūtis Ergänzung auch M 5, 39 und in allen drei Fassungen in der dem Hanumat zugeschriebenen Daśāvātārakhaṇ-

¹⁾ Wie die Geschichte von der Auffindung und Ergänzung in neuerer Zeit noch weiter ausgeschmückt worden ist, möge man in der Vorrede der Übersetzung von Kālikṛṣṇa Bāhādur S. III f. nachlesen.

daprasāsti 130—132. Im Bhojaprabandha erscheint also die Sage lokalisiert und wie in D von Vikramāditya auf den Bhoja übertragen, aber von dem Neid des Vālmīki ist auch hier nicht die Rede¹⁾.

Unter den angegebenen Umständen kann natürlich eine Strophe, die nur in einer der beiden Rezensionen vorkommt, streng genommen auch nur für diese beweiskräftig sein. Da aber ein prinzipieller Unterschied zwischen den beiden Rezensionen nicht besteht, werden wir das, was wir aus der Eingangstrophe in M für die Charakterisierung des Dramas entnehmen können, doch wohl auf das Mahānāṭaka schlechthin ausdehnen dürfen. Jene Strophe beweist nun zunächst, daß das Stück, wenn es heutzutage auch als ein Lesedrama, als eine Art dramatischer Anthologie angesehen zu werden scheint²⁾, ursprünglich doch für die Aufführung bestimmt war: es ist ja von *nartakāḥ*, von Schauspielern, die Rede. Trotzdem sagt der Sprecher: *raktāsmi Rāmāyaṇam*. 'ich werde das Rāmāyaṇa sprechen oder vortragen'. Es ist also nur ein Sprecher da, obwohl eine Aufführung vor sich geht; das läßt sich in der Tat doch nur verstehen, wenn wir uns die Aufführung nach Art der javanischen und siamesischen Schattenspiele denken. Die Strophe zeigt ferner, daß der eigentliche Name des Werkes Rāmāyaṇa ist, was durch die vorher angeführte Stelle des Bhojaprabandha bestätigt wird. Sie führt uns aber, wie ich glaube, noch weiter. Die Strophe enthält die sogenannte *prarocanā*: 'Der Verfasser, o Wunder, ist der Affe Hanumat selbst, (der das Werk) nach Anweisung des Vālmīki (dichtete). (Den Inhalt bildet) das Leben des ruhmreichen Rāma, des Raghusprosses. Wir, die Schauspieler, sind freundlich. Das Haus hier ist von einer dichtgedrängten Schaar von Kennern gefüllt. So geht euch denn der Freude hin, ihr Klugen! Ich werde das Rāmāyaṇa vortragen.' Jedem wird hier der merkwürdige Ausdruck auffallen: *saumyā vayaṃ nartakāḥ*. *Saumya* ist eigentlich 'zu Soma in Beziehung stehend', und da *soma* eine Bezeichnung des Mondes ist, soviel wie 'die Eigenschaften des Mondes habend', daher 'angenehm, mild, freundlich', auch 'glückbringend'. Aber diese Bedeutungen passen gar nicht hierher. Die modernen Kommentatoren erklären

¹⁾ Die nordindische Rezension des Bhojaprabandha, die Oster, Die Rezensionen des Bhojaprabandha, S. 6, kaum mit Recht die bengalische nennt, stellt die Sache anders dar. Danach bringt ein Seefahrer dem Bhoja Wachsabdrücke von Teilen einer Inschrift, die er auf Steinen an einem Śiva-Tempel im Ozean gefunden hat. Der König sagt hier, falls die Ausgabe von Pavie (S. 120) zuverlässig ist, allerdings auch *pūrvam bhagavatā mahatā Hanumatā śrīmad-Rāmāyaṇam kṛtam atra madanapaṭṭikāyām asti*, aber dann erkennt er, daß die Inschrift die von Hanumat verfaßte Khaṇḍaprasāsti sei (*tataś ca Hanumatkṛtām Khaṇḍaprasāstim avabudhya*). Die Geschichte, wie sie Merutuṅga in seinem Prabandhacintāmaṇi erzählt, stimmt im wesentlichen mit der nordindischen Fassung überein; s. Oster S. 36.

²⁾ Kālīkṛṣṇa Bāhādur bemerkt S. II: 'This play is highly approved of for its composition, and very popular among Pandits or learned men, and generally read by such pupils of theirs as are advanced in learning.'

Himmel ihre Bahn ziehen. Ich fülle diese Erde samt Bergen und Städten mit Wasser, und sich! im Nu trinke ich all dies Wasser dann wieder aus.' Der Kṣapapaṇka erwidert ihm: 'Ich sage es ja, irgendein Aindrajaḷika hat dich durch Verführung von Blendwerk (*māṃ damśā*) getäuscht', worauf der Kāpālita erwidert: 'Ha, du Schändlicher! Schon wieder nimmst du den Paramaśvara als Aindrajaḷika!' Indirekt geht aus den Worten hervor, daß man dergleichen Göttererscheinungen und Zauber von den Aindrajaḷikas zu sehen gewohnt war. Die Bestätigung liefert die Schilderung in der Ratnāvalī. Hier tritt im vierten Akt ein Aindrajaḷika aus Ujjayini, Saṃbarasiddhi mit Namen, auf. Ein Bündel Pfauenfedern schwingend erscheint er vor dem König, fordert die Anwesenden auf, Indra, der vom *Indrajaḷa*, von der Zauberei, seinen Namen führe, und den ehrwürdigen Saṃbara, der hochberühmt in der *māyā* sei, zu verehren und fragt dann, was der König zu sehen wünsche: den Mond auf der Erde, einen Berg in der Luft, Feuer im Wasser oder die Nacht am hellen Mittag; durch die Macht der Zaubersprüche (*mantraprahāṇa*) seines Lehrers könne er ihm alles zeigen, was sein Herz begehre. Der König läßt die Vāsavadattā kommen und befiehlt dem Aindrajaḷika, mit seinem Zauber zu beginnen. Der macht allerlei Gesten (*dharmacidham nāṭyam kṛtā*), schwingt wieder eine Pfauenfeder und läßt Hari, Hara, Brahman, Indra und die übrigen Götter und eine große Schar tanzender Siddhas, Vidyādharas und Apsaras erscheinen. Eine noch größere Probe seiner Kunst gibt er nachher, als er den Brand des Harems zaubert. Dieser Brand wird als durchaus wirklich geschildert; die Flamme ergreift sogar das Gewand der Ratnāvalī. Um so größer ist die Überraschung, als plötzlich das Feuer verschwunden ist und alles sich als ein Blendwerk erweist. Was dieser Aindrajaḷika vorführt, scheint ja nun auf den ersten Blick mit einem Drama wie dem Mahānāṭaka gar keine Ähnlichkeit zu haben. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß alles hier ins Märchenhafte gesteigert ist. Ein Gaukelstück wie der Haremsbrand dürfte auch in Indien außerhalb des Bereiches der Wirklichkeit liegen, und die ersten Ankündigungen des Aindrajaḷika werden sogar von den Personen des Stückes selbst etwas ungläubig aufgenommen; 'er hat den Mund sehr voll genommen', bemerkt der König. Etwas anders liegt die Sache aber doch bei der Vorführung der Götter; in der Welt der Götter und Dämonen spielt zum größten Teil auch das Mahānāṭaka, und wenn die Szene der Ratnāvalī auch nur einigermaßen den wirklichen Verhältnissen entspricht, so liegt der Gedanke, daß man solche Erscheinungen von Göttern mit Hilfe von Schattenfiguren inszenierte, am nächsten. Wir haben für die Technik derartiger Vorführungen ein sehr bestimmtes und nüchternes Zeugnis in der chinesischen Literatur in einer Stelle des T'an-sou (11. Jahrhundert), die Hirsh, Keleti Szemle, II, S. 77f., nach dem T'u-schu-tsi-tsch'ong anführt: 'Als die Gemahlin des Kaisers Wu-ti von der Dynastie Han (140—86 v. Chr.), eine geborene Li, gestorben war, mußte

den Schnäbeln und entführen sie in die Lüfte. Darauf, heißt es, führte der Brahmane die Zerreißung des Dämonenfürsten Hiranyakaśipu durch Narasiṃha auf (*tato 'grajanmā Narasiṃhasya Hiranyakaśipor daityeśvarasya vidāraṇam abhinīya*). Der König ist aufs höchste verwundert. Da sagt ihm der Aindrajaḷika, er solle zum Schluß noch etwas Glückverheißendes sehen; er wolle ihm die Hochzeit seiner Tochter mit einem trefflichen Prinzen zeigen. Der König willigt ein, aber die Vorführung, die nun stattfindet, hat gar nichts Zauberhaftes mehr. Was der König und die Hofgesellschaft als Spiel zu sehen glauben, ist in Wahrheit Ernst; der Schützling des Aindrajaḷika und die Prinzessin, die vorher in den Plan eingeweiht sind, werden wirklich miteinander vermählt.

Die Darbietungen des Aindrajaḷika sind hier also ganz ähnlich wie in der Ratnāvalī. In beiden Fällen führt er mythologische Stoffe vor; dort läßt er die Götter erscheinen, hier zeigt er den Kampf der Suparṇas und Nāgas und die Tötung des Hiranyakaśipu. Insbesondere die letztere ist aber wieder dem Gegenstand des Mahānāṭaka ganz ähnlich; ob Rāma, die siebente Inkarnation Viṣṇus, den Dämon Rāvaṇa erschlägt oder Narasiṃha, die vierte Inkarnation Viṣṇus, den Dämon Hiranyakaśipu, bleibt sich wirklich ziemlich gleich. Viel stärker als in der Ratnāvalī ist aber hier der dramatische Charakter der Vorführungen gekennzeichnet. Wenn wir den Satz über die Aufführung der Tötung des Hiranyakaśipu aus dem Zusammenhang herausgerissen vor uns hätten, würde kein Mensch bezweifeln, daß hier von der Aufführung eines Dramas die Rede sei. In der Padadīpikā wird *abhinīya* direkt durch *darśayitvā bhūmikādigrhaṇeṇa* erklärt. Auch das, was die eigentliche Aufführung einleitet, hat eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem *pūrvaraṅga* des Dramas, wie er in Bharatas Nāṭyaśāstra 5, 6ff. geschildert wird. Wie die Diener des Aindrajaḷika Schlaginstrumente spielen und Sängerinnen Lieder vortragen, um die Zuschauer in Stimmung zu versetzen (*parijanaṭāḍyamāṇeṣu vādyeṣu nadatsu gāyakīṣu madakalakokilāmañjuladhvaṇiṣu samadhikarāgarañjitasāmājikamanovṛttiṣu*), so beginnt auch der *pūrvaraṅga* mit dem *pratyāhāra*, worunter nach Caitanyacandrodaya, S. 59f., Trommelwirbel, Händeklatschen usw. (*mṛdaṅgatālādīdhvaniḥ*) zu verstehen ist¹⁾, und schließt einen Gesangsvortrag, *gītaka*, ein. Auch der merkwürdige Kreislauf des Gefolges des Aindrajaḷika (*parivāraṃ parivṛtaṃ*²⁾ *bhṛāmayaṇ*) hat vielleicht eine Parallele in dem *parivartana* des *pūrvaraṅga*, das nach dem *gītaka* erfolgt und den Zweck hat, die Weltenhüter zu verehren; Bhar. 5, 24:

*yasmāc ca lokapālānāṃ parivṛtya caturdiśam |
vandanāni prakurvanti tasmāc ca parivartanam ||*

Die nahe Beziehung der Kunst des Aindrajaḷika zum Drama tritt aber besonders noch in dem Beiwort hervor, das ihm gegeben wird: *rasabhā-*

¹⁾ Vgl. Lévi, Théâtre indien, S. 376f.

²⁾ Padadīpikā: *parivṛtaṃ maṇḍalākāraṃ*.

nur *ākhyānam ācaṣṭe* 'er erzählt eine Erzählung'. In Vārtt. 10¹⁾ *citrikaraṇe prāpi* wird dann dieselbe Bildung, wenn von einer erstaunlichen Tat²⁾ die Rede ist, im Sinne von 'erreichen' gelehrt. Was gemeint ist, zeigt das Beispiel *Ujjayinyāḥ prasthito Māhiṣmatyām sūryodgamanam sambhāvayate sūryam udgamayati*. Danach sagt man *sūryam udgamayati* also von einem, der, von Ujjayinī aufgebrochen, den Sonnenaufgang in Māhiṣmatī erlebt. Eine solche Tagesreise ist in der Tat eine erstaunliche Leistung, da die Entfernung von Ujjain bis Maheswar schon in der Luftlinie etwa 70 englische Meilen = 106,5 km beträgt. Nachdem dann noch ein weiterer ähnlicher Ausdruck, *puṣyena yojayati* im Sinne von *puṣyayogaṃ jānāti* gelehrt ist, wird die Frage erwogen, ob für alle diese Ausdrucksweisen wirklich Zusätze zu Pāṇinis Regeln gemacht werden müssen oder ob die Bildungen auch schon nach der allgemeinen Regel *hetumati ca* zustande kommen, also nach der Regel, die besagt, daß das Kausativsuffix *ṇic* an eine Wurzel gefügt wird, wenn die Tätigkeit eines *hetu* ausgedrückt werden soll. Die Sache macht wegen der Definition von *hetu* in Pāṇ. 1, 4, 55 Schwierigkeiten, auf die hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Die Erwägungen schließen damit, daß jene Ausdrucksweisen mit dem gewöhnlichen Gebrauch des Kausativs übereinstimmen, wenn unter *hetu* derjenige verstanden wird, der einen Handelnden veranlaßt (Vārtt. 15 *kurvataḥ prayojaka iti cet tulyam*). Dann aber erhebt sich weiter die Frage, ob denn das Präsens in jenen Ausdrücken richtig sei. Es wird zunächst zugegeben, daß das in der Tat in *sūryam udgamayati* der Fall ist, denn die Sonne geht für den betreffenden Reisenden, wenn er sich in Māhiṣmatī befindet, auf (*bhaved iha vartamānakālatā yuktā syāt Ujjayinyāḥ prasthito Māhiṣmatyām sūryodgamanam sambhāvayate sūryam udgamayatīti | tatrasthasya hi tasyāditya udeli*). Aber, wird weiter gefragt, inwiefern paßt das Präsens in *Kaṃsam ghātayati*, *Baliṃ bandhayati*, wo Kaṃsa schon vor langer Zeit getötet und Bali schon vor langer Zeit gefesselt worden ist (*iha tu katham vartamānakālatā Kaṃsam ghātayati Baliṃ bandhayatīti cirahate Kaṃse cirabaddhe ca Balau*). Daran schließt sich dann die Diskussion, in der die Śaubbhikas erwähnt werden.

Der Text lautet in der Kielhornschen Ausgabe: *atrāpi yuktā | katham | ye tāvad ete śobhanikā³⁾ nāmaite pratyakṣam Kaṃsam ghātayanti pratyakṣam*

¹⁾ Auf die in Vārtt. 8 und 9 gelehrtten Ausdrücke *mṛgān ramayati* = *mṛgarāmanam ācaṣṭe*, *rātriṃ vivāsayati* = *ārātrivivāsam ācaṣṭe* gehe ich wiederum nicht ein, da sie hier nicht in Betracht kommen.

²⁾ Haradatta in der Padamañjarī: *citrikaraṇam āścaryakaraṇam*. Ebenso Kaiyaṭa. Dasselbe, nicht Verwunderung, wie das PW. angibt, bedeutet das Wort Pāṇ. 3, 3, 150, wo es in der Kāśikā durch *āścaryam adbhutam viśmayanīyam* erklärt wird.

³⁾ Kielhorn hat *śobhanikā*, das die Nāgarī-Handschriften GA, ursprünglich auch E und eine Handschrift Kaiyaṭas bieten, in den Text aufgenommen. Für das Bestehen eines *śobhanika* spricht die später zu besprechende Paliform *sobhanaka*. Gleich-

*ca Baliṃ bandhayantīti | citreṣu katham | citreṣv apy udgūrṇā nipatitāś
ca prahārā dṛśyante Kāṃsakārṣṇyaś ca¹⁾ | granthikeṣu katham yatra
śabdagaḍumātram²⁾ lakṣyate | te 'pi hi teṣāṃ utpattiḥ prabhṛty ā vināśād
ṛddhīr³⁾ vyācakṣāṇāḥ sato buddhivīṣayān prakāśayanti | ātaś ca sato vyāmiśrā
hi dṛśyante⁴⁾ | kecit Kāṃsabhaktā bhavanti kecid Vāsudevabhaktāḥ | var-
ṇānyatvaṃ khalv api puṣyanti | kecid raktamukhā bhavanti kecit kālamu-
khāḥ ||*

Nach Weber, Ind. Stud. 13, 488ff., ist der Inhalt dieser Diskussion: 'Nun, auch da passe das Präsens. Wieso? Zunächst stellen die sogenannten *śaumbhikās* die Tötung des Kāṃsa und die Bindung des Bali leibhaftig dar. Sodann seien die drohenden Stellungen und die gefallenen Schläge des Kāṃsa und des Kṛṣṇa, also der Kampf der beiden, auch in Bildern zu sehen. Endlich aber würden diese Geschichten auch von den Erzählern (*granthika*) wie lebendig vorgeführt, wenn es sich bei ihnen auch nur um das Verknüpfen von Worten handele; denn indem sie die Empfindungen derselben (Plural!) von der Geburt bis zum Tode vorführen, stellen sie wirklich seiende Empfindungen dar; und daher erscheinen sie denn sogar faktisch verschiedenartig, die einen als Anhänger des Kāṃsa, die anderen als die des Vāsudeva; ja, sie tragen auch verschiedene Farben, die einen treten mit schwarzen, die anderen mit roten Gesichtern dabei auf.'

Webers Auffassung dieser Stelle ist für alle späteren im wesentlichen maßgebend geblieben. Man hat das, was er hier Patañjali über die Śaumbhikas und Granthikas sagen läßt, in mannigfacher Weise für die Geschichte der epischen Überlieferung und insbesondere für die Geschichte des indischen Dramas verwertet. Neuerdings hat Keith die Angaben des Mahābhāṣya sogar benutzt, um die von Farnell aufgestellten Theorien über die Ent-

wohl glaube ich, daß die von Patañjali gebrauchte Form *śaumbhikā* war, wie die beiden Śārada-Handschriften, die Nāgarī-Handschrift E nach Verbesserung und Kaiyaṭa lesen. Auch die Lesart der Nāgarī-Handschriften aD *śobhikā* wird auf *śaumbhikā* zurückgehen. Kielhorn führt ferner an: g *śaunaṭā śaumbhikā*; B *śaunaṭā śobhikā*. Dieses *śaunaṭā* vermag ich nicht zu erklären.

¹⁾ So die Śārada-Handschriften und ursprünglich A; a ursprünglich *Kāṃsavar-ṣṇyaś ca*; D *Kāṃsakārṣṇyaś ca*. G und A a nach Änderung *Kāṃsasya Vāsudevasya ca*; E *Kāṃsasya ca Vāsudevasya ca*; g B *Kāṃsasya ca Kṛṣṇasya ca*. Die Padamañjari sagt: *etāḥ Kāṃsakārṣṇyo* (oder *-karṣṇyo*) *rajjavaḥ . . . ayam ākrṣṭa iti*.

²⁾ Über die Lesarten s. unten S. 418.

³⁾ E liest *tatavuddhīr*, g B *tadvuddhīr*, die Ausgabe des Nāgojibhaṭṭa *buddhīr*. Daß das nur ein Fehler für *vṛddhīr* ist, zeigt Nāgojibhaṭṭas Erklärung des Wortes durch *aśvayāni*; vgl. auch Haradatta: *te 'py utpattiḥ prabhṛty ā vināśāt Kāṃsādin varṇayanti*.

⁴⁾ G *vyāmiśratā hi dṛśyate*; die Śārada-Handschriften *vyāmiśratā hi dṛśyante*; a *vyāmiśritā hi dṛśyante*. Nāgojibhaṭṭa *vyāmiśritāś ca* (oder *vyāmiśrāś ca*) (*dṛśyante*). Haradatta sagt *ata eva vyāśritāś ca bhavanti | nānūpakṣasamāśrayo vyāśrayaḥ*. Ich glaube, daß Kielhorn hier unnötig von der besten Handschrift G abgewichen ist.

stehung des griechischen Dramas teils zu stützen, teils weiter auszubauen¹⁾. Nach Keith treten die beiden wesentlichen Elemente des Dramas hier nebeneinander zutage: die Śaubbhikas stellen die Tötung des Kāṃsa und die Bindung des Bali durch Handlung auf der Bühne dar, die Granthikas drücken die Empfindungen jener Personen durch Worte aus. So zeigt die Stelle wahrscheinlich, wie der Dithyrambos ein selbständiges Begleitstück der Handlung des rituellen Dramas war, das sich allmählich zum wirklichen Drama dadurch entwickelte, daß Handlung und Rede vereinigt wurden, die hier noch gesondert als Ausdrucksmittel des Kampfes des Kāṃsa und Kṛṣṇa erscheinen. Das Ritual, aus dem sich die griechische Tragödie entwickelte, war aber ein von Leuten, die das dunkle Ziegenfell des Dionysos trugen, aufgeführtes Passionsspiel, bei dem jemand, wahrscheinlich die Verkörperung des Winters oder des Frühlingsgottes, getötet wurde. Je nach dem Ausgang entwickelte sich daraus die griechische Tragödie und die Komödie. Den Beweis für den Zusammenhang des Kampfes zwischen Sommer und Winter mit dem Dionysos-Mythus liefert die Sage von dem Kampf zwischen dem Böotier Xanthos und dem Neleiden Melanthos; hier bleibt durch eine List des Dionysos Melanaigis Melanthos, der 'Schwarze', Sieger über Xanthos, den 'Blonden'. Außerdem gibt es im nördlichen Thrazien noch heute ein Volksfest, bei dem ein Mann in Ziegenfelle gehüllt als König begrüßt wird, Samen über die Menge austreut und schließlich ins Wasser geworfen wird. In einer anderen Gegend von Thrazien verkleiden sich Männer in Ziegenfelle; einer von ihnen wird getötet und von seinem Weibe beklagt. Dionysos als Träger des Ziegenfelles ist aber ein Vegetationsdämon, der sich von Zeit zu Zeit in der Ziege inkarniert. Die Stellé des Mahābhāṣya tritt für die Richtigkeit dieser Theorie nach Keith insofern ein, als sie zeigt, daß das indische Drama ganz denselben Ursprung hatte. Kṛṣṇa-Vāsudeva ist ursprünglich gerade so gut ein Vegetationsdämon wie Dionysos. Die Tötung Kāṃsas durch Kṛṣṇa ist nichts weiter als die neuere Form des Kampfes zwischen Winter und Frühling oder Sommer, der uns in vedischer Zeit in der Mahāvrata-Zeremonie entgegentritt, wo ein Śūdra und ein Vaiśya um ein rundes weißes Fell, das Symbol der Sonne, kämpfen. Wie hier der weiße Vaiśya über den schwarzen Śūdra siegt, so siegt auch Kṛṣṇa über den Kāṃsa, d. h. 'red man slays black man'. Es wird ja gesagt, daß sich die Granthikas in zwei Parteien teilten; die einen, die Anhänger des Kāṃsa, färbten sich das Gesicht schwarz, die anderen, die Anhänger des Vāsudeva, malten sich rot. So endet das indische Spiel, anders als in Griechenland, mit dem Sieg des lichten Gottes, und daraus erklärt sich auch, warum nach den Regeln der indischen Dramatik ein Stück nicht mit dem Tod des Helden enden darf.

¹⁾ The Child Kṛṣṇa, JRAS. 1908, S. 169ff.; The Origin of the Indian Drama, ZDMG. 64, S. 534ff.; The Vedic Ākhyāna and the Indian Drama, JRAS. 1911, S. 979ff.; The Origin of Tragedy and the Ākhyāna, JRAS. 1912, S. 411ff.

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, die Ausführungen Keiths in ihren wesentlichen Punkten richtig wiederzugeben. Unklarheiten im Ausdruck und zum Teil sogar Widersprüche machen das nicht ganz leicht. So schreibt Keith z. B. ZDMG. 64, S. 535f.; JRAS. 1911, S. 1008, den Śaubbhikas offenbar Handlung allein zu¹⁾; JRAS. 1912, S. 423, Anm. 1 wird es aber wieder als möglich hingestellt, daß die Śaubbhikas Handlung und Worte gebrauchten²⁾, also schon das aufführten, was Keith ein wirkliches Drama nennt. Inwiefern dann die Angaben über die Śaubbhikas etwas für die Entstehung des Dramas beweisen können, bleibt mir unverständlich. Ich halte es im übrigen für überflüssig, auf die Theorien Keiths im einzelnen einzugehen, da sie, wie ich zu zeigen hoffe, wenigstens soweit es sich um das indische Drama handelt, auf einem völligen Mißverstehen der Mahābhāṣya-Stelle beruhen³⁾. Vielleicht würden Keith selbst einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Behauptungen gekommen sein, wenn er den Versuch gemacht hätte, die Stelle einmal im Zusammenhang zu übersetzen. Das wäre um so wünschenswerter gewesen, als er sich in seinen Aufsätzen auch an Leser wendet, die des Sanskrits nicht kundig sind. Zum mindesten hätte man aber doch verlangen können, daß er die Stelle, aus der er so weitgehende Folgerungen zieht, seinen Auseinandersetzungen in der Form zugrunde legen würde, wie sie die kritische Ausgabe von Kielhorn bietet. Daß Keith diese Ausgabe gar nicht aufgeschlagen hat, daß er überhaupt nur Webers Auszug aus der fehlerhaften Benares-Ausgabe und Webers Paraphrase benutzt hat, zeigt sich auf Schritt und Tritt⁴⁾. Das aber wird von allem anderen abgesehen für Keith eine reiche Quelle von Fehlern. So gibt die vollkommen sinnlose Lesart *buddhīr vyācakṣāṇāḥ* zu der Über-

¹⁾ 'Now the earliest certain notice which is preserved of the Indian drama . . . tells of the performance of two plays . . . in different ways, either by Śaubbhikas who actually performed the action of the play on the stage, or by Granthikas, who by words expressed the sentiments of the personages affected . . . This passage is of conclusive importance. It displays all the essential elements of drama side by side.' Mit 'all the essential elements' scheinen nur die beiden, Handlung und Rede, gemeint zu sein, denn das rituelle Drama 'gradually developed into real drama by the union of action and of speech, here shown separately employed as means of expressing the action of the contest of Kāṁsa and Kṛṣṇa' (ZDMG.). 'In the Mahābhāṣya, where we are told how the slaying of Kāṁsa by Kṛṣṇa could be represented either in actual action or by mere words' (JRAS.).

²⁾ 'It does not definitely appear whether the *saubbhikas* actually acted and spoke their parts.'

³⁾ Nur das sei hier bemerkt, daß die Erklärung der Regel über den glücklichen Ausgang des Dramas auf jeden Fall falsch ist. Sie kann nicht auf irgendwelche alte Tradition zurückgehen, da sie das vorklassische Drama noch gar nicht kennt. In Bhāṣas Ūrubhaṅga stirbt Duryodhana, der Held des Stückes, am Schluß auf der Bühne.

⁴⁾ Siehe insbesondere JRAS. 1912, S. 418, Anm. 7, wo sogar *ataś ca* wieder erscheint, das erst von Weber fälschlich für *ātaś ca*, wie auch die Benares-Ausgabe liest, eingesetzt ist.

setzung Anlaß 'reciters who represent the feelings¹⁾ of either side' (JRAS. 1912, S. 418), wodurch der Anschein einer Ähnlichkeit mit dem Dithyrambos erweckt wird, die in Wahrheit gar nicht besteht. Die Kielhornsche Ausgabe liest ferner am Schluß mit sämtlichen Handschriften *kecid rakta-mukhā bhavanti kecid kalamukhāḥ*; die Benares-Ausgabe hat *raktamukhāḥ* und *kalamukhāḥ* vertauscht. Nur dadurch wird es aber Keith möglich, die Leute mit schwarzem Gesicht auf die Anhänger des Kāṃsa, die mit rotem Gesicht auf die Anhänger des Kṛṣṇa zu beziehen. Aus dem richtigen Text könnte er höchstens folgern, daß die Anhänger des Kāṃsa rot, die Anhänger des Kṛṣṇa schwarz gewesen seien. Nun bin ich allerdings überzeugt, daß ein schwarzer Vegetationsdämon Kṛṣṇa Keith an und für sich keine Schwierigkeiten bereiten würde; in der reichen Schar der Vegetationsdämonen, mit denen uns die moderne Mythologie beglückt, bietet ja Dionysos Melanaigis eine schöne Parallele, aber zu den Tatsachen der Mahāvratā-Zeremonie scheint mir dieser schwarze Vegetationsdämon nicht ganz zu passen.

Versuchen wir nun einmal — was bisher niemand getan zu haben scheint — uns klar zu machen, was die Mahābhāṣya-Stelle wirklich besagt. Weber war der Ansicht, daß es sich bei den Vorführungen der Śāubhikas um eine Art roher Mysterien handle, in denen 'der den Kāṃsa resp. Bali repräsentierende Schauspieler wirklich leibhaftig (*pratyakṣam*) getötet resp. gebunden wurde'. Darin ist ihm wohl niemand gefolgt; in der Tat legt Weber hier in *pratyakṣa* einen Sinn, der ihm ganz gewiß nicht zukommt. Alle aber scheinen darüber einig zu sein, daß die Śāubhikas Schauspieler waren, die die Tötung des Kāṃsa und die Bindung des Bali darstellten. Gegen diese Auffassung muß schon das Bedenken erregen, daß Patañjali diese Leute mit einem Wort bezeichnet, das später jedenfalls für den gewöhnlichen Schauspieler nicht üblich ist. Der Ausdruck *pratyakṣam Kāṃsam ghātayanti*, *pratyakṣam Baliṃ bandhayanti* schließt aber die Deutung der Śāubhikas als Schauspieler geradezu aus. Ein Patañjali ist oft knapp in seiner Redeweise, aber immer haarscharf. Wenn er gesagt hat *Kāṃsam ghātayati* bedeute *Kāṃsavadham ācaṣṭe*, 'er erzählt die Tötung des Kāṃsa', so ist es einfach unmöglich, daß dieser Ausdruck, auf die Śāubhikas angewendet, plötzlich bedeuten könnte: 'sie stellen die Tötung des Kāṃsa als Schauspieler dar'. Der Satz über die Śāubhikas kann nur besagen: 'Was zunächst diese sogenannten Śāubhikas betrifft, so erzählen sie die Tötung eines vor Augen stehenden Kāṃsa und die Fesselung eines vor Augen stehenden Bali.' Stehen Kāṃsa und Bali, und ebenso natürlich ihr Feind Vāsudeva, vor Augen, so sind sie in der Gegenwart vorhanden, und daher ist das Präsens am Platz. Die Śāubhikas sind also Leute, die Geschichten wie die Tötung des Kāṃsa und die Fesselung des Bali zur Erläuterung gewisser vor den Augen der Zuschauer sich abspielender

¹⁾ Weber 'Empfindungen'. Natürlich kann *buddhi* das gar nicht bedeuten.

Handlungen vortragen. Diese allein auf Grund des Textes gewonnene Definition paßt genau auf die Schattenspieler, auf die wir vorher geführt wurden. Auch die Stoffe, die die Śaubhikas nach dem Mahābhāṣya behandelten, gehören durchaus demselben Kreise an wie die des Mahānāṭaka, der *chāyānāṭakas* und der Vorführungen der Aindrajālikas. Daß die Vorträge der Śaubhikas literarische Form hatten, macht ihre Zusammenstellung mit den Granthikas, die sicherlich Rezitatoren epischer Gedichte waren, wahrscheinlich. Der ganze Zusammenhang weist darauf hin, daß in dieser Hinsicht zwischen Śaubhikas und Granthikas kein Unterschied bestand. Auch hier bietet wiederum die Geschichte des Schattenspiels in China eine Parallele. Die oben S. 403f. zitierte Stelle aus dem T'an-sou fährt nach dem Bericht über die Erfindung des Schattenspiels unter Wu-ti fort: 'Allein in der auf Wu-ti folgenden Zeit hat man nichts darüber gehört. Erst zur Zeit des Kaisers Jön-tsung von der Dynastie Sung (1023—1065) fanden sich unter den Marktleuten Erzähler (Rhapsoden) der Geschichte der drei Staaten, die ihren historischen Schilderungen im Stil jener Zeit geschmückte Schattenfiguren hinzufügten. Das ist der Anfang der bis auf unsere Tage erhaltenen Bilder der Kämpfer der drei Staaten Schu, Wei und Wu.'

Den endgültigen Beweis, daß die Śaubhikas Schattenspiele zeigten, vermag freilich auch das Mahābhāṣya nicht zu erbringen, da es über die Technik der Darstellung nichts aussagt. Die Erklärungen der Kommentatoren, die allerdings um mehr denn ein Jahrtausend jünger sind als Patañjali, führen sogar auf etwas anderes. Kaiyaṭa sagt: *śaubhikā iti | Kamsādyanukāriṇām naṭānām vyākhyānopādhyāyāḥ | Kamsānukāri naṭaḥ sāmājikāḥ Kamsabuddhyā grhītaḥ Kamso Bhāṣye vivakṣitaḥ*. Dieselbe Erklärung steht in der Padamañjarī. Lévi, Théâtre indien, S. 315, übersetzt Kaiyaṭas Erklärung: 'On appelle çaubhikas les maîtres qui apprennent la façon de réciter aux acteurs qui représentent Kamsa, etc.' Allein das kann nicht richtig sein. Es ist im Mahābhāṣya doch auf jeden Fall von irgendwelchen Vorträgen und Vorführungen die Rede, aber nicht von Unterrichtsstunden für Theaterschüler. *Vyākhyāna* kann auch gar nicht 'unterrichten' bedeuten; es ist nie etwas anderes als 'erklären'. Die Śaubhikas sind nach den Kommentatoren also Leute, die die Schauspieler, die den Kamsa usw. darstellen, 'erklären'. Das ist derselbe Ausdruck, den der Siamese von dem Sprecher beim Schattenspiel gebraucht¹⁾. Soweit bestätigen also die Kommentatoren durchaus das Ergebnis, zu dem wir durch die Prüfung des Textes selbst gelangt sind. Allein, sie nennen die

¹⁾ Bastian, Reisen in Siam, S. 504: 'Auch gibt es fünf Musikanten und zwei Personen, die die Bilder erklären.' Wenn Mohanadāsa zu Mahān. I, 5 bemerkt: *idānīm kathāyojanāya vyākhyākrd ātmanah ślokacatuṣṭayam avatārayati*, so geht *vyākhyākr* allerdings nicht auf den Sprecher, sondern den Redaktor des Werkes. Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, hat die Worte mißverstanden.

Spieler *naṭas*. Es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, daß damit auch die Figuren des Schattenspiels bezeichnet sein könnten, aber eher läßt doch der Ausdruck auf menschliche Spieler schließen, die aber natürlich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dann nur stumme Spieler sein könnten. Solche Spiele besitzen die Javaner in ihrem Wayang topeng und Wayang wong; bei dem ersteren treten Menschen in Masken, bei dem letzteren Menschen ohne Masken an Stelle der sonst üblichen Lederfiguren des Schattenspiels auf. (Juynboll, Intern. Archiv für Ethnogr. XIII, S. 5.) Ebenso sind in den siamesischen Maskenspielen, deren Stoff stets dem Rāmāyaṇa entnommen ist, die Schauspieler stumm (Bastian, Reisen in Siam, S. 503). In Indien ist die von Sourindro Mohun Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S. 21 beschriebene *mūrti* etwas Ähnliches. Dabei werden berühmte Persönlichkeiten vorgestellt und von einem *sūtra-dhāra* 'erklärt'. Die Spieler sind vollkommen stumm und gebrauchen auch keine Gesten. Es sind also lebende Bilder mit Erklärung. Die Darsteller solcher *jhāmkīs*, wie die moderne Bezeichnung lautet, kommen nach Tagore besonders von Bombay und Mathurā. Noch näher steht den javanischen und siamesischen Spielen, was einzelne der Patuās des westlichen Bengalen bieten. Sie stellen nach Tagore, S. 14, eine Reihe von historischen oder mythologischen Persönlichkeiten und Ereignissen pantomimisch dar mit einer fortlaufenden Erklärung in Versen und mit oder ohne Musikbegleitung¹⁾. Es ist gewiß möglich, daß die Kommentatoren an derartige Vorstellungen gedacht haben, fraglich bleibt es aber, ob sie damit auch für Patañjalis Zeit das Richtige treffen. Die weiteren Ausführungen im Mahābhāṣya scheinen mir wiederum dafür zu sprechen, daß die Śaumbhikas leblose Figuren bei ihren Vorführungen benutzten.

Die zweite Frage in der Diskussion lautet: *citreṣu katham*. Weber denkt dabei offenbar an Maler, die die Tötung des Kāṃsa usw. bildlich darstellen. Ich habe demgegenüber schon oben darauf hingewiesen, daß *Kāṃsam ghātayati* nichts anderes heißen kann als 'er erzählt die Tötung des Kāṃsa'. Die Worte *citreṣu katham* können danach nur bedeuten: 'Inwiefern (ist das Präsens in *Kāṃsam ghātayati* richtig, wenn die Geschichte der Tötung des Kāṃsa) vor Bildern (erzählt wird)?' Die Antwort lautet: 'Auch in den Bildern sieht man das Ausholen zum Schlage und das Niedersausen der Hiebe und das Schleifen des Kāṃsa'²⁾, mit anderen

¹⁾ Man könnte auch daran denken, daß Kaiyaṭa Schattenspiele im Auge hatte, bei denen die Schatten durch wirkliche Menschen hervorgerufen wurden. So beliebt aber diese Art des Schattenspiels bei uns bis auf den heutigen Tag auch ist, so scheint sie doch im Orient unbekannt zu sein. Jacob, Geschichte des Schattenspiels, S. 140ff., weist nach, daß sie wahrscheinlich aus Spanien stammt, 1767 nach Paris kam und von da 1781 durch den Prinzen Georg von Meiningen in Weimar eingeführt wurde.

²⁾ Eine wörtliche Übersetzung von *udgūrṇā nipatitāś ca prahārāḥ* ist im Deutschen nicht möglich. Ob *Kāṃsakarṣaṇyaś ca* die richtige Lesart ist, ist mir zweifelhaft, ebenso die Übersetzung (vgl. oben S. 408, Anm. 1).

Worten, auch da sind Kamsa und Vāsudeva gegenwärtig. Auch Haradatta in der Padamañjarī bezieht die Stelle natürlich auf Leute, die ein Bild 'erklären'. Diese Erklärung besteht nach ihm in solchen Worten wie 'hier ist der Palast von Mathurā, hier ist Kamsa, hier ist der verehrungswürdige Vāsudeva eingetreten' usw.: *ye 'pi citraṃ vyācakṣate 'yaṃ Mathurāprāsādo*¹⁾ *'yaṃ Kaṃso 'yaṃ bhagavān Vāsudevaḥ praviṣṭa etāḥ Kaṃsakarṣiṇyo rajjava eta udgūrṇā nipātītās ca prahārā ayaṃ hataḥ Kaṃso 'yaṃ ākrṣṭa iti te 'pi citragataṃ Kaṃsaṃ tādṛśenaiva Vāsudevena ghātayanti | citre 'pi hi tadbuddhir eva paśyatām*, und merkwürdigerweise fügt er hinzu *etena citralekhakā vyākhyātāḥ*, 'damit sind die Maler erklärt worden'. Danach sagt auch Nāgojībhaṭṭa²⁾ *evaṃ ca citralekhakā api citrasthaṃ Kaṃsaṃ tādṛśenaiva Kṛṣṇena ghātayantīty arthaḥ*. Wenn Haradatta und Nāgojībhaṭṭa, wie es den Anschein hat, den Ausdruck *Kaṃsaṃ ghātayati* hier von einem Maler verstehen wollen, der gelegentlich einmal ein Bild, in dem er die Tötung des Kamsa dargestellt hat, erklärt, so befinden sie sich meines Erachtens im Irrtum. Mir scheint es völlig klar, daß hier Leute gemeint sein müssen, die den Vortrag von Geschichten, wie die Tötung des Kamsa, als Profession betrieben wie die Śaubbhikas und Granthikas, mit dem Unterschied, daß sie dazu Bilder zeigten. Man könnte dabei zunächst an die Maṅkhas denken, die Kalpasūtra 100 in einer Liste von allerlei fahrendem Volk erwähnt werden und nach dem Kommentar Bettler waren, die mit Bildern in der Hand herumzogen und auch Gaurīputrakas hießen (*maṅkhās citraphalakahastā bhikṣākā Gaurīputrakā iti prasiddhāḥ*). Bhagavatī 15, 1 wird berichtet, daß der Vater des Gosāla Maṅkhaliputta ein Maṅkha gewesen sei, und daß Gosāla selbst zunächst das Gewerbe eines Maṅkha ausgeübt habe; der Kommentar erklärt auch hier *maṅkha* als *citraphalakavyagrakarabhikṣuviśeṣa*³⁾. In der Verkleidung eines solchen Maṅkha tritt offenbar auch der Spion im ersten Akt des Mudrārākṣasa auf⁴⁾. Er benutzt, um sich Zutritt in die Häuser zu verschaffen, ein *yama-paṭa*, das er unter Absingung von Liedern zeigt (11, 3: *jāva edaṃ gehaṃ pavisia jamavaḍaṃ daṃsaṃto gīdāṃ gāmi*; 17, 6: *tado paragharappavese parassa asaṅkaṇiṇa imiṇā jamavaḍeṇa hiṇḍamāṇo ajja maṇiāraṣeṭṭhicanda-nadāsasa gehaṃ pavitṭho mhi tahiṃ ca jamavaḍaṃ pasāria paṭitto mhi gāi-*

1) Der Text in der Ausgabe der Bibl. Ind. *Mathurāprasādo*.

2) Kaiyaṭa bemerkt nichts zu der Stelle.

3) Hoernle, *Uvāsagadasāo* II, S. 108; App. S.1. Ob die Tradition richtig ist oder nicht, kommt hier natürlich nicht in Betracht. Der Versuch, *maṅkha* zur Erklärung von *Maṅkhaliputta* zu benutzen, ist jedenfalls abzulehnen, da *Maṅkhaliputta* unzweifelhaft sanskr. *Maṅkariputta*, 'Angehöriger des Ordens der Stabträger', ist. Wie aber Charpentier, *JRAS.* 1913, S. 671, behaupten kann, daß *maṅkha* garkein wirkliches Wort, sondern eine Erfindung sei, ist mir unverständlich. *Maṅkha* wird auch im Kommentar zu Hemacandra, Abh. 795, erwähnt.

4) Den Hinweis auf diese und die nachher angeführte Stelle aus dem *Bālarā-mūyaṇa* verdanke ich Konow.

die Leng Nang wählt der Spieler von Fellen (Nang) eine Ochsenhaut, möglichst breit und groß, um sie einem Maler (Xang Khien) zu übergeben, der darauf die Episoden des Ramayana zeichnet mit den Figuren des Herrn Ram, des Herrn Laksaman, der Frau Sida, der Soldaten in des Herrn Ram Affenheer, dann die Figur des Ungeheuers, Thossakan genannt, die der Dame Monthok, Frau jenes Thossakan, und ferner die Räuber, die Frau Sida von der Seite des Herrn Ram entführen. Nachdem alles dieses hübsch aufgezeichnet ist, wird es ausgepickelt, so daß das Fell nach den Umrissen der aufgezeichneten Linien durchlöchert ist. Wenn du dieses Fell bei Tageslicht betrachten solltest, so würdest du nichts klar und deutlich darauf sehen, aber bei Nacht läßt der Schein des Feuers das Ganze hervortreten . . . Wenn der Eigentümer irgendwo hinberufen wird, so nimmt er ein weißes Tuch mit sich, 8 Sok (8 Ellen) breit und 4 Va (16 Ellen) lang, das er schräg geneigt aufhängt und es das Cho-Nang (Schatten des Felles) nennt. Dann wird ein Feuer angezündet und die Flamme tüchtig genährt, um durch ihren Schein das Ganze aufzuhellen und die Transparentenbilder zu illuminieren. Man postiert darauf die nötigen Leute, um das Fell hin und her zu bewegen, zum wenigsten 9 oder 10, aber auch 20 und mehr . . . Wenn das Fell hervorgebracht wird, so fassen es die Gehülfen an dem hölzernen Gestell und bewegen es vor dem Cho-Nang hin und her, so daß das durchscheinende Feuer die Bilder darauf abwirft. Für diese transparenten Felle werden nur Szenen aus dem Epos Ramakhien verwendet, andere Subjekte aber nicht' (Bastian, Reisen in Siam, S. 504).

Im Mahābhāṣya wird dann weiter die Frage gestellt: 'Inwiefern (ist das Präsens in *Kaṃsaṃ ghātayati* richtig), wenn es sich um Granthikas handelt, bei denen doch nur *śabdagaḍu* beobachtet wird?' Das Wort *granthika* bedeutet nach den Lexikographen *daivajña*, also Astrolog oder Wahrsager (Triṅ. 571; Hem. An. 3, 32; Medinik. m 80). Das kann es hier natürlich nicht bedeuten. Es muß hier eine Art von Rezitator bezeichnen. Kaiyaṭa und Nāgojibhaṭṭa geben es denn auch durch *kathaka*, Haradatta durch *kāthika* wieder. In diesem Sinne erscheint das Wort noch zweimal im Mahābhāṣya zu Pāṇ. 1, 4, 29, wo *granthikasya śṛṇoti* neben *naṭasya śṛṇoti*, *granthikasya śroṣyāmaḥ* neben *naṭasya śroṣyāmaḥ* als Beispiele angeführt werden. Vielleicht hat *granthika* dieselbe Bedeutung auch in Mbh. 14, 70, 7:

tatra mallā naṭāś caiva granthikāḥ saukhyaśāyikāḥ |
sūtamāgadhasaṃghāś-cāpy astuvams taṃ Janārdanam ||

wenn auch Nīlakaṇṭha bemerkt: *granthikāḥ daivajñāḥ | granthikas tu karīre syād daivajñe gugguludrume iti Viśvalocanaḥ*¹⁾. Ich glaube nicht,

¹⁾ Im Pali finden sich die *ganthikas* im Vidhurapaṇḍitajātaka (545), G. 59:

mālākāre ca rajake ganthike atha dussike |
suvanṇakāre maṇikāre maṇimhi passa nimmitaṃ ||

In die Gesellschaft der Kranzwinder, Färber, *dussakas* (Weber ? oder Kleiderhändler ?),

laß der Granthika etwa davon seinen Namen hatte, daß er Strophen durch eine improvisierte Prosaerzählung 'verknüpfte'. Noch viel weniger berechtigt uns das, was wir über die Granthikas erfahren, dazu, sie als 'Zykliker' zu deuten, d. h. als Rhapsoden, die verschiedene Einzelsagen zu Zyklen verbanden, wie das Dahlmann, Genesis des Mahābhārata, S. 163ff., behauptet. Ich bin vielmehr überzeugt, daß *granthika* eine Ableitung von *grantha* ist und mit Bildungen, wie *gandhika*, *prāvārika*, *pūpika*, *śaṅkhika* (Mahāv. 3. 113) usw. auf einer Stufe steht, also eigentlich den bedeutet, 'der ein Buch benutzt'. In dem gleichen Sinne erscheint *granthin* bei Manu 12. 103:

ajñebhyo granthinah śreṣṭhā granthibhyo dhāriṇo varāḥ |
dhāribhyo jñāninah śreṣṭhā jñānibhyo vyavasāyinaḥ¹⁾ ||

Ebenso haben die Kommentatoren das Wort verstanden. Haradatta sagt *er 'pi grantham vācayantaḥ Kāṁsavadham ācakṣate kāthikā nāma*; Nāgojibhaṭṭa bemerkt zur Erklärung von *śabda-granthagaḍḍamātram*, wie er anstatt *śabda-gaḍḍamātram* gelesen hat, *śabda* sei das aus dem Mund des Vortragenden kommende Wort, *grantha* das in seiner Hand befindliche Manuskript, *gaḍḍa* die ihn umringende Menschenmenge (*śabdaḥ kathakamukhoccāryamāṇaḥ | granthas taddhastapustakarūpaḥ | gaḍḍo manuṣyasamghātaḥ*). Die Granthikas, die nach dem Mahābhāṣya die Geschichten von der Tötung des Kāṁsa und der Bindung des Bali vorlasen, sind offenbar die Vorgänger der Leute, die später das Mahābhārata, das Rāmāyaṇa und Purāṇas vorzulesen pflegten. Solche Vorlesungen sind uns bekanntlich für das 7. Jahrhundert durch Bāṇa²⁾ und eine Inschrift aus Kamboja³⁾ bezeugt; sie werden aber auch in dem Schlußkapitel des Mahābhārata selbst erwähnt. Der *vācaka*, der hier geschildert wird, ist, wie eigentlich schon

Goldarbeiter und Juweliere passen weder die Astrologen noch irgendwelche Rezipienten hinein. *Ganthika* scheint hier eine Art Handwerker zu bezeichnen. Weitere Vermutungen zu äußern, scheint mir vorläufig zwecklos.*

¹⁾ Bühlers Übersetzung, die auf den Kommentaren beruht, lautet: '(Even forgetful) students of the (sacred) books are more distinguished than the ignorant, those who remember them surpass the (forgetful) students, those who possess a knowledge (of the meaning) are more distinguished than those who (only) remember (the words), men who follow (the teaching of the texts) surpass those who (merely) know (their meaning).' Ich kann die Wiedergabe von *granthin* und *dhārin* nur bedingt für richtig halten. Meines Erachtens sind die *ajñāḥ* diejenigen, die gar nichts von den vedischen Texten wissen, die *granthinaḥ* diejenigen, die ein Buch haben, also geschriebene Texte benutzen und insofern 'vergeßlich' genannt werden können, die *dhāriṇaḥ* diejenigen, die die Texte auswendig können, ohne ihren Sinn zu verstehen, die *jñāninaḥ* diejenigen, die auch die Bedeutung der Texte kennen, und die *vyavasāyinaḥ* diejenigen, die sie befolgen.

²⁾ Kūdambarī (Bombay 1890) S. 128: *bhagavantam Mahākālam arcitum ito gatayā tatra Mahābhārata vācyamāṇe śrutam*.

³⁾ Barth, Inscr. sanser. du Cambodge, S. 30:

Rāmāyaṇapurāṇābhyām aśeṣam Bhāratam dadāt
akṛtānvaham acchedyām sa ca tadvācānāsthitaḥ.

der Name zeigt, ein Vorleser; man vergleiche insbesondere V. 22 und 53:

triṣaṣṭivarnasamyuktam aṣṭasthānasamīritam |
vācayed vācakaḥ svasthaḥ svāsīnaḥ susamāhitaḥ ||
ataḥ param pravakṣyāmi yāni deyāni Bhārata |
vācyamāne tu viprebhyaḥ rājan parvaṇi parvaṇi¹⁾ ||

Im übrigen kann freilich Nāgojibhaṭṭas Lesung und Erklärung im einzelnen keineswegs als sicher gelten. Die meisten Handschriften, darunter die besten, lesen *śabdagaḍumātram*, die Śārada-Handschrift k hat *gaḍuka* für *gaḍu*. Die Lesungen *śabdagranthanagaḍumātram* und *śabdagranthanamātram* werden nur von schlechteren Handschriften geboten, die erste von g, die zweite von B. Mit Nāgojibhaṭṭas Lesung stimmt keine Handschrift des Textes überein. Von den Bedeutungen, die das PW. für *gaḍu* anführt, kommt hier kaum eine in Betracht. Wir sind also aufs Raten angewiesen. Ich möchte es für das wahrscheinlichste halten, daß *gaḍu* ein Synonym von *grantha* ist, das daher auch zum Teil in den Text eingedrungen ist, und daß *śabdagaḍu* 'Wortverbindung' bedeutet. Dem Sinne nach würde das jedenfalls passen, denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß von den Granthikas hier im Gegensatz zu den Śāubhikas behauptet wird, daß sie unter Verzicht auf alle für das Auge berechneten Mittel die Tötung des Kamsa usw. nur mit Hilfe von Worten schildern. Damit steht es aber doch in flagrantem Widerspruch, wenn, wie allgemein angenommen wird, nachher gesagt wird, daß sie sich in zwei Parteien teilten, von denen sich die eine das Gesicht rot, die andere schwarz färbte. Dann würden sie ja doch wieder nicht nur mit Worten, sondern auch mit augenfälligen Mitteln arbeiten. Wie soll man sich diese im wesentlichen doch offenbar epischen Rezitationen überhaupt von zwei Parteien ausgeführt vorstellen? Und wenn man auch vielleicht annehmen wollte, daß sich die Anhänger des Kṛṣṇa-Vāsudeva ihm zu Ehren schwarz färbten — Kṛṣṇa ist ja der 'Schwarze' —, warum sollten sich die Anhänger des Kamsa rot färben? Ich wüßte nicht, daß irgendwo gesagt wäre, daß Kamsa rot gewesen sei. Inwiefern kann weiter jene Teilung in zwei Parteien und die Färbung der Gesichter etwas für die Richtigkeit des Präsens in *Kamsam ghātayati* beweisen? Denn darum führt Patañjali schließlich doch alles das an; ihm liegt doch gar nicht daran, eine Beschreibung der Tätigkeit der Granthikas um ihrer selbst willen zu geben. Nach Weber 'stellen' die Granthikas dadurch 'wirklich seiende Empfindungen dar'. Abgesehen davon, daß diese Übersetzung auf einer völligen Verkennung des Textes beruht, dürfte es schwer zu sagen sein, wie eine 'wirklich seiende Empfindung' durch Rot- oder Schwarzfärben des Gesichtes zum Ausdruck gebracht werden könnte.

Schwierigkeiten machen endlich auch die Worte *varṇānyatvam puṣyanti*. Meinem Sprachgefühl nach kann das gar nicht bedeuten 'sie bemalen sich

¹⁾ Vgl. auch die Erwähnung der *pustakas* in V. 73 und 77. Die Verse kehren sämtlich auch im Hariv. 16161 ff. wieder.

mit verschiedenen Farben¹⁾; das könnte höchstens etwa durch *bhinnavarṇatvam puṣṭanti* ausgedrückt sein. *Varṇānya* kann nur das 'Anderssein, die Veränderung der Farbe' (*varṇasyānya*) sein; mit der Farbe aber kann, da nachher von *mukha* die Rede ist, nur die Gesichtsfarbe gemeint sein. Genau in dieser Bedeutung erscheint das Wort aber auch sonst in der Literatur. Sāhityad. 166 wird *vairarṇya* unter den *sāttvika vikāras* aufgezählt und in 167 wird es definiert:

viśādamadarośūdyair varṇānya *vairarṇatā*

vairarṇatā (= *vairarṇya*) ist die Veränderung der (Gesichts)farbe aus Niedergeschlagenheit, Rausch, Zorn usw.¹⁾. Und diese Bedeutung stimmt auch in unserer Stelle durchaus zu dem Folgenden. Der Inder unterscheidet zwei Arten von Verfärbungen bei Affekten, eine nach Rot, die andere nach Schwarz. Pāṇini lehrt in 5. 4. 31—33, daß an *lohita* und *kāla* '*varṇe cānitye*', 'wenn die Farbe nicht dauernd ist', das Suffix *-ka* trete. Die Kāśikā gibt als Beispiele *lohitakaḥ kopena*, *lohitakaḥ pīḍanena*, *lohitikā kopena*, *lohinikā kopena*; *kālakam mukham railakṣyaṇa*, 'das Gesicht ist schwarz vor Scham'. Manu 8. 25 wird unter den äußeren Anzeichen, aus denen der König die Gedanken der vor Gericht auftretenden Parteien erschließen soll, auch *varṇa* genannt, wofür im folgenden Vers *raktrarikāra* eintritt; Kullūka erklärt *varṇaḥ srābhārikavarṇād anyādṛṣo mukhakālimādih*. Hemacandra, Abh. 307, nennt *vairarṇyam kālikā* unter den acht *sāttvikas*. Für *kāla* und *lohita* treten auch Synonyma ein, so *śyāma*, gelegentlich auch *śyāva* für *kāla*, *rakta*, in Versen auch *aruṇa*, für *lohita*. Bhāratīyanāṭyaś. 8, 145ff. werden vier Gesichtsfarben unterschieden: *srābhāvika* 'die natürliche', *prasanna* 'heiter, klar', *rakta* 'rot', und *śyāma* 'schwarz'. Die drei letzten werden auf die verschiedenen Rasas verteilt; der *prasanna mukharāga* kommt dem *adbhuta*, *hāsyā* und *śṛṅgāra* zu, der *rakta* dem *vīra*, *raudra*, *mada* und *karuṇa*, der *śyāma* dem *bhayaṇaka* und *bībhatsa*. Die Stelle scheint mir, nebenbei bemerkt, deutlich zu zeigen, worauf schon Pāṇinis Angaben führen, daß man ursprünglich nur zwei Arten der Verfärbung unterschied, denn das hier hinzugefügte *prasanna* ist keine eigentliche Farbenbezeichnung. Bhāratīyanāṭyaś. 7, 30 wird gelehrt, daß der vor einer Gefahr besorgte Mann ein schwarzes Gesicht habe: *śyāmāsyāḥ śaṅkitaḥ puruṣaḥ*. Im Kauṭīliya 18 (S. 43) wird unter anderen Merkmalen, an denen man einen Giftmischer erkennen kann, wie stockende Rede, Schweiß, starkes Zittern, auch *kuṣkaśyāvavaktratā* angeführt. Sāhityad. 233 heißt es, daß der Zornige rote Augen und rotes Gesicht zeige, im Unterschied von dem Kampfhelden: *raktāsyānetratā cātra bhedinī yuddhavīrataḥ*. Ebenda 590 wird Zorn und Leidenschaft als rot bezeichnet: *raktau ca krodharāga*. Mahānāṭaka D 13, 1 wird Rāvaṇa genannt *Laṅkeśvaraḥ sutavadhārūṇa-raktracakraḥ*, ebenda 13, 38 Rāma *krodhārūṇaḥ*, Hāla 1, 1 das Gesicht der

¹⁾ Vgl. Bhāratīyanāṭyaś. 7, 88: *śitakrodhabhayaśramarogaklamatāpajam ca vairarṇyam*.

eifersüchtigen Gaurī *rosārūṇa*. Erwähnt sei auch, daß dem *raudra* *Rasa rakta*, dem *bhayānaka kṛṣṇa* als Farbe zugeteilt wird (Sāh. 232, 235). Es dürfte nicht schwer sein, die Belege noch zu vermehren. Schon auf Grund des Angeführten aber läßt sich behaupten, daß das Rotwerden im allgemeinen als Zeichen zorniger Erregung angesehen wurde, das Schwarzwerden als Zeichen der Furcht. In diesem Sinne muß auch *raktamukhāḥ* und *kālamukhāḥ* in unserer Stelle genommen werden¹⁾ und selbstverständlich kann der Satz dann nur auf die Zuhörer gehen. Die Zuhörer verraten durch den Wechsel der Gesichtsfarbe, daß sie Zorn und Furcht empfinden, wie das auch von dem idealen Zuhörer beim Schauspiel verlangt wird²⁾:

yas tuṣṭe tuṣṭim āyāti śoke śokam upaiti ca |

kruddhaḥ kruddhe bhaye bhītaḥ sa nāṭye prekṣakah smṛtaḥ ||

Auf die Zuhörer muß dann aber auch der vorhergehende Satz bezogen werden; sie sind es, die teils für Kāṃsa, teils für Vāsudeva Partei ergreifen. In dieser Parteinahme und in den Äußerungen der Affekte sieht aber Patañjali ein Zeichen, daß Kāṃsa und Vāsudeva, von denen die Granthikas erzählen, in der Vorstellung der Zuhörer augenblicklich in der Gegenwart vorhanden sind. Denn das ist die Bedeutung von *ātaś ca sataḥ*. *Ātaś ca sataḥ* ist nicht etwa ein Fehler für *ataś ca sataḥ* und bedeutet nicht etwa, wie Weber meint, 'daher', sondern ist, wie alle mit *ātaś ca* beginnenden Sätze³⁾, ein verkürzter Satz: 'und darum sage ich *sataḥ*'. Daß Kāṃsa und Vāsudeva beim Vortrag der Granthikas ebenso wie bei dem der Śaubbhikas gegenwärtig sind, wenn auch in diesem Fall nur in der Vorstellung der Zuhörer, wird aber deshalb betont, weil sich daraus wieder wie in den vorher besprochenen Fällen die Richtigkeit des Präsens in *Kāṃsam ghātayati* ergibt⁴⁾. Die Stelle des Mahābhāṣya, soweit sie die Granthikas betrifft, ist also zu übersetzen: 'Inwiefern (ist der Gebrauch des Präsens in *Kāṃsam ghātayati* usw. richtig), wenn es sich um Granthikas

¹⁾ Nach Pāṇini müßten wir allerdings *kālakamukhāḥ* erwarten, aber diese Abweichung spricht natürlich nicht gegen meine Erklärung, denn auch wenn von der Bemalung der Gesichter die Rede wäre, müßte es nach Pāṇ. 5, 4, 32 'rakte' *kālakamukhāḥ* heißen. Hier ist offenbar eine Änderung im Sprachgebrauch eingetreten, die, wenn man den Zeitraum bedenkt, der zwischen Pāṇini und Patañjali liegt, nicht verwunderlich ist.

²⁾ Bharata in *Mālatīm*. Komm. 9; siehe Lévi a. a. O., App. S. 63. Vgl. auch M. Müller, *India what can it teach us?* S. 81.

³⁾ Vgl. I, 12, 27 *sūtrata eva hi śabdān pratipadyante | ātaś ca sūtrata eva yo hy utsūtram kathayen nādogrhyeta*; 81, 4; 95, 16; 96, 26; 176, 6; 217, 19; 251, 17; 256, 22 usw.

⁴⁾ Die Kommentatoren haben das alles offenbar für so selbstverständlich gehalten, daß sie es für überflüssig hielten, die Stelle ausführlich zu erklären. Nāgajibhaṭṭa macht aber wenigstens zwei Bemerkungen, die erkennen lassen, daß er die Sache ebenso auffaßte. Zu *ātaś ca sato vyūmiśritāś ceti* (sic) bemerkt er: *co hetau yat viruddhapakṣāśritā dṛśyante ity arthaḥ | na hy atītatrabuddhau tat sambhavaratī bhāvaḥ | tatkālamṛte svapakṣa iva varṇānyatram puṣyanti puṣṭam kurvantī dadhatīty arthaḥ*.

(Vorleser) handelt, bei denen (doch) nur die Verbindung von Worten beobachtet wird? Auch diese lassen, indem sie die Schicksale¹⁾ jener (Kāṃsa, Bali, Vāsudeva) von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende auseinandersetzen, sie als gegenwärtig in der Vorstellung (der Hörer) existierend erscheinen. Und darum (sage ich): ‚gegenwärtig existierend‘, weil sich auch Parteien zeigen²⁾. Die einen nehmen für Kāṃsa Partei, die anderen für Vāsudeva. Sie zeigen ja auch Wechsel der Gesichtsfarbe; die einen werden rot im Gesicht, die anderen schwarz³⁾.‘ Damit fallen all die luftigen Theorien

¹⁾ Siehe oben S. 408, Anm. 3.

²⁾ Oder ‚Parteiung zeigt‘; siehe oben S. 408, Anm. 4. Zu der Bedeutung von *vyāmiśra* vergleiche auch Rām. 2, 1, 27, wo Rāma genannt wird *śraiṣṭhyaṃ cāstrasamūheṣu prāpto vyāmiśrakeṣu ca*, wörtlich: ‚der die erste Stelle erlangt hatte bei der Anhäufung von Waffen und bei Parteiungen‘. Meines Erachtens kann das nur heißen, daß Rāma im Kampf mit Waffen und Worten den Sieg davonzutragen pflegte. Der Kommentator Rāma erklärt *vyāmiśrakeṣu* allerdings als *prākṛtādibhāṣāmiśritanāṭakādiṣu* und Hillebrandt a. a. O. S. 10, hat das zum Beweis der Existenz des Dramas zur Zeit Vālmikis herangezogen. Daß in unmittelbarer Verbindung mit *astrasamūha* nicht von irgendwelchen literarischen Produkten die Rede sein kann, scheint mir aber völlig klar. Es ist auch ganz begreiflich, daß der Kommentator keine Ahnung von der richtigen Bedeutung des Wortes hatte, da sie bisher außerhalb des Mahābhāṣya nicht belegt zu sein scheint.

³⁾ Auf dieser Auseinandersetzung des Mahābhāṣya beruht Bhartṛhari's Strophe Vākyapadiya 3, 7, 5:

śabdopahitarūpāṃś ca buddher viṣayatāṃ gatān |
pratyakṣam iva Kāṃsādīn sādhanatvena manyate ||

Die Strophe wird auch von Kaiyaṭa und Haradatta und von Viśvanātha im Kommentar zu Sāhityadarpaṇa 61 zitiert, an der letzten Stelle mit den Varianten *rūpāṃś tān* und *pratyakṣān iva*. Helārāja's Kommentar zu der Strophe ergibt, soweit es sich um die Granthikas handelt, für unsere Frage nichts Neues. Ich will nur erwähnen, daß auch hier *granthika* durch *kathaka* erklärt wird: *tatra granthikāḥ kathakāyata itī vṛttirūpeṇaiva Kāṃsavadhādy ācakṣate; tathā ca kathakāḥ śrotari Kāṃsādyākārapratyayajananād buddhivāsudevena buddhikāṃsaṃ ghātayati*. In den einleitenden Bemerkungen behandelt Helārāja kurz auch die Frage, inwiefern der Ausdruck *Kāṃsaṃ ghātayati*, *Baliṃ bandhayati* für andere als die Granthikas richtig sei, aber, dem veränderten Zweck entsprechend, in anderer Weise als Patañjali. Leider ist der Text hier zum Teil verderbt; er lautet in der Ausgabe der Benares Sanskrit Series: *Citrāguriyādau hi prakṛtirūpasya prayojyaprayojakabhāvādhyavasāyāt Kāṃsaṃ ghātayati Baliṃ bandhayatīti siddham | evaṃ kṛtānukaraṇenādye 'pi (mahānayanāṃ)? Kāṃsavāsudevānukāreṇa sādṛṣṭāt tadrūpatopapattiḥ*. Citragu ist nach Bhāgavatapur. 10, 61, 13 ein Sohn des Kṛṣṇa. Helārāja sagt also, daß für ihn und andere Verwandte oder Freunde des Kṛṣṇa der Ausdruck *Kāṃsaṃ ghātayati* richtig sei, weil man das Vorhandensein des zu Veranlassenden und des Veranlassers, das nach Pāṇ. 3, 1, 26 erforderlich ist, für die ursprünglichen, wirklichen Erscheinungen des Vāsudeva usw. deutlich erkenne. Im folgenden ist für *kṛtānukaraṇenādye* sicherlich *kṛtānukaraṇe nātye* zu lesen; das verderbte *mahānayanāṃ* vermag ich nicht herzustellen. Helārāja scheint aber zu sagen, daß auch im Schauspiel, das eine Nachahmung wirklicher Geschehnisse sei, die Erscheinungen des Kāṃsa und Vāsudeva vorhanden seien, da sie den durch die Schauspieler dargestellten Kāṃsa und Vāsudeva ähnlich seien. Diese Erscheinungen, argumentiert Helārāja dann weiter im Anschluß an seinen Text,

die man auf Grund dieser Stelle aufgestellt hat, in sich zusammen. Vielleicht dürfen wir sogar hoffen, daß der Vegetationsdämon Kṛṣṇa nun seine illegitime Existenz beschließen wird.

Das Mahābhāṣya bezeugt die Śaumbhikas für die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr.¹⁾; daß sie in noch ältere Zeit zurückgehen, geht aus einer Reihe von anderen Stellen hervor. Unter der Namensform *saumbhika* erscheinen sie im Kauṭīliya Arthaśāstra, in dem Kapitel über den Hetärenaufseher (44; S. 125). Der Verfasser schließt seine Auseinandersetzungen mit den Worten: *etena naṭanartakagāyākavādakavāgjjvanakuśilavaplavakasaumbhikacāraṇānām strīvyavahāriṇām striyo gūḍhājīvās ca vyākhyātāḥ*²⁾.* Die Gāthās des Vidhurapaṇḍitajātaka (545) erwähnen die Śaumbhikas als *sobhiya*, mit der volkssprachlichen Form des Namens, über den ich schon oben gesprochen habe. Puṇṇaka preist dort seinen wunderbaren Edelstein, in dem die ganze Welt zu erblicken ist (G. 60ff.):

*ālāriye ca sūde ca naṭanattakagāyane |
pāṇissare kumbhathūnike maṇimhi passa nimmitaṃ ||
passa bherī mutiṅgā ca saṃkhāpaṇavadeṇḍimā |
sabbam ca tālāvacaraṃ maṇimhi passa nimmitaṃ ||
sammataḷaṇ ca vīṇaṇ ca naccagītaṃ suvāḍitaṃ |
turiyatālitasamghuṭṭhaṃ maṇimhi passa nimmitaṃ ||
laṃghikā muṭṭhikā c' ettha māyākārā ca sobhiyā |
vetālike ca jalle ca maṇimhi passa nimmitaṃ ||*

Der Kommentator bezeugt mit seiner Erklärung *sobhiyā ti nagarasobhanā sampannarūpā purisā* nur aufs neue seine sattsam bekannte Unwissenheit. Daß die *sobhiyas*, die hinter den *naṭas*, *naṭtakas*, Sängern und Musikern oder Instrumenten, und in unmittelbarer Zusammenstellung mit Springern, Faustkämpfern, Vorführern von Blendwerk, Barden und Jallas genannt werden, mit den Śaumbhikas identisch sind, kann eigentlich überhaupt kaum zweifelhaft sein. Den endgültigen Beweis liefert die ähnliche Aufzählung im Mahāvastu 3, 113, bei der Beschreibung von Śuddhodanas Auszug zum Besuch des Buddha. Sie lautet in Senarts Ausgabe: *sarve ca ye Kapilavāstavyā gandharvikā | tadyathā cakrikavaitālikanaṭanartakapṛṣṇamalla-*

sind auch bei dem Vortrag der Granthikas, wo sie nur durch Worte hervorgerufen werden, gleichsam augenfällig in der Vorstellung der Zuhörer vorhanden. Wie das weiter für die Lehre vom *sādhana* verwertet wird, kommt hier nicht in Betracht.

¹⁾ ZDMG. 58, S. 868, habe ich ein in einer Inschrift aus Mathurā angeblich erscheinendes *leṇasobhikā* mit den Śaumbhikas in Zusammenhang gebracht. Das ist falsch. Das von Bhagvanlal Indraji veröffentlichte Faksimile liest allerdings *leṇasobhikāye*, der mir seit einiger Zeit zu Gebote stehende Abklatsch zeigt aber vollkommen deutlich *leṇasobhikāye*. *Leṇasobhikā* (= sanskr. *Lavaṇasobhikā*) kann nur ein Eigenname sein. Ich habe den Irrtum schon in meiner List of Brāhmī Inscriptions, S. 19, berichtet.

²⁾ Ich sehe von einer Übersetzung dieser und der folgenden Stellen ab, da die Ausdrücke entweder ganz einfach sind oder derart, daß sie besondere Untersuchungen erfordern.

*pāṇisvarikā*¹⁾ *śobhikā laṃghakā kumbhatūṇikā velambakā dvistvalabhāṇakā paṃcavaṭukā gāyanakā bhāṇḍavikā hāsyakārakā bherīsaṃkhamṛdamga-paṭahikā tūṇavaṇavareṇuvallakīekadaśivīṇāvādā ca bahuvādyakā ca sarve rājakuladrāre sannipatensuh.*

Das Kauṭīliya zeigt, daß die soziale Stellung der Śaubhikas keine andere war als die des übrigen 'gandharvischen' Volkes; ihre Frauen sind Hetären so gut wie die Frauen der *naṭas*. Im übrigen ergeben die Listen natürlich sachlich nicht viel. Immerhin bestätigt die Nebeneinanderstellung der Śaubhikas und der *naṭas* und *nartakas* in allen drei Stellen, daß sie mit diesen nicht identisch sind. Ebenso beweist die Gāthā, daß sie nicht einfach Māyākāras waren. Andererseits ist es aber doch vielleicht kein Zufall, daß ihnen die Māyākāras hier gerade am nächsten stehen. Wie Springer und Ringer, Vaitālikas und Jallas²⁾, einander ähnlich sind, so scheinen auch die Māyākāras und Śaubhikas ähnliche Künste zu treiben, was nach dem oben Bemerkten wiederum auf die Deutung der Śaubhikas als Schattenspieler weist.

Die letzte Stelle, die ich hier anführen kann, enthält nicht den Namen der Śaubhikas, sondern die Bezeichnung ihrer Kunst. Es ist die bekannte Liste der Vergnügungen, an denen andere *Samaṇas* und *Brahmanen* teilnehmen, die aber der *Samaṇa* Gotama verabscheut, im *Brahmajālasutta* 1, 13: *te eva rūpaṃ visūkadassanaṃ anuyuttā viharanti seyyathidaṃ naccaṃ gitaṃ vāditaṃ pekkhaṃ akkhānaṃ pāṇissaraṃ vetālaṃ kumbhatūṇaṃ sobhanagarakaṃ caṇḍālaṃ vaṃsaṃ dhopaṇaṃ hatthiyuddhaṃ* usw.³⁾. Für *sobhanagarakaṃ* sind handschriftliche Lesarten *sobhanakārakaṃ*, *-karakam*, *sobhanagaraṇaṃ*, *sobhanakaṃ*, in der *Sumaṅgalavilāsinī* auch *sobhana-karaṃ*, *sobhanagaṃ*. *Sobhanaka* oder *-ga* ist natürlich sanskr. **śobhanaka*, eine Weiterbildung von *śobhana*, das auch dem im *Mahābhāṣya* handschriftlich belegten *śobhanika* zugrunde liegt⁴⁾. *Sobhanagarakaṃ* geht meines Erachtens auf *sobhanakārakaṃ* oder *-kārakaṃ* zurück, *sobhanagaraṇaṃ* auf *sobhanakaraṇaṃ*. Vielleicht sind die Formen mit *g* in Anlehnung an *Sobhanagara* entstanden, mit dem sie direkt nichts zu tun haben; sie können aber auch aus dem ursprünglichen östlichen Dialekt übernommen sein. Daß hier von der Kunst der *sobhiyas* die Rede ist, kann, wenn man die Liste mit den oben gegebenen vergleicht, wohl keinem Zweifel unterliegen. Ich gehe daher auf früher aufgestellte Vermutungen über die Bedeutung

¹⁾ Lies *jhalla* statt *ṛlla*.

²⁾ Nach einer Erklärung in der *Samdēhaviṣaṇḍhi* zu *Kalpasūtra* 100 sind die Jallas *rājñāḥ stotra-pāṭhakāḥ*, also dasselbe wie die *Vaitālikas*. Für die Deutung des Kommentars als 'Barbiere' (*jalle ti massūni karonte nahāpīte*) gilt das S. 422 Bemerkte.

³⁾ Die Stelle ist zuletzt übersetzt und ausführlich behandelt von Franke, *Dīghanikāya* S. 8 ff., der auch schon die nachher besprochenen Stellen über *paṭibhānacitta* herangezogen hat.

⁴⁾ Vgl. Bildungen wie *gāyanaka* 'Sänger', usw.

als 'Wiederscheinbild', also 'Schattenbild', zu deuten. Allein nachweisbar ist diese Bedeutung von *paṭibhāna* nicht, und wir müssen daher *paṭibhānacitta* doch wohl als 'Phantasiebild' auffassen¹⁾. So hat offenbar auch Buddhaghosa das Wort verstanden. *Paṭibhānacitta* kann somit nicht beweisen, daß das *sobhanaka* das Schattenspiel war; vorausgesetzt, daß Buddhaghosas Erklärung überhaupt richtig ist, würde es eher dafür eintreten, daß die Śaumbhikas gelegentlich auch Bilder erklärten, worauf schon die Mahābhāṣya-Stelle führte.

Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen, ob sich aus dem Namen der Śaumbhikas Rückschlüsse auf die Tätigkeit, die sie ausübten, machen lassen. Sk. *śaumbhika*, *śobhika*, p. *sobhiya* usw. ist sicherlich eine Ableitung von sk. *śobhā*, p. *sobhā* wie *kāthika* von *kathā* oder *sabhika* von *sabhā*, aber die gewöhnliche Bedeutung von *śobhā* 'Schmuck, Pracht, Schönheit', hilft kaum zum Verständnis von *śaumbhika*.

Auf *śobhā* geht aber offenbar auch *saubha*²⁾ zurück, das nach Hār. 123 eine in der Luft fliegende Stadt ist (*khasamcāri puram saubham*). Im Mahābhārata gehört diese Luftstadt Saubha dem Sālva und wird von Kṛṣṇa gespalten und herabgestürzt³⁾. Neben *saubha* findet sich auch *sobha*; so bei Bhāskaramiśra und Ūṭa im Kommentar zum Śatarudriya⁴⁾, und zwar mit der Erklärung *gandharvanagaram*, was keinen Zweifel darüber läßt, daß *saubha*, *sobha* ein Name der Fata morgana ist. Daß dem Wort eigentlich ein *ś* zukommt, scheint mir aus dem sicher dazugehörigen *śaumbhāḥ* und *śobhāḥ* hervorzugehen; das erstere wird Trik. 5, das zweite Hem. Abh. śeṣa 2 unter den Namen für die Himmelsbewohner angeführt.

Die erwähnte Stelle des Śatarudriya selbst (Vāj. S. 16, 33; Taitt. S. 4, 5, 6, 1; Maitr. S. 2, 9, 6; Kāth. 17, 14) lautet: *namaḥ sobhyāya ca pratisaryāya* (Maitr. S. *pratisarāya*) *ca*. Bhāskaramiśra bemerkt dazu: *Sobham nāma gandharvanagaram | Sālvasobhanam (?) adhiṣṭhāyati Mahābhārata darśanāt . . . pratikūlam saraṇam saraḥ rakṣābandho vā tatra bhavāya*; Ūṭa: *Sobha iti gandharvanagaram | subhayam (?) iti vā | abhicāra-karmapratisarāḥ pratyabhicārah*⁵⁾. *Sobhya* erscheint noch einmal als Bei-

¹⁾ Zu der Bedeutung von *paṭibhāna* vgl. insbesondere Jāt. I, 60: *sabbatālāvacaresu sakāni sakāni ca paṭibhānāni dassayantesu* 'während alle Tālāvacaras ihre verschiedenen 'Phantasien' oder 'Einfälle' vorführten.' *Tālāvacara*, AMg. *tālāyara*, ist die zusammenfassende Bezeichnung für Musiker und Tänzer.

²⁾ Schon im PW. wird unter *saubhika* vermutet, daß es mit *saubha* zusammenhänge, und Rhys Davids hat das Wort zur Erklärung von *sobhanagarakam* herangezogen (Anm. zum Text und SBB. II, S. 9).

³⁾ Siehe besonders 3, 14, 1 ff. ⁴⁾ Ind. Stud. 2, 38.

⁵⁾ Anders, aber völlig verfehlt Sāyaṇa, der in *sobhya sa* und *ubha* sucht: *ubhābhyāṃ puṇyapāpābhyāṃ saha vartata iti sobhyo* (lies *sobho*) *manuṣyalokaḥ | ata eva ātharvaṇikā āmananti puṇyena puṇyaṃ lokam nayati pāpena pāpam ubhābhyām eva manuṣyalokam iti | tatra bhavaḥ sobhyaḥ | pratisaro vivāhādaḥ haste dhāryamāṇo rakṣābandhaḥ | tam arhatīti pratisaryāḥ*.

wort des Rudra in einem Mantra im Gautamadharmasāstra 26, 12: *namaḥ sobhyāya supuruṣāya mahāpuruṣāya madhyamapuruṣāyottamapuruṣāya brahmacārīṇe namaḥ*¹⁾. Aus der Gegenüberstellung von *sobhya* und *pratisarya* scheint mir hervorzugehen, daß *sobhya* 'der im Zauber weilende', *pratisarya* 'der im Gegenzauber, in Zauberabwehr weilende' ist, und ich möchte *sobhya* trotz des *s* auf *śobhā* zurückführen, das danach ein Synonym von *māyā* sein würde. Diese Bedeutungsentwicklung hat vielleicht überhaupt nur im Prakrit stattgefunden, und das mag der Grund gewesen sein, weshalb man *sobhya* wie später *saubha* und *saubhika* mit Beibehaltung der prakritischen *s* in das Sanskrit übernahm.

Ich glaube dieses *śobhā* im Sinne von *māyā* noch an einer anderen Stelle nachweisen zu können. In den Therīgāthās sagt dieselbe Nonne Subhā, von der schon oben die Rede war, um ihrem Liebhaber das Törichte seiner Werbung klarzumachen (390ff.):

diṭṭhā hi mayā sucittitā sombhā dārukacillakā navā |
tantihī ca khīlakehī ca vinibaddhā vividham pañaccitā ||
tamh' uddhate tantikhīlake viṣaṭṭhe vikale paripakkate |
avinde khaṇḍaso kate kimhī tattha manam nivesaye ||

'Ich habe eine *sombhā*²⁾ gesehen, die schön bemalt war, mit hölzernen Stäbchen (?) versehen, neu, mit Schnüren und Pflöcken auf allen Seiten befestigt, die man in mannigfacher Weise tanzen ließ. Wenn jenes Schnur- und Pflockwerk herausgezogen, auseinandergenommen, verstümmelt, hier- und dorthin geworfen, unauffindbar (?), in Stücke zerlegt ist, was ist es dann noch, daß du deinen Sinn darauf richten möchtest?'

Sombhā, das bisher nur hier belegt ist, wird von Buddhaghosa durch *sombhakā* erklärt, woraus nichts zu entnehmen ist. Aus dem Zusammenhang geht aber mit Sicherheit hervor, daß hier von einer Puppe die Rede ist. Daß dabei aber an das Puppenspiel zu denken ist, ist mir ganz unwahrscheinlich. Die Beschreibung führt vielmehr darauf, daß es sich um eine mechanische Puppe handelt. Die mechanischen Puppen, die Somaprabhā ihrer Freundin Kaliṅgasenā bringt, sind nach der Darstellung Somadevas (Kathās. 29) aus Holz (*nyastadārumayāṇekamāyāsadyantraputrikāṃ karaṇḍikāṃ* 1f.; *kāṣṭhamayīḥ svamāyāyantraputrikāḥ* 18), sie bewegen sich durch einen bloßen Druck auf einen Pflock (*kīlikāhatimātreṇa* 19), und eine von ihnen tanzt (*kācin nanarta* 20)³⁾. Auch Buddhaghosa hat sicherlich an eine mechanische Puppe gedacht; in seiner Er-

¹⁾ *Sobhyāya* ist hier wahrscheinlich ein späterer Zusatz. Das Wort fehlt in dem entsprechenden Mantra im Sāmavidhānabr. 1, 2, 5 (*namaḥ puruṣāya supuruṣāya* usw.).

²⁾ Ob *sombhā* Singular ist, ist nicht ganz sicher. Buddhaghosa hat es vielleicht als Plural betrachtet, da er *dārukacillakā* durch *dārudanḍādiḥ uparacitarūpakāni* erklärt. Da aber die Nonne die *sombhā* doch mit ihrem eigenen Körper vergleicht, so liegt der Singular näher.

³⁾ Lévi, Théâtre indien, S. 324f.; Pischel, Heimat des Puppenspiels, S. 7f.

klärung findet sich nichts, was auf das Puppenspiel hindeutete. Daraus erklärt sich auch, warum hier nicht einer der gewöhnlichen Ausdrücke für Puppe gebraucht ist, sondern *sombhā*, das meines Erachtens nichts weiter als *sobhā*, mit Einschub eines Nasals wie in p. *naṅgara*, *nāṅga*, *siṅgāla* usw., und ein Synonym von *māyā* ist. Wie die Puppe ein 'Blendwerk' genannt werden konnte, zeigen die im Kathās. gebrauchten Ausdrücke *māyāsadyantraputrikā*, *svamāyāyantraputrikā*. Ist aber p. *sobhā* 'Blendwerk, Zauber', so sind die *sobhiyas* oder *śāubhikas* 'Vorführer von Blendwerk, Zauberer', was durchaus zu der Erklärung Puruṣottamadevas, von der wir ausgingen, stimmen würde. Nun kann ein 'Blendwerk' an und für sich gewiß in sehr verschiedenartiger Weise ausgeführt werden; ein 'Blendwerk' aber, bei dem man die Tötung des Kāṃsa oder die Fesselung des Bali oder gar die ganze Geschichte des Rāma zu sehen glaubte, scheint mir technisch eigentlich nur durch Schattenbilder ausführbar zu sein.

Ich bin trotz alledem bereit, zuzugeben, daß es nur als wahrscheinlich bezeichnet werden kann, daß die Śāubhikas Schattenspieler waren; der absolut sichere Nachweis läßt sich vorläufig kaum erbringen.* Aber schließlich ist das gar nicht das Wesentliche. Worauf es ankommt, ist, daß die Śāubhikas, wie das Mahābhāṣya bezeugt, genau so wie die Granthikas episch-mythologische Stoffe vortrugen, die sie aber im Unterschied von jenen noch weiter durch Vorführungen, sei es nun von Schattenbildern oder von menschlichen, stummen Spielern illustrierten. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß sich diese Art der Vorführungen zu einer Zeit entwickelt haben sollte, als ein wirkliches Drama schon bestand. Vor allem dürfte es denjenigen, die die Śāubhikas nicht als Schattenspieler ansehen, schwer fallen, die Priorität des Dramas zu behaupten. Daß die *naṭas*, wenn sie erst einmal zu wirklichen Schauspielern vorgerückt waren, wieder zu stummen Spielern herabgesunken wären, ist kaum glaublich. Mir ist es sogar im Gegensatz zu Hillebrandt durchaus nicht sicher, ob zu Patañjalis Zeit schon ein wirkliches, d. h. literarisches Drama bestand. Die Wörter *naṭa*, *nāṭya* usw., auf die Hillebrandt sich im wesentlichen stützt, können das meines Erachtens nicht beweisen; im Gegenteil, wenn wir einmal etwas Bestimmteres über die Kunst der *naṭas* der älteren Zeit erfahren, hat es mit dem Drama gewöhnlich gar nichts zu tun. Ich kann daher in den Darbietungen der Śāubhikas nur eine Vorstufe des späteren literarischen Dramas sehen, soweit es seine Stoffe dem Epos und der Mythologie entnimmt. Dadurch, daß man das Wort dem Rezitator nahm und den bis dahin nur durch die Geste wirkenden Figuren selbst in den Mund legte, ist das Nāṭaka im engeren Sinn entstanden¹⁾. Dem scheint nur eins zu

¹⁾ Hillebrandt a. a. O. S. 8, ist allerdings überzeugt, daß Schattenspiel und Puppenspiel stets nur eine Nachahmung des Dramas seien. Ich verweise dem gegenüber auf Java, wo die von menschlichen Spielern aufgeführten Wayang topeng und Wayang wong unzweifelhaft aus dem Schattenspiel hervorgegangen sind. Das be-

widersprechen. Das Nāṭaka hat seit Kālidāsa als ständige Figur den Vidūṣaka. Wenn er bei Bhavabhūti fehlt, so geht das auf persönliche Abneigung zurück. In dem Vortrag epischer Dichtungen, wie sie den Śaubbhikas zukommen, hat aber der Vidūṣaka selbstverständlich keine Stelle. Er kommt ja auch tatsächlich im Mahānāṭaka und im Dūtāṅgada, die wir für die Śaubbhikas in Anspruch nehmen müssen, nicht vor. Glücklicherweise sind wir jetzt in der Lage, mit Bestimmtheit behaupten zu können, daß das episch-mythologische Drama in vorklassischer Zeit den Vidūṣaka noch nicht aufgenommen hatte. Wohl kennen Āśvaghoṣa und Bhāsa den Vidūṣaka, aber er tritt nur im Prakaraṇa, dem bürgerlichen Schauspiel, auf und in den Dramen, die auf die Kathā zurückgehen, so bei Āśvaghoṣa im Śāriputrakaraṇa, bei Bhāsa im Cārudatta, Svapnavāsavadatta, Pratijñāyugandharāyaṇa, Avimāraka. Er fehlt dagegen in allen Dramen Bhāsas, die epische Stoffe behandeln, im Pañcarātra, Bālacarita, Madhyamavyāyoga, Dūtavākya, Dūtaghaṭotkaca, Kaṇabhāra und Ūrubhaṅga. Hier tritt ein tiefgehender Unterschied innerhalb des indischen Dramas zutage, der auf seinen doppelten Ursprung hinweist. Die Vorführungen der Śaubbhikas auf der einen, die Künste der alten *naṭas* auf der anderen Seite sind die Wurzeln, aus denen das indische Drama erwachsen ist. Welcher Art jene Künste der *naṭas* waren und wie sie sich zum Drama umgestalteten, hoffe ich später zeigen zu können¹⁾.

Ali und Āla.

In einem demnächst erscheinenden Aufsatz habe ich den Nachweis zu führen gesucht, daß das *l* des späteren Sanskrit, das nicht auf altem *l* oder *r* beruht, aus zerebralem *l* entstanden ist, das seinerseits wiederum auf ein zerebrales *ḍ* zurückgeht. Ich sehe die Herkunft des *l* aus *ḍ* unter anderem als gesichert an, wenn in alten nordindischen Inschriften oder Handschriften die Schreibung *ḍ* statt des später üblichen *l* vorliegt, und es sei gestattet, hier an einem weiteren Beispiel zu zeigen, wie solche Schreibungen für

weist schon der Name: *wayang* bedeutet Schatten. Das *Wayang wong* ist überhaupt erst im 18. Jahrhundert aufgekommen (Juynboll a. a. O. S. 119).

¹⁾ Wenige Tage nach Abschluß dieser Arbeit sandte mir Konow einen Sonderabdruck seines Artikels 'Zur Frühgeschichte des indischen Theaters' aus den 'Aufsätzen zur Kultur- und Sprachgeschichte, Ernst Kuhn gewidmet'. Konow geht von ganz anderen Tatsachen aus und beurteilt die Śaubbhikas und Granthikas ganz anders als ich; seine Schlußworte über den doppelten Ursprung des indischen Dramas decken sich aber fast völlig mit meinen eigenen. Ich freue mich über dies Zusammentreffen, weil es mir eine Gewähr dafür zu sein scheint, daß wir uns auf dem richtigen Wege befinden. Bemerken will ich noch, daß Konow der Liste der Dramen Bhāsas, die auf dem Epos beruhen und des Vidūṣaka entbehren, noch das Abhiṣekanāṭaka und das Pratimānāṭaka hinzufügt, die mir nicht zugänglich sind.

die Etymologie und selbst für die Interpretation vedischer Texte von Bedeutung sein können.

Für *ali* 'Biene' verzeichnen die Petersburger Wörterbücher als früheste Belege Stellen aus Kālidāsa's Raghuvamśa. Ein so spät erscheinendes Wort unterliegt von vornherein dem Verdacht, ein Lehnwort aus den Volkssprachen zu sein. In einer Felseninschrift zu Tuśām im Panjāb, die aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts stammt, wird das Wort mit *l* geschrieben: *Jāmbavatīvadānāravindorjjitālīnā . . . Viṣṇunā* (CII. III. 270¹). Das weist auf ein ursprüngliches **adi*, das sich am natürlichsten als eine Prakritform aus **ṛdi* erklärt. Analogien für den Übergang eines anlautenden *r* in *a* bieten M. AMg. usw. *acchaī* = *rechaī*, Pali AMg. *accha* = *ṛkṣa*, AMg. *ana* = *ṛna* (Pischel, Gramm. d. Prakritspr. § 57). Dem **ṛdi* entspricht im Griechischen genau *ᾄδις*, das Herodot 1, 215; 4, 81 für 'Pfeilspitze', Aeschylus, Prom. 880 für den 'Stachel' der Bremse gebraucht: *οἰστρον δ' ᾄδις χοῖτι μ' ἄντρον*²). Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die ältere Bedeutung des Wortes im Griechischen erhalten ist. Als Name der Biene kann *ali* verkürztes Kompositum sein, wie *khaḍga* 'Rhinozeros' für älteres *khaḍgariṣāṇa* steht oder *sūcīka* (RV. 1, 191, 7) auf ein *sūcīmukha* oder eine ähnliche Bildung zurückgeht. Ausgeschlossen ist es aber nicht, daß **ṛdi* nach einem bei Tiernamen auch sonst zu beobachtenden Gebrauch die Biene nach ihrem charakteristischen Körperteil bezeichnet: *ali* würde sich dann zu *ᾄδις* verhalten wie etwa innerhalb des Lateinischen *barbus* 'Barbe' zu *barba*.

Ohne weiteres ist nun auch verständlich, warum *ali* nach den indischen Lexikographen (Am. 2, 5, 14; Trik. 683; Vaij. 1, 4, 1, 32) auch den Skorpion (*vr̥ścika*, *dr̥uṇa*) bezeichnen kann. Die Biene und der Skorpion sind sehr verschiedene Tiere; der Stachel aber ist beiden gemeinsam³).

Neben *ali* lehren die Lexikographen auch *alīn* in der Bedeutung 'Biene' (Am. 2, 5, 29; Trik. 782; Hal. 2, 100; Vaij. 1, 2, 3, 42; Hem. abh. 1212⁴); Med. n 34; Śabdārṇava bei Ujjval. zu Uṇ. 4, 138) und 'Skorpion' (Trik. 782; Hār. 220⁵); Med. n 34). An den meisten Stellen läßt es sich nicht

¹) Childers gibt das Pali-Wort als *ali* (Abhidh. Rasav.). Ich kann darin der Schreibung in der Inschrift gegenüber nur eine falsche Schreibung sehen. Für *l* spricht außerdem das nachher besprochene Pali *aḷa*. Solange *ali* im Pali nicht aus der älteren Literatur belegt ist, muß es überhaupt als aus dem Sanskrit zurückübernommen gelten.

²) Auf weitere Verwandte des Wortes näher einzugehen, muß ich mir hier versagen. Sie liegen wahrscheinlich in ved. *ardāyati*, *ṛdūdāra*, *ṛdūpā*, *ṛdūvādh* vor.

³) Ob *ali* in der Bedeutung 'berauschendes Getränk' dasselbe Wort ist, ist schwer zu entscheiden. Um die nach dem PW. nur im Śabdār. in ŚKDr. verzeichneten Bedeutungen 'Krähe' und 'Kuckuk' brauchen wir uns, solange sie nicht besser bezeugt sind, kaum zu kümmern.

⁴) *Indīndiro 'lī rolambāḥ*; aus *alī* erschließt der Kommentar beide Formen.

⁵) *Dr̥uṇaś cālī ca vr̥ścikāḥ*. Auch Am. 2, 5, 14 *alidr̥uṇau tu vr̥ścike*, Vaij. 1, 4,

entscheiden, ob der *i*- oder der *in*-Stamm vorliegt. So läßt es sich z. B., falls ich nichts übersehen habe, nicht feststellen, ob Kālidāsa *ali* oder *alin* für 'Biene' gebrauchte (Kum. 4, 15 *alipaṅktiḥ*; Raghuv. 9, 30 *alinīrapata-triṇaḥ*; 9, 41 *alibhiḥ*; 9, 44 *alikadambaka*-; 9, 45 *alivrajāḥ*; 12, 102 *alivṛn-daiḥ*). Daṇḍin und Māgha gebrauchen beide Stämme nebeneinander; so Kāvya 3, 34 *alīn*¹⁾; Śiś. 4, 30 *alīnām*; 6, 12 *aleḥ*; 12, 64 *alayaḥ*, aber Kāvya. 2, 176 *alīnām*; 3, 13 *alīnaḥ*; Śiś. 6, 4 *alīni*. Zu *alin* findet sich nach dem PW. auch ein Femininum *alīnī* in der Bedeutung 'weibliche Biene' (Śiś. 6, 72; Prasannar. 107, 14) und 'Bienenschwarm' (Bhartr̥h. 1, 5 [22] *alīnī-jīṣṇuḥ kacānām cayaḥ*)²⁾. Als Name des Skorpions im Tierkreis findet sich *alin* Varāham. Br̥hats. 5, 40; 40, 5 (*alīni*)³⁾. *Alin* ist natürlich eine Weiterbildung von *ala*, n., das Hal. 3, 23; Vaij. 1, 4, 1, 32; Hem. abh. 1211 als Bezeichnung des Schwanzes oder genauer des Schwanzstachels des Skorpions verzeichnet ist. Im Pali erscheint *āla*, m., wiederholt in der Bedeutung 'Schere des Krebses'. Belege hat Franke, WZKM. VIII, 324 gesammelt⁴⁾. P. *āla* ist sicherlich mit dem *ala* des Sk. identisch⁵⁾. Es scheint, daß man *āla* zunächst von dem Schwanzstachel auch auf die Scheren des Skorpions und dann weiter des Krebses übertragen hat. Das letztere ist um so begreiflicher als der Inder wegen der Ähnlichkeit der äußeren Gestalt Skorpione und Krebse in eine Klasse stellte; Suśruta spricht 2, 257 von *samudravṛścikas*, 'Seeskorpionen', womit offenbar Hummer und ähnliche Tiere gemeint sind⁶⁾. Die Schreibung mit *l* im Pali⁷⁾ beweist, daß

1, 32 *vṛścike tv ālyalidrūṇā* (so zu lesen) kann natürlich *alin* vorliegen. Sicher erscheint der *in*-Stamm Vaij. 2, 3, 6, 14 *siṃhakanyātulālīnām*.

1) Auch *alimat* Kāvya. 3, 17 weist auf *ali*.

2) An der zweiten Stelle, die im PW. für 'Bienenschwarm' angegeben wird, Bhāg. Pur. 10, 54, 35 ist *Yadupravīrā nalinīm yathā gajāḥ* zu lesen.

3) Man wird danach auch an anderen Stellen des Werkes den *in*-Stamm annehmen dürfen; so *alīpraveśe* 40, 2; *alīgāt* 40, 6; *alīmukhe* 40, 7 usw.

4) Franke möchte glauben, daß durch dieses Pali *āla* die Dhātup. 15, 8 verzeichnete Wurzel *ala vāraṇe* als gesichert gelten könne. Ich kann dem nicht zustimmen. Die Wurzel *ala* wird *bhūṣaṇaparyāptivāraṇeṣu* gelehrt; die gleichen Bedeutungen lehren die Lexikographen für *alam*; z. B. Am. 3, 3, 251 *alam bhūṣaṇaparyāptiśakti-vāraṇavācakam*; Śāśv. 786 *vāraṇe bhūṣaṇe śaktau vidyād alam iti dhvanim*, usw. Danach scheint es mir unbestreitbar, daß die im PW. ausgesprochene Vermutung, *al* sei eine zur Erklärung von *alam* erfundene Wurzel, richtig ist. Für mich steht *ala* mit solchen *sautradhātus* wie *ula dāhe* (wegen *ulkā*), *ura gatau* (wegen *uraga*) auf einer Stufe. Natürlich hat man die Wurzel *al* später auch für andere Etymologien benutzt und insbesondere für die von *ali*. Ujjvaladatta zu Uṇ. 4, 138 leitet *ali* von *alati* ohne nähere Bedeutungsangabe ab, Hemacandra, Uṇ. 619 von *alī bhūṣaṇāda*.

5) Die Verschiedenheit des Geschlechtes fällt bei einem solchen Worte kaum ins Gewicht.

6) In älterer Zeit hat man aber die Scheren als Hörner des Tieres aufgefaßt. Es ist charakteristisch, daß in den Gāthās der Jāt. (267, 1; 389, 1) der Krebs *siṅgi* genannt wird, während der Kommentar von *ālas* spricht.

7) Bisweilen schreiben die Handschriften auch *ala*.

āla auf *ada* zurückgeht. Dies *ada* ist aber im Mahābhāṣya zu Pāṇ. 8, 3, 56 tatsächlich belegt; Patañjali gibt hier, um zu zeigen, daß das in der Regel genannte *sād* nur das Substitut von *sah* sein dürfe, die Beispiele *sādo daṇḍaḥ*, *sādo vṛścikaḥ*, 'der Stock, der Skorpion, der mit einem Stachel versehen ist'¹⁾. *Ada* ist die mit dem Paṇineischen Lautsystem, das das *l* ignoriert, übereinstimmende Form des Wortes und geht offenbar auf **ṛda* zurück wie *ali* auf **ṛdi*. Es liegt wegen des *ada* nahe, zu denken, daß *ali* überhaupt auf *alin* beruhe, und in der Tat wäre bei einem Lehnwort aus dem Prakrit, wo die Stämme auf *-i* und *-in* vielfach zusammenfallen, die irrtümliche Verwendung als *i*-Stamm nicht unmöglich. Allein gerade die Übereinstimmung mit *āḍis* spricht doch für die Ursprünglichkeit von *ali* und das Nebeneinanderstehen von **ṛdi* und **ṛda* läßt sich durch die Annahme erklären, daß der *a*-Stamm zunächst regelrecht als Hinterglied des Kompositums eintrat²⁾ und dann weiter frei verwendet werde.

Anstatt *ali*, *alin* lehren Halāyudha, 3, 23, Mañkha, 797³⁾, in der Bedeutung 'Skorpion' *āli*, Hemacandra, abh. 1211, *ālin* und *āli* (*āly āliḥ*). Dieselben Formen werden im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amarakośa, 2, 5, 14, aus dem Lexikon des Bopālita und eines Anonymus zitiert⁴⁾. Vaij. 1, 4, 1, 32 nennt *āli(n)* neben *ali(n)*⁵⁾. Es ist kaum anzunehmen, daß dieses *āli*, *ālin* nicht auf dem älteren *ali*, *alin* in der gleichen Bedeutung beruhen sollte. Rein mechanische Dehnung des Anlautes ist mir unwahrscheinlich; ich möchte eher annehmen, daß sie in Anlehnung an *āla* erfolgt ist⁶⁾, das nach dem PW. bei Suśruta 2, 257; 296; 297 belegt ist. An den beiden letzten Stellen spricht Suśruta von einer gewissen Spinnenart, die er *ālaviṣā* nennt: *ālamūtraviṣā*; *jāyante tāluṣoṣaś ca dāhaś cālaviṣānvite*. An der ersten Stelle lehrt er, daß der Skorpion, der Viśvambhara (Skorpionenart), der Rājivafisch, der Uccīṅga (Krebsart) und die Seeskorpione ihr Gift im *āla* haben: *vṛścikaviśvambhararājīvamatsyocciṅgāḥ samudravṛścikāś cālaviṣāḥ*. Liegt auch hier wirklich *ālaviṣāḥ* vor

¹⁾ *Ala* und *ada* hat schon Wackernagel, Altind. Gr. I, p. 222, zusammengestellt.

²⁾ Wackernagel a. a. O. II¹, p. 118f.

³⁾ Zitiert, mit einem Beleg, von Mahendra zu Hem. an, 2, 464.

⁴⁾ *Aliḥ āliḥ*, | *vṛściko druṇa āliḥ syād iti Bopālitaḥ* | *āli* | *athāli syād vṛścike bhramare pumān iti kośāntaram*.

⁵⁾ Siehe oben S. 429 Anm. 5. Ebenso kann Hār. 220; Vaij. 2, 3, 6, 14 *ālin* vorliegen. Auch sonst ist eine Entscheidung über die genaue Form des Wortes oft nicht möglich; Sūryasiddh. 12, 66 *dhanurmṛgālikumbheṣu* kann *ali*, *alin*, *āli* oder *ālin* enthalten.

⁶⁾ Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß *āli*, *ālin* 'Skorpion' eine künstliche Neubildung ist, die der Absicht entsprungen ist, das Wort von *ali*, *alin* 'Biene' zu differenzieren. Man beachte, daß Halāyudha, Mañkha und Hemacandra, die *āli*, *ālin* 'Skorpion' lehren, *ali*, *alin* in dieser Bedeutung nicht verzeichnen. Was das PW. für *āli* in der Bedeutung 'Biene' anführt, ist so unsicher, daß es sich nicht verlohnt, darauf einzugehen.

und ist *cālaṛiṣāḥ* nicht etwa einfach in *ca alaviṣāḥ* zu zerlegen¹⁾, so dürfte es das Wahrscheinlichste sein, daß *āla* eine Ableitung von *ala*, *aḍa* ist als 'die aus dem *ala* stammende (Flüssigkeit)'; auch der Rājīva mag irgendein als *ala* bezeichnetes Organ haben, das eine Flüssigkeit absondert, und mit den *ālaviṣā*-Spinnen ist vielleicht eine kleinere Skorpionenart gemeint, die den Spinnen ähnelt. Andererseits ist aber auch die Annahme eines ursprünglichen *āla* 'Ausfluß, Schleim'²⁾ durchaus nicht unmöglich; das Wort könnte dann, wie Lidén, Stud. 31 gezeigt hat, mit ved. *ṛjīśá* verbunden werden.

Nun gibt es aber auch ein *āla*, das nach den Lexikographen (Am. 2, 9, 103; Vaij. 1, 3, 2, 14; Hem. abh. 1059; an. 2, 463; vgl. auch Bhāvaprak. 1, 1, 263) den gelben Arsenik, Auripigment, bezeichnet. Belegt ist es in Verbindung mit *manahsilā* bei Suśruta (siehe PW.) und oft, mit verdeutlichendem Zusatz, als *haritāla* im Mbh. und in der klassischen Literatur³⁾. Mit diesem *āla* läßt sich *āla* 'Ausfluß' schon der Bedeutung nach nicht vereinigen; sollte sich die Ableitung des *āla* 'Ausfluß' von *aḍa* bestätigen, so sind die Worte auch lautlich erst im Laufe der Zeit zusammengefallen, denn *āla* 'Arsenik' hat altes *l*. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Wort für 'Arsenik' in R̥V. 6, 75, 15 vorliegt, wo der Pfeil das Beiwort *ālāktā* erhält. Sāyaṇa erklärt das Wort *ālena viṣeṇāktā*, und man hat danach *āla* hier meist als Gift gedeutet. Es liegt aber kein Grund vor, warum *āla*, wenn es im späteren Sanskrit eine bestimmte giftige Substanz bezeichnet, dieselbe Bedeutung nicht auch schon im Veda haben sollte, und ich halte daher die Übersetzung 'mit Arsenik bestrichen', die Geldner in seinem Glossar gibt, für richtig⁴⁾.

1) Der Zusammenhang läßt nicht erkennen, ob *ala* oder *āla* vorliegt, da unter den *adhiṣṭhānas* der tierischen Gifte sowohl Körperteile wie *daṃṣṭrā*, *nakha*, als auch Ausscheidungen wie *mūtra*, *purīṣa* vorkommen. Die Frage wird dadurch noch komplizierter, daß Suśruta in der Aufzählung der 16 *adhiṣṭhānas* weder *ala* noch *āla* erwähnt. Kaviraj Kunja Lal gibt *āla* in seiner Übersetzung durch 'saliva' wieder, als ob *lālā* dastände, vielleicht mit Rücksicht auf Bhāvaprak. 2, 4, 155, wo aber *lālā* als *adhiṣṭhāna* des Giftes nur für den Uccīṭika (= Uccīṭiṅga) usw. gelehrt wird.

2) Die Bedeutung 'Laich', die im PW. offenbar wegen des Rājīva angesetzt ist, erscheint mir nicht gerechtfertigt.

3) Der Kommentar zu Am. 2, 9, 103 in der Bombayer Ausgabe führt das Zeugnis eines Mādhava für die Form *ala* an, die sich auch Rājanigh. 13, 65 findet. Sie beruht wohl ebenso auf falscher Zerlegung von *haritāla* wie das von den Lexikographen (Śāśv. 776; Am. 2, 9, 103; Trik. 948; Vaij. 1, 3, 2, 14; Hem. abh. 1059; an. 2, 480; Med. I, 23f.; auch Bhāvaprak. 1, 1, 263; Rājanigh. 13, 65) gelehrte *tāla*, neben dem in Bhāvaprak. Rājanigh. auch *tālaka* erscheint; vgl. Garbe, Ind. Min., p. 48.

4) Man wird nicht dagegen einwenden dürfen, daß nach AV. 4, 6 das Gift, mit dem der Pfeil bestrichen wird, offenbar ein Pflanzengift ist, da es in V. 8 *oṣadhe* angedeutet wird. Warum sollte man nicht mineralische und vegetabilische Gifte nebeneinander verwendet haben? Von mineralischen Giften (*dhātuvīṣa*) kennt aber Suśruta 2, 252 nur *phenāśmabhasman* und *haritāla*.

Āla 'Arsenik' liegt meines Erachtens aber noch in einer anderen Stelle des Veda vor, ohne bisher richtig erkannt zu sein, nämlich in AV. 5, 22, 6:

tākman ryāla vi gada ryāṅga bhūri yāvaya |

dāsīm nistākvarīm iccha tām vājreṇa sām arpayā ||

Bloomfield¹⁾ hat die Worte *ryāla vi gada ryāṅga* unübersetzt gelassen: Whitney sagt von seiner Übersetzung der ersten Zeile, sie sei nur mechanisch, da Emendationen unbefriedigend seien. Mir scheinen die Schwierigkeiten doch nicht so unüberwindlich zu sein. *Ryāla* hat man bisher fast allgemein mit dem *ryāla* des epischen und klassischen Sanskrit²⁾ identifiziert, und danach entweder durch 'tückisch' (PW., Grill, Hillebrandt, Whitney) oder 'Schlange' (Ludwig, Griffith) wiedergegeben. Diese Auffassung ist unhaltbar. Neben Sk. *ryāla* findet sich *ryāḍa*³⁾, das allein schon beweisen würde, daß das *l* über *!* aus *ḍ* entstanden ist. Die Zwischenstufe *ryāla* ist überdies in der Felseninschrift des Rudradāman zu Junāgaḍh in Kāthiāvād (151 oder 152 n. Chr.)⁴⁾ tatsächlich bezeugt (Z. 10 *dasyuvyā-lamṛgarogādibhir* . . .). Die Schreibung *l* für *!* ist für den AV. ganz unwahrscheinlich — die bisher beigebrachten Beispiele sind jedenfalls sehr unsicher — und ich halte sie gerade bei diesem Wort, bei dem sich die Schreibung *ryāḍa* bis in späte Zeit gehalten hat, für völlig ausgeschlossen. *Ryāla* kann also nur das *āla*, das uns im RV. begegnet, enthalten. Der einzige, der das richtig erkannt hat, ist Weber; aber seine Übersetzung 'giftlos' paßt offenbar nicht.

Um die Bedeutung festzustellen, werden wir am besten von dem daneben stehenden *ryāṅga* ausgehen. Hillebrandt gibt es durch 'körperlos' wieder. Das kann nicht richtig sein. Der Takman erscheint im Gegenteil in dem Lied sehr körperhaft: in V. 3 werden außerdem ausdrücklich Eigenschaften seines Körpers erwähnt. Ludwig, Grill²⁾, Griffith, Weber, Whitney übersetzen *ryāṅga* mit 'gliedlos'. Diese Übersetzung ist zum Teil durch die Ansicht beeinflußt, daß *ryāla* 'Schlange' sei. Ist das unmöglich, so ist damit auch der Auffassung von *ryāṅga* als 'gliedlos' der Boden entzogen. Aber auch davon abgesehen paßt sie nicht. Die Schilderung des Takman enthält weder in diesem Lied noch anderswo irgend etwas, was darauf hinwiese, daß man sich den Fieberdämon als Schlange dachte. Ich kann aber auch nicht einmal zugeben, daß *ryāṅga* irgendwo ein Beiwort der Schlange ist. Nach Grill und Bloomfield soll das in AV. 7, 56, 4 der Fall sein. Das Tier, um das es sich in jenem Lied handelt und das in V. 5 und 7 *śarkoṭa* genannt wird, wird nirgends mit einem unzweideutigen Namen für 'Schlange' bezeichnet, wenn es den Schlangen auch nahe zu stehen scheint (V. 1). Es gehört vielmehr zu den *maśakas*, den stechenden

¹⁾ Für die genaueren Literaturangaben verweise ich auf Whitney, Atharva-Veda Samhitā, p. 259.

²⁾ In der vedischen Literatur kommt das Wort nach dem PW. sonst nicht vor.

³⁾ Siehe die Stellen im PW.

⁴⁾ Ep. Ind. 8, 43.

Insekten (*maśákasyārasām viṣām* 3; *maśakajāmbhanī* 2). Es ist klein (*arbhāsyā* 3), ist *kaṅkāparvan*¹⁾ (1), hat Arme (*nā te bāhvór bālam asti* 6), trägt etwas Kleines in seinem Schwanz (*púcche bibharsy arbhakām* 6), verwundet mit Mund und Schwanz, hat aber das Gift nur in seinem Schwanzbehälter (*yá ubhābhyām prahārasī púcchena cāsyēna ca | āsyē nā te viṣām kīm u te pucchadhāv asat* 8). Deutlicher, scheint mir, kann doch der Skorpion nicht beschrieben werden²⁾. Dazu kommt, daß sowohl die Anukramaṇī (*mantroktavrścikadevatākam*) als auch Keśava (*vrścikabhaiṣajyam ucyate*) das Lied auf den Skorpion beziehen. Andere Stellen, wo *vyāṅga* oder *anaṅga* Beiwort oder Name der Schlange wäre, gibt es nicht; *vyāṅga* bedeutet vielmehr im Sk. für gewöhnlich 'eines Gliedes entbehrend, verkrüppelt', was als Beiwort für den Takman nicht paßt.

Daneben gibt es aber ein ganz anderes *vyāṅga*, das das PW. aus Suśruta und Śārṅgadharas. in der Bedeutung 'Flecken im Gesicht'³⁾, aus dem Hariv. in der Bedeutung 'Fleck, Schandfleck' belegt. Das Wort muß aber auch einmal die Bedeutung 'fleckig' gehabt haben. Wenn nach den Lexikographen (Trik. 168; Vaij. 1, 4, 1, 47; Hem. abh. 1354; an. 2, 47; Med. g 24) *vyāṅga* der 'Frosch' ist, so hat er sicherlich diesen Namen als der 'fleckige'; schon in dem Froschlied ṚV. 7, 103 wird der *pśśni* neben dem *hārīta* erwähnt. Das PW. hat daher meines Erachtens mit vollem Recht auch in dem Vers des AV. für *vyāṅga* die Bedeutung 'fleckig' angesetzt. Natürlich erklärt sich das Beiwort aus den Krankheitssymptomen. Wenn Bloomfield das mit einem non liquet ablehnt, so möchte ich demgegenüber darauf hinweisen, daß der Takman in V. 3 *paruṣāḥ pārūṣeyāḥ* heißt und daß Bloomfield selbst das mit 'fleckig, mit Flecken bedeckt' wiedergibt. Etymologisch ist *vyāṅga* natürlich ein Bahuvrīhi aus **aṅga* 'Fleck' (zu *aṅj*) und dem Präverb *vi* in der Bedeutung 'nach verschiedenen Seiten gehend, sich ausbreitend', die in der älteren Sprache die gewöhnliche ist⁴⁾. Ebenso

¹⁾ Es würde zu weit führen, hier auf *kaṅka* einzugehen; *kaṅkāparvan* beweist jedenfalls, daß das Tier Gelenke hat.

²⁾ Auch die Worte in V. 7 *vi vrścanti mayūryāḥ* scheinen mir eine Anspielung auf den gewöhnlichen Namen des Skorpions, *vrścika*, zu enthalten. Pfauenfedern werden auch später als Mittel gegen Skorpionenbisse verwendet; siehe Suśruta 2, 294. Für die Deutung auf den Skorpion hat sich übrigens schon Grill², p. 185, ausgesprochen, der trotzdem p. 156 *vyāṅga* für das Beiwort einer Schlange erklärt.

³⁾ Auch Vaij. 1, 4, 4, 125.

⁴⁾ Vgl. Wackernagel, Altind. Gr. II¹, p. 285. Erst allmählich hat sich daraus die Bedeutung 'fehlend' entwickelt, die später fast ausschließlich herrscht, im ṚV. aber noch sehr selten ist. Es gibt im ṚV. eigentlich nur ein Wort, in dem *vi* vollkommen einem *a-* entspricht, *vyēnas* in 3, 33, 13. Dieser Gebrauch von *vi* verstärkt den schon durch das Metrum und die Dualformen auf *-au* vor Konsonant erweckten Eindruck, daß die Strophe später hinzugefügt ist (vgl. Oldenberg, Rigveda I, 245). Den Bedeutungsübergang lassen Wendungen erkennen wie 10, 73, 7 *dāsam . . . kṛṇvānāḥ . . . vlmāyam* 'den Dāsa zu einem machend, dessen Zaubermacht nach verschiedenen Seiten auseinandergeht, zerstiebt'. Im Banne der späteren Bedeutung

Die Bedeutung, die *ri* in *ryāṅga* hat, muß es auch in dem offenbar parallelen *ryāla* haben; dies muß also 'auf allen Seiten mit Arsenik bestreut' bedeuten. Das Beiwort mag zunächst seltsam erscheinen. Aber ganz ähnlich wird der Takman in V. 3 *aradhvaṃsā ivāruṇāḥ* genannt, 'rot wie Streupulver' oder 'wie rotes Streupulver', was dem Sinne nach jedenfalls so viel ist wie 'gleichsam mit rotem Pulver bestreut'. Zweitens aber ist es für den Takman charakteristisch, daß er den Kranken gelb macht (*ayām yó rīśrān hāritān kṛṇōsi* 2: *ayām yó aśhīśocayigāṇā rīśrā rūpāni hāritā kṛṇōsi* AV. 6. 20. 3): AV. 1. 25. 2. 3 wird er als 'Gott des Gelben' angeredet. Daß der *Laritasya deva* mit *hāritāla* bezeugt ist, ist also nicht verwunderlich¹⁾.

von ei hat man die runde Komposita im Tetra vielmehr nicht aufgeführt; es ist z. B.
in I. 187, 1 nur *ei etra* vorgekommen, während sich ein *etru* zum ersten Mal
'gelenklos'. Es ist vielmehr zu überlegen, ob überhaupt das Tetra so daß die Ge-
lenke (oder Stäbe) auseinandergehen: vgl. I. 1. 14 *ei etra*, vortell *votell*; I. 7, 2
ei etra *porell* *prut*.

[illegible]

nommen, so daß es die richtige Lage einnimmt.

sein sollte, bleibt völlig unerklärlich¹⁾. Ebenso wenig kann ich Bloomfields Vermutung glücklich finden, daß *vīgada* 'chatterer' sei mit Bezug auf das Delirium des Kranken. Ich halte das schon deswegen für unmöglich, weil weder *gad* noch *vigad* jemals 'plappern' bedeuten²⁾. Weber übersetzt *vīgada* 'beulenloser', was wohl ein Druckfehler für 'keulenloser' (von *gadā*) ist. Warum der Takman so genannt sein sollte, dürfte schwer zu sagen sein. *Vīgada* kann meines Erachtens nur *gada* 'Krankheit' enthalten. Für ausgeschlossen halte ich aber, daß es 'frei von Krankheit' bedeuten und euphemistische Anrede an den Krankheitsdämon sein könnte, wie Bloomfield weiter vermutet. *Vī* muß hier natürlich wieder dieselbe Bedeutung haben wie in *vyāla* und *vyāṅga*; *vīgada* ist also gerade umgekehrt 'mit Krankheiten auf allen Seiten'. Wiederum bietet V. 3 eine Parallele; wie dem *vyāṅga parusaḥ pāruseyāḥ*, dem *vyāla avadhvaṃsā ivārunāḥ* entspricht, so ist dort dem *vīgada viśvadhāvīrya* gegenübergestellt. Daß man sich den Takman als von zahlreichen anderen Krankheiten begleitet dachte, zeigt V. 11, wo er gebeten wird, nicht den Balāsa, den Husten und den Udyuga zu Genossen zu machen, und V. 12, wo er aufgefordert wird, mit seinem Bruder Balāsa, seiner Schwester Husten und seinem Vetter Pāman fortzugehen. Bloomfield hat auch schon darauf hingewiesen, daß das Kuṣṭhakraut, das gegen den Takman hilft, in AV. 5, 4, 6; 6, 95, 3 gebeten wird, den Kranken *agadā* zu machen.

Nicht anders als bei *vī gada* liegt die Sache bei *bhūri yāvaya*. Nach dem Padapāṭha sind das zwei Worte (*bhūri* | *yāvaya*). Ist das richtig, so können sie nur bedeuten: 'halt viel (oder vieles) fern', was völlig unverständlich ist³⁾. Bloomfield will *vājram* aus dem *vājrena* des vierten Pāda ergänzen: 'hold off (thy missile) far'⁴⁾. Ich halte die Ellipse hier für unmöglich und bezweifle, daß *bhūri* die angegebene Bedeutung haben kann. Das für die drei vorhergehenden Wörter gewonnene Ergebnis erhebt meines Erachtens Whitneys Vermutung, daß *bhūriyāvaya* gegen den Padapāṭha als ein Wort zu lesen und ein Kompositum aus *bhūri* und *āvayā* sei, zur Gewißheit⁵⁾. *Bhūri* am Anfang des Kompositums entspricht offenbar dem

1) Dazu kommt, daß es sehr zweifelhaft ist, ob es überhaupt je ein *gada* 'Sprache' gegeben hat. *Āvijñātagadā* in AV. 12, 4, 16 hat schon Leumann, Et. Wörterb., p. 81, richtig als 'frei von Krankheit' erklärt. *Gadaiḥ* in Mbh. 1, 43, 22 erklärt Nīlakaṇṭha durch *daṃśasthāne kṣureṇotkīrṇe mardyamānair auśadhaviśeṣaiḥ*; höchstens könnte es 'Spruch' bedeuten. In der Rāmātāp. Up. (Weber, p. 350) erscheint ein *gadā*, das 'Spruch' zu bedeuten scheint.

2) *Gadgada* beweist selbstverständlich nichts für das nicht reduplizierte *gad*.

3) Ludwig: 'halte (dich?) weit ab'; Griffith: 'keep thyself far away from us.' Daß diese Übersetzungen nicht richtig sein können, braucht nicht erst gesagt zu werden.

4) So schon Grill², p. 156, aber in der Übersetzung nur: 'halt geflissen fern.'

5) Die Schreibung stimmt mit der alten Aussprache überein; siehe Wackernagel, Altind. Gr. I, § 271 und die dort angeführte Literatur. Als ein Wort wollte übrigens

vi in den drei anderen Komposita. Schwieriger ist die Feststellung der Bedeutung von *āvayá*. Das Wort begegnet noch einmal AV. 8, 6, 26 in einem Lied, das Schwangere schützen soll; das Amulett soll den Feinden anhängen

aprajāstvām mṛtavatsam dā rodām aghām āvayām.

Das größere PW. gibt als Bedeutung 'Nichtempfangen, Unfruchtbarkeit' ¹⁾. Allein das paßt nicht, da ja die Unfruchtbarkeit schon durch *āprajāstvām* ausgedrückt ist. Im kleineren PW. wird denn auch gerade umgekehrt 'Empfängnis' als Bedeutung angesetzt, augenscheinlich unter der Annahme, daß *aghām* als Adjektiv mit *āvayām* zu verbinden sei ²⁾. Dem widerspricht die Lesung der Zeile in Hir. Gr̥hyas. 1, 19, 7; Āp. Mantrap. 1, 4, 11: *aprajastām pautramṛtyum pāpmānam uta vāgham*; Sāma-mantrabr. 1, 1, 14 *aprajasyam pautramartyam pāpmānam uta vā agham*. Die Fassung beweist, daß *aghām* nicht zu *āvayām* gehört; *āvayām* muß vielmehr ein besonderes Übel sein. Nun wird in der medizinischen Literatur *āvī* von den Geburtswehen gebraucht (Caraka, Śārīrasth. 8, 82 *āvī-prādurbhāve*; 83 *āvībhiḥ samkliṣyamānā*; 88 *anāgatāvī*; Suśruta 1, 279 *āvinām prañāśaḥ*; 368 *apṛāptāvī*). 'Geburtswehen' würde als Bedeutung für *āvayá* in AV. 8, 6, 26 vorzüglich passen; formell würde sich *āvī* zu *āvayá* verhalten wie etwa ved. *prāñī* zu klass. *prāṇaya*. In unserer Stelle kann es sich natürlich nicht speziell um Geburtswehen handeln; *āvayá* müßte hier eine allgemeinere Bedeutung haben, und diese liegt für das entsprechende *āvī* in der vedischen Literatur tatsächlich vor: Kāth. 30, 9 *āvyam vā etais te 'pājayaṁś tad apāvyānām apāvyatvam āvyam evaitair apajayati*; Taitt. S. 2, 2, 6, 3 *āvyam vā eṣā prātigrhṇāti yó 'vim prātigrhṇāti . . . nāvyam prātigrhṇāti . . . yá ubhayādat prātigrhṇāti*; Taitt. S. 3, 2, 9, 4 *yád vai hótādhvaryūm abhyāhváyata āvyam asmin dadhāti tād yán ná | apahánita purāśya samvatsarād grhá āvevīran*. Sāyaṇa erklärt an der letzten Stelle *āvyaḥ* (sic) für eine bestimmte Krankheit (*rogaviśeṣaḥ*), *āvevīran* durch *sarvarogādibhiḥ pīḍyeran*. Seine Erklärung erweckt nicht gerade den Eindruck, daß sie auf wirklicher Kenntnis beruhe; wir werden kaum fehlgehen, wenn wir für *āvī* in diesen Stellen die allgemeine Bedeutung schon Weber *bhūriyāvaya* fassen; seine Übersetzung 'reichlich Abgewehrter' halte ich aber für unmöglich.

¹⁾ So auch Weber, Henry, Whitney. Ludwig, dem Griffith folgt, will *rodām aghamāyavam* lesen, 'Böses verkündendes Weinen'. Sāyaṇa ergibt nichts. Er hat *aghavāyavam* gelesen und erklärt *aghānām pāpānām tatphalabhūtānām duḥkḥānām vāsakṛd vayanam*.

²⁾ Außerdem hat dazu wohl die angebliche Bedeutung von *āvayas* beigetragen, das in AV. 7, 90, 3 erscheint: *yāthā śépo apāyātai strīṣú cāśad ānāvayāḥ*. *Ānāvayāḥ* übersetzt das größere PW. mit 'nicht weichend, nicht ablassend', das kleinere mit 'keine Empfängnis zustande bringend', Henry mit 'inoffensive', Whitney mit 'impotent'. Sāyaṇa etymologisiert. Mir scheint, daß *āvayas* gar nichts mit *āvayá* zu tun hat, sondern Synonym von *ratas* ist. Naigh. 1, 12 wird *āvayāḥ* unter den *udātthānāmāni* aufgeführt; in derselben Liste steht auch *ratāḥ*.

tung 'Weh, Schmerz' ansetzen, wie es im PW. geschieht¹⁾). Nehmen wir dieselbe Bedeutung für *āvayā* in unserer Stelle an, so ergibt sich, daß begrifflich *bhūriyāvaya* dem *vīgada* entspricht wie *vyāṅga* dem *vyāla*, eine gewiß nicht unbeabsichtigte Parallelität des Ausdrucks. Ich übersetze demnach die Zeile: 'o Takman, der du mit Arsenik bestreut bist, von Krankheiten umgeben, mit Flecken bedeckt, viel Schmerzen bereitest'²⁾).

Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch.

Die indischen Rechtsbücher bestimmen, daß der Richter die Zeugen vor Abgabe ihrer Aussage zu vermahnen habe, bei der Wahrheit zu bleiben. So schreibt Nārada 1, 200 vor:

purāṇair dharmavacanaiḥ satyamāhātmyakīrtanaiḥ |
anṛtasyāpavādaś ca bhṛśam uttrāsayed imān ||

'Durch alte Dharmasprüche, die die Erhabenheit der Wahrheit preisen und die Lüge tadeln, soll er sie (die Zeugen) in gewaltige Furcht versetzen.'

Die gleiche Vorschrift gibt Brhaspati 7, 19 (Jolly):

satyaprasaṃsāvacanair anṛtasyāpavādanaiḥ |
sabhyaiḥ sa bodhanīyas tu dharmasūtrapravedibhiḥ ||

Denselben Brauch bezeugen aber auch schon die älteren Werke, Yājñavalkya (2, 73 *sākṣiṇaḥ śrāvayet*), Manu (8, 79 *sabhāntaḥ sākṣiṇaḥ prāptān . . . prādvivākō 'nuyuñjīta vidhinā tena sāntvayan*), Viṣṇu (8, 24 *sākṣiṇaś ca śrāvayet*), Baudhāyana (1, 19, 9 *sākṣiṇaṃ daivam*³⁾ *uddiṣṭaṃ*

¹⁾ Vgl. auch Geldner, Ved. Stud. 1, 246, Anm. 1.

²⁾ *Āla* scheint auch ein Pflanzonname zu sein. Kauś. 25, 18 wird gegen Harnverhaltung und Verstopfung ein Infusum vorgeschrieben, das unter anderem *āla* enthält. Dārila bemerkt dazu: *ālaṃ godhūmavyūdhīḥ* (!), Keśava erklärt *āla* durch *yavagodhūmavallī*. AV. 6, 16, 4 besteht aus den ziemlich rätselhaften Worten *alasālāsi pārvā silāñjālāsy ūttarā | nīlāgalasālā*. Sāyaṇa erklärt *alasālā*, *śalāñjālā* (sic) und *nīlāgalasālā* als die Namen von drei *sasyavallī* (*sasyamañjari*). Kauś. 51, 15 schreibt die Verwendung der Strophe beim *ālabheṣaja* (aber Sāy. *annabheṣajam*) vor, wobei man drei Spitzen von *silāñjāla* (sic) in der Mitte des Feldes eingräbt; Keś. nennt die drei *sasyavallī*. Die vorausgehende Strophe schließt *āpehi nīr āla*. Sāy. liest *nīrāla* und sagt, es sei die Krankheit dieses Namens. Das Wort ist aber kaum von dem *āla* der Strophe 4 zu trennen; vgl. Bloomfield, SBE. XLII, 465f. Kauś. 35, 28 endlich wird für einen Liebeszauber ein Pfeil vorgeschrieben, dessen Spitze ein Dorn ist, der mit Eulenfedern versehen ist und dessen Schaft *asitāla* ist (*asitālakāṇḍayā*). Bloomfield, Kauś. p. XLVI und Caland, Altind. Zaub., p. 119 sehen in *asitāla* wiederum einen Pflanzennamen, aber Dārila erklärt: *asitaṃ kṛṣṇam ālaṃ kāṇḍam* (MS. *kāṇḍam*) *yasyāḥ sā*. Würde es nicht ganz gut zu dem übrigen passen, wenn an den Schaft des Pfeiles der Stachel eines schwarzen Skorpions gesteckt wäre? Wie sich der Pflanzennamen zu den oben besprochenen Worten verhält, vermag ich nicht zu sagen. Giftig kann die Pflanze kaum gewesen sein, wie ich in Hinblick auf RV. 6, 75, 15 bemerken möchte, da nach Kauś. 25, 18 der Kranke die *Ālabrūhe* trinken muß.

³⁾ So lesen die Grantha- und Nāgarī-Handschriften. Die Telugu-Handschrift des Kommentars des Govindasvāmī und die Nāgarī-Abchrift einer Malayālam-

yatnāt preched vicakṣaṇaḥ), und mir scheint, daß auch Āpastamba ihn im Sinne gehabt hat, wenn er 2, 29, 7 den Zeugen *ubhayataḥ samākhyāpyaḥ* nennt, 'nach beiden Seiten hin zu belehren', d. h. über den Lohn für die Wahrheit und über die Strafe für die Lüge¹). Die meisten Rechtsbücher enthalten denn auch mehr oder weniger umfangreiche Proben solcher Ermahnungsreden des Gerichtsherrn, so Baudh. 1, 19, 10—12; Vas. 16, 32—34; Viṣṇu 8, 25—37; Manu 8, 80—86; 89—101; Yājñ. 2, 73—75; Nār. 1, 201—228; Brh. 7, 20f.

In der zweiten Rede bei Manu stehen unter anderen die folgenden Verse (8, 97—100):

yāraṭo bāndhavān yasmin hanti sākṣye 'nṛtaṃ vadan |
tāvataḥ samkhyayā tasmiñ chṛṇu saumyānupūrvaśaḥ || 97

pañca paśvanṛte hanti daśa hanti gavānṛte |
śatam aśvanṛte hanti sahasraṃ puruṣānṛte || 98

hanti jātān ajātānś ca hiraṇyārthe 'nṛtaṃ vadan |
sarvaṃ bhūmyanṛte hanti mā sma bhūmyanṛtaṃ vadīḥ || 99

apsu bhūmirad ity āhuḥ strīṇāṃ bhoge ca maithune |
abjeṣu caiva ratneṣu sarveṣu aśmamayeṣu ca || 100

'Vernimm nun, mein Lieber, in richtiger Aufzählung, wie viele Verwandte bei verschiedenen Arten der Zeugenaussage derjenige tötet, der die Unwahrheit spricht. Fünf tötet er bei einer Lüge um ein Kleinvieh, zehn tötet er bei einer Lüge um eine Kuh, hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend bei einer Lüge um einen Sklaven²). Die Geborenen und die Ungeborenen tötet er, wenn er um Gold eine Lüge spricht. Alles tötet er bei einer Lüge um Land. Sprich daher nicht eine Lüge um Land. (Bei einer Lüge) um Wasser, um den geschlechtlichen Verkehr mit Frauen und um Juwelen, die im Wasser entstanden sind, und allen, die aus Stein bestehen, ist es wie (bei der Lüge) um Land; so behauptet man.'

Handschrift haben *tv evam*, das Govinda seiner Erklärung zugrunde legt und Bühler und Hultsch angenommen haben. Ich bezweifle, daß das richtig ist. *Uddiś* ist hier offenbar wie andere Verben des Sagens mit doppeltem Akkusativ konstruiert: 'Ein Verständiger soll den Zeugen befragen, der über das, was ihm von den Göttern droht, belehrt ist.' Auf Govinda ist nach dem, was Hultsch, S. VIII bemerkt, kein Gewicht zu legen.

¹) Bühler übersetzt 'after having been exhorted to be fair to both sides', aber Haradatta erklärt offenbar richtig: *ubhayata ubhayor api pakṣayoḥ | satyavacanena cāsatyavacanena sākṣiṇo yad bhāviphalaṃ tat satyaṃ brūhi | anṛtaṃ tyaktvā satyena svargam eṣyasi | anṛtaṃ uktvā mahāghoraṃ narakāṃ pratipatsyasa ityādinā prakāreṇa samākhyāpya prāḍvivākādibhiḥ prṣṭa iti śeṣaḥ*. Die handschriftlich bezeugte Lesart *samākhyāpyaḥ* scheint mir besser als das grammatisch falsche *samākhyāpya*, das Bühler aufgenommen hat.

²) Bühler: 'concerning men', mit der Note 'i. e. slaves'. Zur Bedeutung des Wortes vergleiche den Mantra bei Kauś. 133, 3 *mama gāvo mamāśvā mamājās cāvayaś ca mamaiva puruṣā bhavan* (erg. *vaśe*); Suttanipāta 769 *khettaṃ vatthum hiraṇṇaṃ vā gavāssaṃ dāsaporisaṃ | thiyo bandhū puthu kāme yo naro anugijjhati*; usw.

Vers 97—99 kehrt in der entsprechenden Rede bei Nārada wieder (1, 207—209)¹⁾ mit dem an die Spitze gestellten Halbvers (206):

paśugo'śvapuruṣāṇāṃ hiraṇyaṃ bhūr yathākramaṃ.

Die kürzere Version des Werkes schiebt hinter 207 (= M. 97) noch den Vers ein:

*annāṇṛte janma hanti dve vā sasyāṇṛte tathā |
trīṇi yānāṇṛte hanti caturthaṃ vāhanāṇṛte ||*

‘Bei einer Lüge um Speise tötet er eine Geburt, ebenso zwei bei einer Lüge um Saat; drei tötet er bei einer Lüge um einen Wagen, die vierte bei einer Lüge um ein Zugtier.’

In der kurzen Ermahnungsrede bei Vasiṣṭha erscheint nur M. 98, und zwar mit der Lesart *kanyāṇṛte* für *paśvanṛte* (16, 34).

Auch Baudhāyana führt in seiner Rede die Verse M. 98, 99cd auf, im übrigen weicht aber sein Text ab (1, 19, 11—12):

*trīṇ eva ca pitṛṇ hanti trīṇ eva ca pitāmahān |
sapta jātān ajātāṃś ca sākṣī sākṣyaṃ mṛṣā vadan || 11
hiraṇyārthe 'nṛte hanti trīṇ eva ca pitāmahān |
pañca paśvanṛte hanti daśa hanti gavāṇṛte ||
śatam aśvāṇṛte hanti sahasraṃ puruṣāṇṛte |
sarvaṃ bhūmyanṛte hanti sākṣī sākṣyaṃ mṛṣā vadan || 12*

‘Der Zeuge, der ein falsches Zeugnis ablegt, tötet drei Väter und drei Großväter, sieben²⁾ Geborene und Ungeborene. Bei einer Lüge um Gold tötet er drei Großväter. Fünf tötet er bei einer Lüge um ein Kleinvieh’, usw.

Endlich kehrt der Inhalt der Manu-Strophen in Sūtraform und nicht als Teil einer Ermahnungsrede, sondern als Lehre des Śāstra³⁾ bei Gautama 13, 14—22 wieder:

*kṣudrapaśvanṛte sākṣī daśa hanti || 14 go'śvapuruṣabhūmiṣu daśa-
gunottarān || 15 sarvaṃ vā bhūmau || 16 haraṇe narakāḥ || 17
bhūmivad apsu || 18 maithunasamyoge ca || 19 paśuvan madhusar-
piṣoḥ || 20 govad vastrahiraṇyadhānyabrahmasu || 21 yāneṣv aśvavat || 22*

‘Bei einer Lüge um ein Kleinvieh tötet der Zeuge zehn; um eine Kuh, ein Pferd, einen Sklaven, Land in jedem folgenden Fall zehnmal soviel (als im vorhergehenden); oder alles um Land. Für die Wegnahme (von Land) ist die Hölle (die Strafe). Um Wasser ist es wie um Land; und (ebenso) um geschlechtlichen Verkehr. Um Honig und Schmelzbutter ist

¹⁾ Lesarten in 207: *bāndhavāṃś tasmin; tāvataḥ sampravakṣyāmi.*

²⁾ Bühler: ‘three fathers and three grandfathers, i. e. seven ancestors’, was mir nicht klar ist.

³⁾ Wie sehr man aber gewohnt war, diese Worte als direkt an die Zeugen gerichtet anzusehen, zeigt die Bemerkung Haradattas zu 13, 22: *anye tu kṣudrapaśvanṛta ityārabhya sākṣīśrāvaṇe yojayanti | kṣudrapaśvanṛte sākṣiṇo daśapaśuhanana-
doṣaḥ | tasmāt tvayā satyam eva vaktavyam iti sākṣī śrāvayitavya iti | evaṃ sarva-
tropariṣṭād api.*

es wie um ein Kleinvieh. Um Kleider, Gold, Getreide, den Veda ist es wie um eine Kuh. Um einen Wagen ist es wie um ein Pferd.'

Die Gautama-Dharmasūtras gelten als das älteste uns erhaltene Rechtsbuch, und man könnte daher denken, daß auch die Form, in der uns die Anschauungen über die Folgen der falschen Zeugenaussage hier vorliegen, die älteste sei. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich. So gewiß im allgemeinen auf dem Gebiet des Dharma wie in anderen Wissenschaften die versifzierten Lehrbücher jünger sind als die in Prosa abgefaßten, so gewiß scheint es mir zu sein, daß die Sūtra-Verfasser so und so oft alte Memorialverse in Prosa aufgelöst haben¹⁾, und daß das auch hier der Fall gewesen ist, dafür spricht meines Erachtens nicht nur die metrische Form bei Baudhāyana und Vasiṣṭha, sondern auch der ganze Charakter dieser Äußerungen. Gautama war zu der Umwandlung der Verse in Prosa geradezu gezwungen, da er es sich bekanntlich zum Prinzip gemacht hat, überhaupt keine metrischen Regeln aufzunehmen. Dazu kommt, daß sich, wie wir später sehen werden, beweisen läßt, daß jene Sūtras nicht die originelle Schöpfung Gautamas, sondern einer älteren Quelle entlehnt sind.

Auch inhaltlich ist Gautamas Fassung gewiß nicht die ursprünglichste. Alle, auch die nachher aus den Epen und dem Pañcatantra anzuführenden Strophen, sprechen von der Lüge um eine Kuh, ein Pferd und einen Sklaven. Diese drei können wir also mit vollkommener Sicherheit der ältesten Fassung zuschreiben. Aber auch das Kleinvieh bildet offenbar ursprünglich den Anfang der Reihe; es fügt sich ungezwungen ein, während das Mädchen, das Vasiṣṭha dafür einsetzt, nicht recht in den Rahmen paßt, wenigstens nicht an erster Stelle. Als alt muß ferner auch die Lüge um Land gelten, wenn sie auch bei Vasiṣṭha, der nur einen Śloka zitiert, fehlt; sie bildet bei Gautama, Baudhāyana, Manu und Nārada deutlich den Gipfelpunkt und Abschluß der Reihe. Ganz unwahrscheinlich ist dagegen die Ursprünglichkeit der Lüge um Gold. Das Gold steht allerdings bei Manu und Nārada zwischen dem Sklaven und dem Land, aber in den älteren Werken außerhalb der Reihe, und zwar bei Gautama dahinter, bei Baudhāyana davor. Und auch bei Manu und Nārada paßt es eigentlich gar nicht in die Reihe hinein, da *jātān ajātāṃś ca* doch ganz dasselbe ist wie *sarram* und somit die Steigerung, die sicherlich ursprünglich beabsichtigt ist, fehlt. Was bei Gautama und Manu hinter der Lüge um Land aufgeführt ist, wird schon durch die Art der Anführung als spätere Zutat charakterisiert²⁾. Und

¹⁾ Ich muß es mir versagen, das hier durch Beispiele im einzelnen zu belegen. In zahlreichen Fällen schimmert der ursprünglich metrische Charakter von Sūtras noch deutlich durch, in anderen ergibt er sich aus dem Inhalt oder durch Vergleich mit der Spruchliteratur.

²⁾ Die genaue Übereinstimmung im Wortlaut zwischen Manu 100ab und Gaut. 18, 19 läßt auf direkten Zusammenhang schließen, und da der Verfasser der Manusmṛti, wie M. 3, 16 zeigt, Gautama kannte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Manu 100ab gerade aus Gautama entnommen ist. Ein zweiter Fall, wo Manu in einem Zu-

wie man die Reihe am Schluß vervollständigt hat, so hat man sie auch am Anfang erweitert. Daß der aus der kürzeren Version des Nārada angeführte und nur hier überlieferte Vers sekundär ist, ist wohl selbstverständlich. Das Gleiche gilt aber auch von Baudh. 11, 12a. Über den Inhalt von 12a ist schon gesprochen; Vers 11 kann ursprünglich garnicht mit Vers 12 verbunden gewesen sein, weil die beiden Verse inhaltlich garnicht zu vereinigen sind. In Vers 11 wird ja allgemein die Tötung von drei Vätern, drei Großvätern und sieben Geborenen und Ungeborenen als Folge des falschen Zeugnisses, ohne jede Rücksicht auf die Art der Aussage, hingestellt. Was die Zahlen der Getöteten betrifft, so steht Gautama mit seinem '10, 100, 1000, 10 000, 100 000 oder *sarvam*' allen anderen Quellen¹⁾ gegenüber, die anstatt dessen '5, 10, 100, 1000, *sarvam*' nennen. In Indien hat immer die Sucht bestanden, Zahlen ins Ungemessene zu steigern. Wir werden daher schon prinzipiell die niedrigeren Zahlen als die älteren ansehen müssen, und das Schwanken Gautamas zwischen 100 000 und *sarvam* beweist, daß ihm die Fassung mit dem *sarvam* bekannt war. Aus der Vergleichung der Dharmaśāstras ergibt sich also als die wahrscheinlich älteste Form des Memorialverses:

*kṣudrapaśvanṛte pañca daśa hanti gavānṛte*²⁾ |
śatam aśvānṛte hanti sahasraṃ puruṣānṛte |
sarvam bhūmyanṛte hanti

Der letzte Pāda muß, da die Quellen hier auseinandergehen, zunächst zweifelhaft bleiben. Das Resultat ist nicht überraschend. Die auf Grund innerer Indizien erschlossene Form ist, abgesehen von einer inhaltlich belanglosen und unsicheren Variante, genau diejenige, die der Vers bei Bau-dhāyana zeigt, also in der ältesten Quelle, die ihn überhaupt in metrischer Form bietet.

Dieser Memorialvers hat sein Gegenstück auch im Rāmāyaṇa. Hier steht 4, 34, 9:

śatam aśvānṛte hanti sahasraṃ tu gavānṛte |
ātmanaṃ svajanaṃ hanti puruṣaḥ puruṣānṛte ||

'Hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend aber bei einer Lüge um eine Kuh; sich selbst und die Angehörigen tötet der Mensch bei einer Lüge um einen Menschen.'

Es wird wohl niemand bezweifeln, daß Vālmiki, als er die Strophe dichtete, den alten Memorialvers im Sinne hatte. Er beabsichtigte aller-

satz zu einem volkstümlichen Spruche mit Gautama übereinstimmt, ist die Regel über die eßbaren Tiere; vgl. ZDMG. LXI, 642.

¹⁾ Nur das Rāmāyaṇa, das aber nicht direkte Quelle ist, nennt noch andere Zahlen; siehe nachher.

²⁾ Diese Lesung möchte ich mit Rücksicht auf Gautama für die älteste halten, zumal sie, wie wir sehen werden, tatsächlich belegt ist. Selbstverständlich ist es bei solchen Versen in vielen Fällen unmöglich, den ältesten Wortlaut bis in alle Einzelheiten hinein festzustellen.



stets hinter dem eines Pferdes oder eines Sklaven zurück, von Land ganz zu schweigen. Es ist daher ganz natürlich, daß der König, wenn er seiner Verpflichtung in bezug auf eine Kuh nicht nachkommt, eine kleinere Sünde begeht als in den später genannten Fällen. Vielleicht hat man übrigens später in Indien ähnliche Bedenken gehabt wie Hopkins, und die Vertauschung von Kuh und Pferd, wie sie im Rāmāyaṇa und in dem nachher angeführten Spruch des Pañcatantra vorliegt, ist nicht zufällig. Daß in diesem Punkt aber die Dharmaśāstras das Ältere bewahrt haben, wird, wie wir sehen werden, auch durch das Mbh. bestätigt.

Wir gelangen so zu dem Schluß, daß in den Dharmaśāstras ein Spruch, der ursprünglich der Rājanīti angehört, auf den falschen Zeugen umgedeutet ist¹⁾. Es läßt sich weiter aber auch nachweisen, daß in der Vorlage, auf die Gautamas Sūtras zurückgehen, der Spruch noch seine ursprüngliche Bedeutung hatte. Bei Gautama folgen auf das Sūtra *sarvaṃ vā bhūmau* unmittelbar die Worte *haraṇe narakaḥ*. Ihr Auftreten in diesem Zusammenhang ist sehr seltsam. 'Land wegnehmen', d. h. die einem Tempel oder einem Brahmanen oder sonst einer Privatperson verliehenen Güter wieder einziehen, kann überhaupt nur der König. Ich brauche nur auf die bekannten Verwünschungssprüche in den Inschriften zu verweisen, in denen dem König, der Land konfisziert, die Höllenstrafen angedroht werden; alle drei Ausdrücke des Sūtra, *bhūmi*, *hṛ* und *naraka* kehren hier wieder:

śaṣṭim varṣasahasrāṇi svarge modati bhūmidah |
ācchettā cānumantā ca tāny eva narake vaset ||
svadattāṃ paradattāṃ vā yo hareta vasundharām |
śaṣṭim varṣasahasrāṇi narake pacyate dhruvam²⁾ ||

Die Worte *haraṇe narakaḥ* bei Gautama können sich also nur auf den König beziehen. Wie sollte nun aber der Gedanke hier plötzlich von dem Zeugen auf den König abirren? Die ganze Schwierigkeit verschwindet, wenn sich die vorausgehenden Regeln ursprünglich gar nicht auf den Zeugen, sondern auf den König beziehen. Der Übergang von dem König, der das versprochene Land nicht gibt, zu dem König, der das einmal geschenkte Land wieder wegnimmt, ist leicht genug. Wir können, glaube ich, sogar noch einen Schritt weiter gehen. Ist es richtig, daß Gautama den alten Memorialvers gekannt und in Sūtras aufgelöst hat, so können wir jetzt wohl behaupten, daß der letzte Pāda dieses Verses in der ältesten

¹⁾ Vielleicht hat sich eine Andeutung des ursprünglichen Sachverhaltes noch darin erhalten, daß Manu 8, 89 der undankbare Betrüger eines Freundes mit dem falschen Zeugen auf eine Stufe gestellt wird:

brahmaghno ye smṛtā lokā ye ca strībālaghātinaḥ |
mītradrūhaḥ kṛtaghnasya te te syur bruvato mṛṣā ||

²⁾ In dieser Fassung z. B. Ep. Ind. IV, 197. Für ähnliche Fluch- und Segenssprüche vgl. die Sammlungen bei Pargiter, Hultzsch und Jolly, JRAS. 1912, S. 248ff.; 476; 1913, S. 674ff.

Gestalt, wie er Gautama vorlag, anstatt der Worte *sākṣī sākṣyam mṛṣā vadan* (Baudh.) oder *mā sma bhūmyanṛtaṃ vadīḥ* (Manu, Nar.) eine Wendung wie *haraṇe narakāḥ smṛtaḥ* enthielt. Daß man diese Worte später beseitigte, weil sie auf den Zeugen bezogen absolut keinen Sinn hatten, ist begreiflich; inhaltlos genug ist es, was bei Manu an ihre Stelle gesetzt ist.

Die Geschichte unseres Memorialverses ist damit noch nicht zu Ende. Udyogaparvan, Kap. 35, erzählt Vidura dem Dhṛtarāṣṭra ein *itihāsa purātana*, den Saṃvāda des Daitya Virocana mit dem Brahmanen Sudhanvan. Bei dem Svayaṃvara der Keśinī waren die beiden über die Frage in Streit geraten, wem der Vorrang gebühre. Sie wetten um ihr Leben und tragen auf Sudhanvans Vorschlag Prahrāda, dem Vater des Virocana, die Entscheidung an. Prahrāda, im Innern von der Überlegenheit des Brahmanen überzeugt, macht Ausflüchte; er könne die Frage nicht beantworten, da sein einziger Sohn eine der streitenden Parteien sei. Als Sudhanvan trotzdem auf eine Entscheidung drängt, sagt Prahrāda:

atha yo naiva prabrūyāt satyam vā yadi vānṛtam |
etat sudhanvan prcchāmi durvivaktā sma kiṃ vaset || 30

‘Wenn einer nun aber weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, danach frage ich dich, Sudhanvan, wie bringt der die Nacht zu, der schlecht antwortet?’

Sudhanvan antwortet:

yām rātrim adhivinnā strī yām caivākṣaparājitaḥ |
yām ca bhārābhitaptāṅgo durvivaktā sma tāṃ vaset || 31
nagare pratiruddhaḥ san bahirdvāre bubhuksitaḥ |
amitrān bhūyasaḥ¹⁾ paśyed yaḥ sākṣyam anṛtaṃ vadet || 32

‘Eine Nacht, wie sie eine Frau hinbringt, die von einer Nebenbuhlerin verdrängt ist, oder einer, der im Würfelspiel verloren hat, oder einer, dem der Leib vom Lastentragen schmerzt, eine solche Nacht bringt der hin, der schlecht antwortet. In der Stadt eingeschlossen, soll hungernd vor den Toren mächtigere Feinde sehen, wer eine unwahre Zeugenaussage macht.’ Daran schließen sich die beiden Strophen Manu 98 und 99²⁾. Prahrāda fällt darauf das Urteil zugunsten des Sudhanvan, der über seine Gerechtigkeit erfreut, ihm das Leben des Sohnes schenkt. Vidura zieht aus der Geschichte den Schluß:

tasmād rājendra bhūmyarthe nānṛtaṃ vaktum arhasi |
mā gamaḥ sasutāmātyo nāsaṃ putrārtham abruvan || 39

‘Daher darfst du, großer König, nicht um Land willen die Unwahrheit sprechen; gehe nicht mitsamt deinen Söhnen und Dienern zugrunde, indem du um deines Sohnes willen nichts sagst.’

Es kann niemandem entgehen, daß die Verse 32—34 hier garnicht am Platz sind. Was sollen hier Äußerungen über den Meineid des Zeugen? Prahrāda tritt in der Geschichte doch nicht als Zeuge auf, sondern als

¹⁾ N^c *bhūyasaḥ*.

²⁾ Lesart: *vadeḥ* für *vadīḥ*.

Richter. Und ebensowenig ist Dhṛtarāṣṭra, der sich an dem Betragen Prahrāda ein Beispiel nehmen soll, ein Zeuge; auch er ist der König, der über die Ansprüche der Pāṇḍavas auf ihr Gebiet zu entscheiden hat. Aber auch davon abgesehen bilden jene Verse gar keine richtige Antwort auf die in Vers 30 gestellte Frage. Prahrāda fragt, wie es dem ergehe, der weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, also entweder unbestimmt und zweideutig oder gar nicht antwortet; in Vers 32—34 werden ihm aber die Folgen einer Lüge auseinandergesetzt. Das alles läßt darauf schließen, daß der Text hier nicht in Ordnung ist. Tatsächlich wird auch der uns angehende Teil der Geschichte in der südindischen Rezension ganz anders dargestellt¹⁾. Als Prahrāda nicht weiß, wie er aus dem Dilemma herauskommen soll, sieht er einen Hamsa, den weisen, allwissenden Dhṛtarāṣṭra²⁾. An ihn wendet er sich zunächst mit der Frage, ob er in diesem Fall ein Urteil abgeben müsse. Der Hamsa bejaht es. Darauf legt Prahrāda ihm die Frage vor:

atha yo naiva vibrūyān na satyaṃ nānṛtaṃ vadet³⁾ |
haṃsa tattvaṃ ca prcchāmi kiyaḍ enaḥ karoti saḥ || 35

Der Hamsa antwortet:

prṣṭo dharmam na vibrūyād gokarṇasithilam caran |
dharmād bhraśyati rājams tu nāsya loko 'sti na prajāḥ || 36
dharmā etān samrujati yathā nadyas tu kūlajān |
ye dharmam anupaśyantas tūṣṇīm dhyāyanta āsate || 37
śreṣṭho 'rdham tu haret tatra bhavet pādaś ca kartari |
pādas teṣu sabhāsatsu yatra nindyō na nindyate || 38
anenā bhavati śreṣṭho mucyante 'pi sabhāsadaḥ |
kartāram eno gaccheḥ ca⁴⁾ nindyō yatra hi nindyate || 39

‘Wenn einer auf Befragen nicht das, was Rechtens ist, spricht, indem er sich schwankend wie ein Kuhohr benimmt; der kommt um (den Lohn des) Rechtes, o König; für ihn gibt es keine Welt, keine Nachkommen. Das Recht zerbricht, wie Flüsse die am Ufer wachsenden (Bäume), diejenigen, welche, obwohl sie das Recht erkennen, schweigend in Nachdenken dasitzen. Der König trägt die Hälfte (der Schuld), ein Viertel fällt dem Täter zu, ein Viertel den Mitgliedern des Gerichtshofes, wenn der Schuldige nicht für schuldig erklärt wird. Frei von Schuld ist der König, auch die Mitglieder des Gerichtshofes sind befreit, und die Schuld fällt dem Täter zu, wenn der Schuldige für schuldig erklärt wird.’

¹⁾ Der Text der Kumbakonam-Ausgabe ist durch zahllose schlechte Lesarten entstellt. Ich habe zur Vergleichung eine Handschrift in Grantha und eine in Telugu herangezogen, kann aber hier nur die wichtigsten Verbesserungen geben.

²⁾ Es ist mit den Handschriften *dhṛtarāṣṭraṃ mahāprājñaṃ* zu lesen.

³⁾ So die Handschriften (*T vānṛtaṃ*); Ausgabe: *prabrūyāt satyaṃ vā yadi vānṛtaṃ* nach N.

⁴⁾ So die Handschriften; Ausgabe: *gacched vā*.

Dann wendet sich Prahrāda mit einer neuen Frage an den Hamsa:

*mohād vā caiva kāmād vā mithyāvādaṃ yadi bruvan |
dhṛtarāṣṭra tattvaṃ prcchāmi durrivaktā tu kām¹⁾ vaset || 40*

‘Wenn einer aus Verblendung oder Begier eine Unwahrheit spricht,
— Dhṛtarāṣṭra, ich frage nach der Wahrheit — wie bringt der die Nacht
hin, der schlecht entscheidet.’

Von der Antwort des Hamsa ist die erste Strophe (41) mit N 31 identisch²⁾. Die folgende lautet hier aber mit anderem Schluß:

*nagarc pratiruddhaḥ san bahirdvāre bubhukṣitaḥ |
amitrān bhūyasaḥ paśyan durrivaktā tu tāṃ vaset || 42*

Es folgt noch:

*yām ca rātrim abhidrugdho yām ca putre priye mṛte³⁾ |
sarvasvena ca hīno yo durrivaktā tu tāṃ vaset || 43*

‘Und eine Nacht, wie sie ein Betrogener hinbringt, oder einer, dem
sein lieber Sohn gestorben ist, oder einer, der um seine ganze Habe ge-
kommen ist, eine solche Nacht bringt der hin, der schlecht entscheidet.’
Daran schließen sich dann die beiden Strophen Manu 98 und 99⁴⁾.

Diese Darstellung ist im Gegensatz zu der von N durchaus lückenlos
und folgerichtig, so daß ich nicht daran zweifle, daß uns in S der ursprüng-
liche Text vorliegt, während N einen verstümmelten und wahrscheinlich
unter dem Einfluß der Dharmasāstras veränderten Text bietet⁵⁾. Jeden-
falls ergibt sich aus S, daß sich die Verse über die Tötung der fünf usw.
hier weder auf den falschen Zeugen beziehen noch auf den König, der den
versprochenen Lohn nicht zahlt, sondern auf den König, der in einem
Rechtsstreit um ein Kleinvieh, eine Kuh, ein Pferd, einen Sklaven, Gold
oder Land wissentlich ein falsches Urteil fällt. In genau demselben Sinne
erscheint der erste jener Verse im Pañcatantra im Textus simplicior und
in Pūrṇabhadras Version. Die Umstände, die zur Erwähnung des Verses
Anlaß geben, sind ähnlich wie in dem Itihāsa. Ein Hase und ein Haselhuhn
streiten um den Besitz einer Höhle und rufen die Entscheidung eines Katers
an. Dieser belehrt sie über die Eigenschaften eines Richters zunächst in
einer Strophe, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Mbh. S 5, 35, 40 hat⁶⁾:

*mānād vā yadi vā lobhāt krodhād vā yadi vā bhayāt |
yo nyāyam anyathā brūte sa yāti narakam naraḥ ||*

‘Der Mann, der aus Hochmut oder Habsucht oder Zorn oder Furcht
ein falsches Urteil fällt, fährt zur Hölle.’ Daran schließt sich der Vers:

¹⁾ Ausgabe *kiṃ*. ²⁾ Abweichend nur *tu* für *sma*.

³⁾ So ist mit den Handschriften anstatt des sinnlosen *mitre priye 'nṛte* der Aus-
gabe zu lesen.

⁴⁾ Abweichend G (nicht T) *kanyānṛte* für *paśvanṛte*.

⁵⁾ Bei dem Ausfall der Verse S 35d—40c in N scheint die Vermischung der
gleich auslautenden Pādas 35c (*hamsa tattvaṃ ca prcchāmi*) und 40c (*dhṛtarāṣṭra
tattvaṃ prcchāmi*) eine Rolle gespielt zu haben.

⁶⁾ Bühler 3, 107; Kosegarten 3, 108; Pūrṇabh. 3, 97.

pañca paśvanṛte hanti¹⁾ daśa hanti gavānṛte |
śataṃ kanyānṛte hanti sahasraṃ puruṣānṛte ||

R. Nārasimhachar hat ferner, JRAS. 1913, S. 388, darauf hingewiesen, daß in einer Schenkungsurkunde des Gaṅga-Königs Mādhavarman (um 400 n. Chr.) neben den üblichen Segens- und Verwünschungssprüchen die Verse stehen:

kṣudrapaśvanṛte pañca daśa hanti gavānṛte |
śataṃ aśvānṛte hanti sahasraṃ puruṣānṛte ||
hanti jātān ajātānś ca suvarṇasyānṛte prabhoh²⁾ |
sarvaṃ bhūmyanṛte hanti mā sma bhūmyanṛtaṃ vadet ||

Trotz der unverkennbaren Anlehnung an Manus Text können sich diese Verse nicht wie bei jenem auf den falschen Zeugen beziehen, der an dieser Stelle nichts zu suchen hat. Sie können nur, wie alle solche Verwünschungssprüche in den Inschriften, auf den König gehen, und man kann höchstens schwanken, ob sie dem König gelten, der seine Versprechungen nicht erfüllt oder dem, der ein falsches Urteil abgibt. Ich möchte das letztere für das Wahrscheinlichere halten.

Die Bedeutung, die der Memorialvers im Mbh., in der Inschrift und im Pañc. hat, steht, wie man sieht, der ursprünglichen noch sehr nahe, viel näher jedenfalls als die Bedeutung, die die Dharmaśāstras damit verbinden. Der Spruch gehört hier noch immer der Rājanīti an; von dem König, der selbst seine Diener um den versprochenen Lohn betrügt, zu dem König, der über ähnliche Ansprüche an dritte Personen falsch entscheidet, ist nur ein kleiner Schritt. Die ursprüngliche Bedeutung selbst aber kann hier nicht vorliegen. In Gautamas Vorlage, der ältesten erschließbaren Quelle, würde sonst das *bhūmyanṛta* mit dem *haraṇa* identisch sein, was wegen der verschiedenen darauf gesetzten Strafen nicht der Fall sein kann. Außerdem spricht, wie wir sehen werden, ein außerindisches Zeugnis gegen die Ursprünglichkeit dieser Auffassung. Wir müssen also annehmen, daß man den alten Spruch über den wortbrüchigen König später einerseits auf den ungerecht urteilenden König, andererseits auf den falschen Zeugen umgedeutet hat.

Merkwürdig ist es nun, daß sich diese Umdeutung von Sprüchen der Rājanīti auf den falschen Zeugen immer wiederholt. Die ersten sieben Gāthās des Mahāpaduma-Jātaka (472) enthalten die Rede der Höflinge des Königs Brahmadatta, die ihren Herrn warnen, übereilt und grausam gegen seinen fälschlich angeklagten Sohn zu verfahren. Nur die letzte dieser Gāthās nimmt auf den besonderen Fall Bezug; die übrigen sind allgemeine Sprüche über die Pflichten eines Königs bei der Justizverwaltung. Sie

¹⁾ Bühler *ekam aśvānṛte hanti*. Hier sind also Kuh und Pferd vertauscht; vgl. S. 443 f.

²⁾ Lies *prabho*.

sind durchaus nicht etwa buddhistisch; vier von ihnen lassen sich vielmehr in mehr oder weniger ähnlicher Form auch bei Manu nachweisen¹⁾.

G. 5 und 6 lauten:

*n'ekantamudunā sakkā ekantatikhiṇena vā |
attam mahante thāpetum tasmā ubhayam ācare ||
paribhūto mudu hoti atitikkho ca veravā |
etañ ca ubhayam ñatvā anumajjham samācare ||*

‘Weder ein ausschließlich Milder noch ein ausschließlich Strenger kann sich in einer hohen Stellung behaupten; daher übe man beides. Der Milde wird unterdrückt, und der allzu Strenge macht sich Feinde; dies beides aber einsehend, halte man sich in der Mitte.’

Damit vergleicht sich Manu 7, 140:

*tikṣṇaś caiva mṛduś ca syāt kāryaṃ vīkṣya mahīpatiḥ |
tikṣṇaś caiva mṛduś caiva rājā bhavati saṃmataḥ ||*

‘Der König muß nach Prüfung des Falles sowohl streng als auch milde sein; ein König, der sowohl streng als auch milde ist, steht in Ansehen.’

Diese Gedanken über den Nutzen, den die Paarung von Strenge und Milde bringt, kehren auch im Mbh. oft wieder, und die Verse des Epos stehen den Gāthās zum Teil näher als die Strophe Manus. So findet sich der letzte Pāda von G. 5 wörtlich in 12, 56, 21:

*mṛdur hi rājā satataṃ laṅghyo bhavati sarvaśaḥ |
tikṣṇāc codvijate lokas tasmād ubhayam ācara²⁾ ||*

und 12, 102, 33:

*dveṣyo bhavati bhūtānām ugro rājā Yudhiṣṭhira |
mṛdum apy avamanyante tasmād ubhayam ācaret ||*

Beide Verse gehören Abschnitten an, die Bhīṣma dem Yudhiṣṭhira als eigene Weisheit vorträgt. Mbh. 12, 56, 39, ein Śloka, der nach N^b aus dem Lehrbuch des Brhaspati stammt³⁾, enthält das Verbum *paribhū* in demselben Zusammenhang wie G. 6:

*kṣamamāṇaṃ nṛpaṃ nityaṃ nīcaḥ paribhavej janāḥ |
hastiyantā gajasyeva śira evārurukṣati ||*

Bhīṣma zieht daraus den Schluß, V. 40:

*tasmān naiva mṛdur nityaṃ tikṣṇo naiva bhaven nṛpaḥ |
vāsantārka iva śrīmān na śīto na ca gharmadaḥ ||*

Ausführlich wird die Frage über den Nutzen von *kṣamā* und *tejas* in dem als *itihāsa purātana* bezeichneten Saṃvāda zwischen Prahrāda und

¹⁾ G. 1 und ihr Gegenstück, G. 4, habe ich bisher in der brahmanischen Literatur nicht gefunden. Dem Sinne nach entspricht Mbh. 12, 70, 7 *nāparikṣya nayed daṇḍam*.

²⁾ So N^c; N^b. *āśraya*; Kumb. *ācaret*.

³⁾ Vers 38: *bārhaspatye ca śāstre ca śloko nigaditah purā |
asmīnn arthe mahārāja tan me nigadataḥ śṛṇu ||*

Mit Var. auch Kumb. 55, 38. In N^c fehlt der Vers.

Bali Vairocana abgehandelt (Mbh. 3, 28). Von den Strophen seien hier angeführt:

- V. 7: *yo nityaṃ kṣamate tāta bahūn doṣān sa vindati |*
bhṛtyāḥ paribhavanty enam udāsīnās tathārayaḥ ||
 „ 14 (von dem Mildem):
athāśya dārān icchanti paribhūya kṣamāvataḥ |
 „ 19 (von dem Strengen):
saṃtāpadveṣamohāṃś ca śatrūṃś ca labhate naraḥ |
 „ 23f.: *tasmān nātyutsrjet tejo na ca nityaṃ mṛdur bhavet |*
kāle kāle tu saṃprāpte mṛdus tīkṣṇo 'pi vā bhavet ||
kāle mṛdur yo bhavati kāle bhavati dārunaḥ |
sa vai sukhāṃ avāpnōti loke 'muṣminn ihaiva ca ||
 „ 36: *mṛdur bhavaty avajñātas tīkṣṇād udvijate janaḥ |*
kāle prāpte dvayaṃ caitad yo veda sa mahīpatiḥ ||

Aber auch in anderen *itihāsa purātana* kehren ähnliche Verse wieder; so in dem *Samvāda* zwischen Bhāradvāja und König Śatruṃjaya, Mbh. 12, 140, 65:

mṛdur ity avajānanti tīkṣṇa ity udvijanti ca |
tīkṣṇakāle bhavet tīkṣṇo mṛdukāle mṛdur bhavet ||

und in dem *Samvāda* zwischen Brhaspati und Indra, Mbh. 12, 103, 34:

mṛdum apy avamanyante tīkṣṇād udvijate janaḥ |
mā tīkṣṇo mā mṛdur bhūṣ tvam tīkṣṇo bhava mṛdur bhava ||

In Sūtras aufgelöst erscheint der alte Memorialvers in Prak. 1 des Kauṭīlyasāstra¹⁾: *tīkṣṇadaṇḍo hi bhūtānām udvejanīyaḥ | mṛdudaṇḍaḥ paribhūyate | yathārhadāṇḍaḥ pūjyaḥ*, was im Kāmandakīyasāstra, 2, 37, wieder versifiziert ist:

udvejayati tīkṣṇena mṛdunā paribhūyate |
daṇḍena nṛpatīs tasmād yuktadaṇḍaḥ praśasyate²⁾ ||

Viel genauer als alle angeführten Verse stimmt aber mit G. 6 eine Strophe überein, deren Herkunft leider nicht feststeht. Sie findet sich in der Subhāṣitāvali in der Nītipaddhati 2692 unter Strophen, die die Unterschrift *ete śrīVyāsamuneḥ* tragen³⁾, und in der Śārṅgadharapaddhati 1397 in der Rājanīti, deren Strophen nach der Unterschrift Rājanītis, Smṛtis, Bhārata und Rāmāyaṇa entnommen sind. Sie lautet:

mṛdoḥ paribhavo nityaṃ vairaṃ tīkṣṇasya nityaśaḥ |
utsrjyaitad dvayaṃ tasmān madhyāṃ vṛttim samāśrayet ||

¹⁾ Auch andere Sūtras dieses Abschnittes lassen sich auf alte Memorialverse zurückführen.

²⁾ Wiederholt mit abweichendem Text in der zweiten Hälfte (*tasmād yathārhadodaṇḍam nayet pakṣam anāśritāḥ*) in 6, 15.

³⁾ Hinter 2791. Es ist aber natürlich zweifelhaft, ob nach der Absicht Vallabhadevas diese Unterschrift noch für 2692 gilt.

Die Übereinstimmungen zwischen dieser Strophe und der Pali Gāthā gehen so ins Einzelne¹⁾, daß mir die Annahme eines direkten Zusammenhanges unabweislich erscheint, und ich glaube, daß wir mit ziemlicher Sicherheit der Pali Gāthā die Priorität zuschreiben können. Jedenfalls aber können wir G. 5 und 6 als Verse der Rājanīti in der Volkssprache bezeichnen. Das Gleiche gilt für G. 3:

adaṇḍiyaṃ daṇḍiyati daṇḍiyaṇ ca adaṇḍiyaṃ |
andho va risamaṃ maggaṃ na jānāti samāsamaṃ ||

‘Wer den nicht zu Bestrafenden bestraft und den zu Bestrafenden nicht bestraft, der kennt nicht Recht und Unrecht wie ein Blinder (nicht) einen unebenen Weg (findet).’

Bei Manu 8, 128 lautet die Strophe:

adaṇḍyān daṇḍayan rājū daṇḍyāṃś caivāpy adaṇḍayan |
ayaśo mahad āpnoti narakam caiva gacchati ||

‘Der König, der die nicht zu Bestrafenden bestraft und die zu Bestrafenden nicht bestraft, erlangt große Schande und fährt zur Hölle²⁾.’

Eine Rājanīti-Strophe ist jedenfalls auch G. 2:

yo ca appaṭivikkhitevā daṇḍam kubbati khattiyo |
sakaṇṭakam so gilati jaccandho va samakkhikam ||

Wir können das nur übersetzen: ‘Und der König, der, ohne (den Sachverhalt) ordentlich geprüft zu haben, eine Strafe verhängt, gleicht einem Blindgeborenen, der (Fische) mitsamt den Gräten und mitsamt den (darauf sitzenden) Fliegen verschlingt.’ Schon das Fehlen des eigentlichen Objektes im Hauptsatz macht es aber meines Erachtens völlig klar, daß hier ein Fehler bei der Übertragung des Ardhamāgadhī-Originals in das Pali gemacht ist³⁾, und daß der letzte Pāda ursprünglich etwa lautete: *jādiyaṇḍhe va macchiyaṃ*. *Macchiya* = sk. *matsyaka* verwechselte der Übersetzer mit dem viel häufigeren *macchiyā* = sk. *makṣikā*, p. *makkhikā* und machte dann den Text danach zurecht. Daß der ursprüngliche Sinn ist: ‘Der verschlingt wie ein von Geburt an Blinder Fisch mitsamt den Gräten’, wird durch die entsprechende Strophe bei Manu 8, 95 bestätigt:

andho matsyān ivāśnāti sa narak kaṇṭakaiḥ saha |
yo bhāṣate ’rthavaikalyam apratyakṣam sabhāṃ gataḥ ||

¹⁾ Man vergleiche auch noch den Wechsel zwischen *āśraya* und *ācara* in Mbh. 12, 56, 21.

²⁾ Dem Sinne nach ähnlich, aber dem Wortlaut nach fernerstehend ist Viṣṇu 5, 195:

daṇḍyaṃ pramocayan daṇḍyād dviguṇaṃ daṇḍam āvahet |
nīyuktaś cāpy adaṇḍyānāṃ daṇḍakārī narādhamah ||

Vgl. auch Yājñ. 2, 243.

³⁾ Das Bild von dem Mann, der Reis mitsamt den Hülsen und Halmen und Fische mitsamt den Schuppen und Gräten (*matsyān saśakalān sakaṇṭakān*) ißt, gebraucht auch Patañjali, Mahābh. (Kielhorn) II, 144; 172; 245. Vom Verschlucken von Fliegen ist aber sonst meines Wissens nicht die Rede.

Die Zusammengehörigkeit der beiden Strophen ist jedenfalls unbestreitbar, bei Manu aber bezieht sich die Strophe nicht auf den König, sondern auf den Zeugen, der vor Gericht seine Aussage macht; sie gehört wiederum der oben erwähnten Ermahnungsrede des Richters an die Zeugen an. Bühler übersetzt daher: 'Der Mann, der in einem Gerichtshof einen unwahren Bericht von einem Sachverhalt gibt (oder eine Tatsache behauptet), von der er kein Augenzeuge gewesen ist, der gleicht einem Blinden, der Fische mitsamt den Gräten verschluckt.' So läßt sich der Text allenfalls verstehen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß den Worten der zweiten Verszeile und besonders dem *arthavaikalyam* ein Sinn untergelegt wird, der zum mindesten ungewöhnlich ist. Nun lautet die Strophe in der Mātrkā der Nāradaśmṛti 3, 14:

andho matsyān ivāśnāti nirapekṣaḥ sakantakān |
parokṣam arthavaikalyād bhāṣate yaḥ sabhām gataḥ ||

Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber, daß der *sabhām gataḥ* der Richter ist, der *sabhya*, wie er in Vers 3, 4, 11, 15, 17 oder *sabhāsad*, wie er in Vers 5, 7, 8, 9, 12, 13 genannt wird, und ebensowenig kann es zweifelhaft sein, daß der Sinn der Strophe ist: 'Wer als Richter aus mangelhafter Kenntnis des Sachverhaltes ein unklares Urteil abgibt, der gleicht einem Blinden, der unbekümmert Fische mitsamt den Gräten ißt.' So kommt auch der Vergleich zu seinem Recht; der Richter, der sich die Sache nicht ordentlich ansieht, handelt wie ein Blinder oder, wie der Kommentator Asahāya durch seine Bemerkung *evaṃ śāstracakṣuḥ* andeutet, es fehlt ihm das Auge des Śāstra. Es scheint mir unter diesen Umständen vollkommen sicher, daß auch hier die Beziehung der Strophe auf den Zeugen sekundär ist.

Läßt sich somit in zwei Fällen beweisen, daß Sprüche der Rājanīti auf den falschen Zeugen umgedeutet sind, so werden wir in anderen Fällen, wo uns in der Überlieferung eine zwiespältige Auffassung entgegentritt, nicht anders urteilen. Die Strophe *yām rātrim adhivinnā strī*, die sich Mbh. S 5, 35, 41 auf den schlechten Richter bezieht, steht bei Nārada 1, 203¹⁾ in der Ermahnungsrede an die Zeugen. Ebenso ist der Spruch über den schlechten Richter Mbh. S 5, 35, 36 in jene Ermahnungsrede eingefügt, allerdings mit großen Umänderungen (1, 204):

sākṣī sākṣye samuddiṣan gokarṇasithilam vacaḥ |
sahasraṃ vāruṇān pāsān munikte sa bandhanād dhruvam ||

Bisweilen können wir die allmähliche Umwandlung des Spruches noch erkennen. Mbh. S 5, 35, 37 heißt es von dem Richter, der sich um die Entscheidung herumdrückt:

dharma etān samrujati yathā nadyas tu kūlajān |
ye dharmam anupaśyantas tūṣṇīm dhyāyanta āsate ||

¹⁾ Lesart nur *sa* für *tu* oder *sma*.

Bei Nārada, Māṭṛkā 3, 11, bezieht sich der Spruch ebenfalls noch auf den Richter:

*ye tu sabhyāḥ sabhāṃ prāpya tūṣṇīm dhyāyanta āsate |
yathāprāptaṃ na bruvate sarve te 'nṛtavādinaḥ' ||*

Bei Viṣṇu S. 37 ist er aber auf den Zeugen übertragen:

*jñanto 'pi hi ye sākṣye tūṣṇīmbhūtā upāsate |
te kūṭasākṣiṇāṃ pāpāis tulyā daṇḍena cāpy atha ||*

Bei Yājñavalkya heißt es endlich, 2, 77:

*na dadāti ca yaḥ sākṣyaṃ jñann api narādhamah |
sa kūṭasākṣiṇāṃ pāpāis tulyo daṇḍena caiva hi ||*

Die letzte Strophe hat mit der des Mbh. nicht mehr die geringste Ähnlichkeit, und doch hängen sie im Grunde miteinander zusammen.

Ähnlich liegt die Sache bei der Strophe über den schlecht entscheidenden König, Mbh. S 5, 35, 42:

*nagare pratiruddhaḥ san bahirdvāre bubhukṣitaḥ |
amitrān bhūyaśaḥ paśyan durvivaktā tu tāṃ vaset ||¹⁾*

Bei Nārada 1, 202 heißt es in der Rede an die Zeugen in der kürzeren Version:

*nagare pratiruddhaḥ san bahirdvārī bubhukṣitaḥ |
amitrān bhūyaśaḥ paśyed yaḥ sākṣyaṃ anṛtaṃ vadet ||*

In der längeren Version ist die erste Zeile dieser Strophe abgeändert worden, offenbar weil man eingesehen hatte, daß die Worte durchaus nicht für den Zeugen paßten. Sie lautet hier:

nagno muṇḍaḥ kapālcna paradvāre bubhukṣitaḥ |

In dieser Form steht die Strophe der noch viel durchgreifender umgearbeiteten Fassung nahe, die in den Ermahnungsreden bei Vasiṣṭha 16, 33 und Manu 8, 93 erscheint und die Nārada selbst in 1, 201 anführt:

*nagno muṇḍaḥ kapālī ca²⁾ bhikṣārthī kṣutpipāśitaḥ |
andhaḥ śatrukule³⁾ gacched yaḥ sākṣyaṃ anṛtaṃ vadet ||*

In dem *śatrukule gacchet*, das als Fluch für den Zeugen ziemlich unmotiviert erscheint, hat sich noch eine Spur von den Feinden erhalten, die ursprünglich das Reich des ungerechten Königs vernichten.

Mit der Tendenz, die uns bei diesen Umdeutungen immer wieder entgegentritt, wird es auch in Zusammenhang stehen, wenn in die Mbh. S 5, 35, 38; 39 entsprechenden Strophen bei Baudh. 1, 19, 8; Manu 8, 18; 19 und Nārada, Māṭṛkā 3, 12; 13 der Zeuge hineingebracht wird:

*pādo 'dharmasya kartāraṃ pādo gacchati sākṣiṇam⁴⁾ |
pādaḥ sabhāsadaḥ sarvān pādo rājānam ṛcchati ||*

¹⁾ Dem Sinn nach steht dem Manu 8, 174 nahe:

*yas tu adharmeṇa kāryāṇi mohāt kuryān narādhipaḥ |
acirāt taṃ durātmānaṃ vaśe kurvanti śatravaḥ ||*

²⁾ M. N. kapālena.

³⁾ M. śatrukulaṃ, N. śatrugrahaṃ.

⁴⁾ M. N. pādaḥ sākṣiṇam ṛcchati.

*nājā bhṛatyā anenās ca¹⁾ rakṣante ca sākṣasāṅ
 eno gacchātī kartūram yatra nindāpā ha nindayate²⁾*

Daß in der ersten Strophe ursprünglich gerichtet von dem Zeugen die Rede war, scheint mir deutlich daraus hervorzugehen, daß er in der zweiten Strophe auch in den Dharmasūtras nicht erwähnt wird. Auch hat der letzte Pāda der zweiten Strophe hier keine Entsprechung in der ersten: solche *yamako*-Strophen pflegen aber, wie zahllose Beispiele zeigen, ganz parallel zu sein. Dazu kommt, daß die Fassung des Epos sprachlich wie metrisch altertümlicher ist: man beachte insbesondere, wie der letzte Halbvers zuerst bei Baudh. und dann weiter bei Manu und Nār. gelehrt wird³⁾).

Wir können aber, glaube ich, nicht nur die Umdeutung der alten Memorialverse auf den Zeugen konstatieren, sondern auch den Grund dafür angeben. Rücksichten auf praktische Bedürfnisse, die bei der Entstehung der gesamten älteren Dichtung in Indien eine Rolle gespielt haben, sind auch hier maßgebend gewesen. Als die Ermahnungsworte der Zeugen in der Gerichtsverhandlung üblich wurde, hatte man natürlich das Bestreben, sie so feierlich und eindrucksvoll wie möglich zu gestalten. Die Sprüche sollten erklingen, wie Nārada ausdrücklich bemerkt, und so gilt man, anstatt neue Verse zu schmieden, lieber auf die alten Vni-Sprüche zurück und dichtete und deutete sie um, so gut oder so schlecht das nun gehen mochte.

Kehren wir noch einmal zu dem Memorialvers, von dem wir ausgingen, zurück. Über den Ausdruck *pañca* usw. *hanti* gehen die Ansichten der Kommentatoren des Manu weit auseinander. Rāmacandra umschreibt *hanti* zunächst durch *ghātayati*, fügt dann aber hinzu *yā vā narake yajayati pātayati* 'er macht sie in die Hölle fahren', und im folgenden bleibt er bei dieser Erklärung. Die gleiche Erklärung geben Medhātithi (*pañca bhūtarvāṃs cāṇṭyam hanti tatoś ca teṣāṃ narakapāṭanam*), Sarvajñanārāyaṇa (*narake pātayati*), Govinda (*narake yajayati*) und Kullīka (*narake yajayati*). Nach Rāghavānanda bewirkt der Schuldige, daß die Verwandten aus dem Himmel fallen und in Tierleibern wiedergeboren werden (*utpāṭyati pātayati tiryacyonīm prapayati vā: hananam tiryacyonīmopapṛptiḥ*). It-It-It sagt Nīlakaṇṭha zu Mbh. 5. 35, 38 *pañca pūruṣāṇ ... hanti nāśayati paralokāc cyātayati*. Diese Erklärungen treffen sicherlich nicht das Richtige. Sie legen in *hanti* einen Sinn hinein, den das Wort ursprünglich unmöglich gehabt haben kann. Die Anschauung, daß die Lüge den Vätern schade, ist allerdings älter als jene Kommentare. Sie tritt z. B. in den Sprüchen Vas. 16, 32, 37 zutage:

¹⁾ M. N. *anenās tu*.

²⁾ Handschriftlich auch *hi*: M. N. *nindāpā yatra nindayate*. Inhaltlich entspricht Gout. 18. 11: *sākṣisāṅgrajakartṛeṣu dāge dharmaturagāpāṇyām*.

³⁾ Auch der zweideutige Ausdruck *pāśādharmayaj* ist sicher nicht ursprünglich.

‘Und um zehn Männer¹⁾ soll der kommen, der mich fälschlich einen Zauberer nennt.’

Wir können aber die in unserem Memorialvers zutage tretende Anschauung noch weiter zurück verfolgen. Vendīdād 4, 2 richtet Zaratuštra an Ahura Mazdāh die Frage: *caiti aēte mišra tava yaṭ ahurahe mazdā*, ‘Wieviele sind deine, des Ahura Mazdāh, Verträge?’ Ahura Mazdāh antwortet, es seien sechs, und zählt sie der Reihe nach auf: 1. *vacahinō*, 2. *zastā.marštō*, 3. *pasu.mazō*, 4. *staorō.mazō*, 5. *vīrō.mazō*, 6. *daiñhu.mazō*. Eine ähnliche Reihe findet sich in dem Fragment Vd. 4, 48: *hō upa.maratō hāu asparənō.mazō hāu anumayō.mazō hāu staorō.mazō hāu vīrō.mazō*.

In Vd. 4, 3—4 wird dann auseinandergesetzt, daß der folgende Vertrag immer stärker ist als der vorhergehende: *vacō paoirim mišrēm kərənaoiti*, *zastō.masō adāt framarəzaiti*, *zastō.masō adāt antarə urvaitya fradaṣaiti*, *pasu.mazō adāt framarəzaiti*, *pasu.mazō adāt antarə urvaitya fradaṣaiti* usw., ‘das Wort macht den ersten Vertrag. Der *zastō.masō* hebt (ihn) dann auf, der *zastō.masō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragsschließenden fort. Der *pasu.mazō* hebt (ihn) dann auf, der *pasu.mazō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragsschließenden fort usw.’²⁾

In 4, 5ff. schließt sich daran die Frage: *cvat aēšō mišrō aiwi.druhtō āstəraitī yō vacahinō* ‘wieweit macht solcher Vertrag, (nämlich) der *vacahinō*, sündig, wenn er lügnerisch gebrochen worden ist?’ Die Antwort lautet: *priš satāiš haḍa.ciṣanəm narəm nabānazdištanəm para.baraiti*, was Bartholomae, Altir. Wtb. 1757, übersetzt: ‘mit dreimal hundert mitbüßenden Männern aus der nächsten Verwandtschaft hat er es (die Schuld) wieder gutzumachen.’ In denselben Formeln wird für die folgenden Verträge die Zahl der mitbüßenden Verwandten auf 600 (*ḥšvaš satāiš*), 700 (*hapta satāiš*), 800 (*ašta satāiš*), 900 (*nava satāiš*), 1000 (*hazanrəm*) festgesetzt.

In 4, 11—16 wird dann noch eine den genannten Zahlen entsprechende Zahl von Hieben für den Schuldigen bestimmt: *yō mišrēm aiwi.družaiti yim vacahinəm kā.hē asti ciṣa . . . tišrō sata upāzanənəm upāzōit aspəhe aštraya tišrō sata sraošō.caranaya* usw.

Schon Spiegel, ZDMG. XXX, 567f., hat diese Auseinandersetzungen des Avesta mit Manus Strophen über den falschen Zeugen zusammengestellt³⁾. Die von Spiegel erkannte Übereinstimmung wird aber noch viel größer, wenn wir anstatt der Strophen Manus den Memorialvers in der Form und in der Bedeutung, die sich uns als die ältesten ergeben haben, der Ver-

¹⁾ Sāyana ṚV. *daśabhir vīraiḥ putraiḥ | upalakṣaṇam etat | sarvair bandhujanaiḥ*; AV. *daśabhir daśasamkhyākair vīraiḥ putraiḥ*. Die Strophe enthält nach der Tradition bekanntlich den Schwur, mit dem sich Vasiṣṭha von der Anklage Viśvāmitras reinigte.

²⁾ Ich schließe mich hier durchaus der Auffassung Bartholomae's, Altir. Wtb. 1536f., an.

³⁾ Darnach Jolly, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, Bd. 3, 250; SBE. 33, 92; Recht und Sitte, S. 142.

gleichung zugrunde legen. Da der indische Spruch ursprünglich nicht auf den falschen Zeugen, sondern auf den König geht, der den versprochenen oder ausbedungenen Lohn nicht zahlt, so handelt es sich im Indischen ebenso wie im Iranischen um eine Bestimmung über den Vertragsbruch. Die avestische Liste stimmt außerdem nun mit der indischen vom dritten Gliede ab in der Sache wie in der Reihenfolge aufs genaueste überein. Dem *pasu.mazō* entspricht das *paśvanṛtam*, dem *staorō.mazō* das *gavānṛtam* und das *aśvānṛtam*. Das av. *pasu* bezeichnet hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, wo es neben *staora* erscheint, genau wie das sk. *paśu* das Kleinvieh¹⁾; av. *staora*, das Großvieh, schließt, nach Vd. 7, 42 zu urteilen, außer Rind und Pferd auch noch Esel und Kamel ein²⁾. Dem *virō.mazō* entspricht das *puruṣānṛtam*. Bartholomae, Altir. Wtb., 1454f., übersetzt *virō.mazō* 'durch Verpfändung, Bürgestellung eines Mannes geschlossen'; er versteht unter *vira* also offenbar einen Freien, der die Bürgschaft für die Innehaltung des Vertrages übernimmt. Ich halte das, von anderen Gründen abgesehen, schon deshalb für nicht richtig, weil dann der *virō.mazō* ganz aus der Reihe der übrigen Verträge herausfallen würde, bei denen doch der genannte Gegenstand, das Stück Vieh oder das Land, unzweifelhaft der Besitz des einen der beiden Vertragsschließenden ist³⁾. Meines Erachtens kann *vira* hier nur die Bedeutung 'Sklave' haben, also in genau demselben Sinne gebraucht sein wie das entsprechende sk. *puruṣa*. Die Verwendung von *vira* in dieser Bedeutung braucht nicht zu befremden, da *virō.mazō* sicherlich ein alter Ausdruck ist und gerade in der älteren Sprache *vira* auch sonst hinter *pasu* in der Bedeutung 'Höriger, Diener, Sklave' erscheint: Y. 31, 15 *hanarə . . . vāstryehyā aēnanhō pasēuš virāatcā adrujyāntō* 'ohne Gewalttat gegen das Vieh und die Sklaven des nicht lügenden Bauern'; Y. 45, 9 *pasuš virēng ahmākēng fradaḥāi ā* 'um Ge-
deihen zu verschaffen unserem Vieh und unseren Sklaven'; Y. 58, 6 *pairi manā pairi vacā pairi śyaōpanā pairi pasuš pairi virēng spēntāi manyavē dadəmahī haurvašsavō drvō.gaēḥā drvašsavō drvō.virā drvā haurvā ašavantō*⁴⁾ 'wir eignen dem heiligen Geist die Gedanken zu, die Worte zu, die Werke zu, das Vieh zu, die Sklaven zu, die wir unversehrtes Vieh, gesunden Hausstand, gesundes Vieh, gesunde Sklaven haben, gesund und unversehrt sind und mit dem Aša verbunden sind'; vgl. auch Y. 62, 10 *upa.ḥwā haḥ-šōit gēuš vaḥwa upa viranqm pourutās* 'es möge dir zu eigen werden eine Herde von Kühen, zu eigen eine Fülle von Sklaven'; Yt. 10, 28 *āat ahmāi*

¹⁾ Bartholomae a. a. O. Sp. 879. Daß hauptsächlich an Schafe zu denken ist, zeigt die Ersetzung von *pasu* durch *anumaya* in Vd. 4, 48.

²⁾ Bartholomae a. a. O. Sp. 1590f. Daß auch im Avesta das Pferd an Wert über der Kuh steht, geht außer aus Vd. 7, 42 auch aus Stellen wie Yt. 9, 3 (5, 21): *satəm aspanqm hazanrēm gavqm bāēvarə anumayanqm* hervor.

³⁾ Ganz ausgeschlossen sind natürlich, trotz Spiegel, Comm. I, 119, Deutungen auf den Ehevertrag oder den Vertrag zwischen Lehrer und Schüler.

⁴⁾ So nach Bartholomae für *ašivantō* der Ausgabe.

nmānāi dadāiti gēuša vaḥwa vīranqmca 'und diesem Haus gibt er Herden von Kühen und Sklaven'; Yt. 13, 52 *buyāt ahmi nmāne gēuša vaḥwa upa vīranqmca* 'es soll sich in diesem Haus einstellen eine Herde von Kühen und von Sklaven'¹⁾. Dem *daiñhu.mazō* endlich entspricht das *bhūmy-anṛtam*; auf die genauere Bedeutung von *daiñhu* werden wir noch zurückkommen.

Über das in *pasu.mazō* usw. an zweiter Stelle erscheinende Wort bemerkt Geldner, Studien zum Avesta I, 95²⁾: '*mazanḥ* ist nicht s. v. a. Größe. Vd. 7, 51 ist für *avavantəm mazō* vielmehr *masō* zu schreiben nach Yt. 13, 6; Y. 65, 3. *mazanḥ* gehört zu sk. *māh*, *mamḥ*, *mamḥate*, z. *maz*, ist also zunächst s. v. a. Gabe: Vd. 18, 29 *yasca mē aētahe mərəyahe yat parō.daršahe tanu mazō gēuš daḥat*, 'wer mir diesem Vogel Parōdarša nur eine winzige Gabe von Fleisch gibt'. An unserer Stelle ist *mazō* das, was man drangibt, -setzt = Pfand.' Eine Wurzel *maz*, die Geldner aus *masatā* 'er wird zuteilen' in Y. 54, 1 erschließen wollte, läßt sich für das Avestische nicht erweisen; Bartholomae a. a. O. Sp. 1113, führt *masatā* auf *mad* zurück. Die Verbindung von *mazah* mit sk. *mamḥate* ist im höchsten Maße unwahrscheinlich, da *mamḥ* 'schenken' kaum von sk. *magha* 'Gabe' zu trennen ist; vgl. insbesondere R.V. 1, 11, 3 *māmḥate maghām*; 9, 1, 10 *maghā ca mamḥate*³⁾. Außerdem liegt *mamḥ* eher der Begriff des reichlichen Spendens zugrunde, jedenfalls aber nichts, was auf die Entwicklung zu 'Pfand' schließen ließe. In den beiden anderen von Geldner angeführten Stellen liegt unzweifelhaft, wie Geldner nach den Lesungen seiner Ausgabe jetzt selbst anzuerkennen scheint⁴⁾, *mazah* 'Größe' vor: Vd. 7, 51 *yasca mē aētaēšqm yat dahmanqm avavantəm mazō vīkānayāt yaḥa hē tanuš anḥat* 'und wenn mir einer von diesen Leichenstätten soviel an Größe (d. h. ein Stück so groß) wie sein Körper ist, abgräbt'; Vd. 18, 29 'und wer ein Stück Fleisch so groß wie der Körper dieses meines Vogels Parōdarša verschenkt'. Obwohl somit der Geldnerschen Erklärung eigentlich völlig der Boden entzogen ist, hält doch auch Bartholomae in seinem Wörterbuch für *pasu.mazō* usw. an der Deutung 'wobei Verpfändung eines Schafes stattfindet, durch Verpfändung eines Stücks Kleinvieh, eines Schafes geschlossen' usw. fest. Ich glaube nicht, daß es jemals ein Wort *mazah* 'Draufgeld, Pfand,

¹⁾ Mir scheint, daß auch im Veda an manchen Stellen, wo von *vīra* die Rede ist, dabei eher an Hörige zu denken ist als an männliche Nachkommen; so z. B. R.V. 5, 57, 7: *gómād áśvāvad ráthavat suvīraṃ candrávad rádho maruto dadā nah*. Gelegentlich erscheint *vīra* in dieser Bedeutung noch in der späteren Sprache; siehe z. B. Mbh. 3, 113, 12 *paśūn prabhūtān paśupāṃś ca vīrān*; im nächsten Vers bezeichnen diese *vīrāḥ* sich als *dāsāḥ* des Vibhāṇḍaka, an den sie verschenkt sind.

²⁾ Ich habe die Transkription verändert.

³⁾ Andererseits ist *mamḥate* wahrscheinlich von *mahayati* 'erfreut, verherrlicht' ganz zu trennen.

⁴⁾ In der Ausgabe ist *tanumazō* in Vd. 18, 29 als ein Wort gedruckt.

Pfandwert' (Bartholomae a. a. O. S. 1157) gegeben hat¹⁾; *mazah* kann meines Erachtens auch hier nur 'Größe' sein, der *pasu.mazō*²⁾ *miḥrō* usw. ein Vertrag 'von der Größe' oder, wie wir sagen würden, 'in der Höhe' eines Kleinviehs usw.³⁾. Auch hier zeigt sich wieder die genaueste Übereinstimmung mit dem indischen Spruch, in dem es sich ja ebenfalls um Lohnverträge in Höhe der genannten Gegenstände handelt. Bei dieser Auffassung schwinden denn auch die Schwierigkeiten in Vd. 4, 3. 4. die Geldner a. a. O. S. 89; 96f., zu einer ganz anderen und unhaltbaren Auffassung von *framaraṣaiti* und *fradaḥaiti* veranlaßt haben. Die beiden Paragraphen besagen nichts weiter, als daß die Abmachungen über einen höheren Lohn die früheren Abmachungen über einen geringeren Lohn ungültig machen.

Ich bin überzeugt, daß man in *mazah* an unserer Stelle überhaupt nie etwas anderes als 'Größe' gesucht haben würde, wenn nicht der *pasu.mazō*, *staorō.mazō*, *vīrō.mazō* und *daiṇhu.mazō miḥrō* hier mit dem *racahinō* und dem *zastā.marštō*, dem durch das Wort und dem durch Handschlag geschlossenen⁴⁾ Verträge, in eine Reihe gestellt wären. Es herrscht also kein einheitliches Prinzip in der Reihe; in den beiden ersten Fällen bildet die äußere Form des Vertrages, in den vier letzten der Wert der Sache, um die der Vertrag geschlossen wird, die Grundlage der Klassifizierung. Die Vergleichung mit dem indischen Spruch löst auch diese Schwierigkeit. Sie

zeigt, daß die Reihe ursprünglich überhaupt nur die vier letzten Glieder umfaßte; die beiden ersten sind ein späterer heterogener Zusatz. In anderer Weise ist die Reihe in Vd. 4, 48 im Anfang durch den *upa.mərətō*, den 'besprochenen', und den *aspərənō.mazō*, den Vertrag 'in der Höhe eines Aspərəna', erweitert worden, und gerade dieses Schwanken scheint mir zu bestätigen, daß wir es hier mit nachträglichen Zusätzen zu tun haben.

Die Übereinstimmung zwischen den iranischen und den indischen Anschauungen erstreckt sich weiter aber auch auf die Folgen, die der Bruch der genannten Verträge nach sich zieht. In beiden Fällen werden Verwandte des Vertragsbrüchigen, deren Zahl mit jedem höheren Vertrag wächst, geschädigt. Daß die Zahlen selbst differieren, ist dabei belanglos; auch läßt es sich kaum entscheiden, auf welcher Seite dabei die größere Ursprünglichkeit liegt. Zu dem Satz *priš satāiš hađa.ciḅanqm narqm nabānazdištanqm para.baraiti* bemerkt Geldner, dessen Übersetzung sich inhaltlich nicht von der oben angeführten Übersetzung Bartholomae's unterscheidet¹⁾, a. a. O. S. 97: 'Wie weit der Vertragsbruch auf die Familie des Betreffenden zurückwirkte, ob sie nur guten Namen und Kredit verlor oder für jeden entstehenden Schaden mit aufzukommen hatte, ist nicht gesagt.' Er versteht unter den Strafen also irdische Strafen, und das würde von der indischen Anschauung weit abliegen. Es fragt sich aber, ob *para.baraiti* wirklich 'er trägt es, er hat die Schuld zu tragen' (Geldner), 'er hat es wieder gutzumachen' (Bartholomae) bedeutet. Zunächst macht schon der Wechsel des Subjektes in *āstāraiti* und *para.baraiti* Schwierigkeiten. Es wäre doch sehr seltsam, wenn auf die Frage: 'Wie weit macht der lügnerisch gebrochene Vertrag sündig?' die Antwort lauten sollte: 'Er hat die Schuld wieder gutzumachen usw.' Von dem Schuldigen ist in der Frage ja zunächst gar nicht die Rede, sondern nur von dem Vertrag. Also ist von vornherein zu erwarten, daß auch *para.baraiti* auf den Vertrag geht. Weiter hat aber auch *para.baraiti* sonst nirgends die von Geldner und Bartholomae angenommene Bedeutung. Überall, im Avestischen wie im Altpersischen, heißt es nur 'wegnehmen, beseitigen', und ich sehe schlechterdings nicht ein, wie man dazu kommen sollte, hier den Begriff 'die Schuld' zu ergänzen. Der Sinn des Satzes kann daher meiner Ansicht nach nur sein, daß der Vertragsbruch soundsovielen mitbüßenden Männer aus der nächsten Verwandtschaft 'wegnimmt' oder 'beseitigt', d. h. ihnen den Tod bringt. *Para.baraiti* würde dann genau dem indischen *hanti* entsprechen. Allerdings macht die Konstruktion Schwierigkeiten. Anstatt *priš, ḥšvaš, hapta, ašta, nava satāiš* sollten wir *priš sata* usw. erwarten. An der letzten Stelle steht nun aber tatsächlich *hazarərəm*, wo wir dem

¹⁾ Auf die Übersetzungen oder vielmehr Umschreibungen dieses Satzes, die Spiegel, de Harlez und Darmesteter bieten, näher einzugehen, halte ich für überflüssig und bemerke nur, daß die Beziehung der Zahlen auf Jahre, die Darmesteter der Tradition folgend annimmt, völlig willkürlich ist.

satāiš entsprechend vielmehr *hazanra* erwarten müßten. Entweder an der einen oder an der anderen Stelle müssen wir also einen Fehler annehmen, und mir scheint es nach dem oben Gesagten unabweislich, daß dieser Fehler in *satāiš* steckt. Ein Fehler dieser Art steht auch keineswegs allein da. Gerade bei den Zahlwörtern zeigt sich in der Sprache des jüngeren Avesta eine eigentümliche Verwilderung im Kasusgebrauch. Es ist offenbar nur ein Zufall, daß sich der Instrumental *satāiš* für den Akkusativ *sata* sonst nicht nachweisen läßt. Für den Nominativ *sata* steht aber *satāiš* in Yt. 5, 95 *yā . . . razanti hšraš, satāiš hazanrəmca*; Yt. 5, 120 *yenhe aravat hačnanqm nava, satāiš hazanrəmca*; für den Nominativ *hazanrəm* steht *hazanrāiš* in Vd. 13, 51 (14, 1) *hazanrāiš sūnīš strī, nāmanō hazanrāiš sūnīš nairyō, nāmanō*. Andere Fälle solcher Kasusvertauschung (*hazanrəm*, *sata* für Gen. Vd. 2, 30; *hazanrāi* für Gen. Yt. 5, 96; 8, 49 usw.) lassen sich leicht aus Bartholomae's Wörterbuch feststellen.

Es hat sich uns im bisherigen, wenn wir von den Zahlen absehen, die genaueste Übereinstimmung zwischen den avestischen Bestimmungen und dem indischen Spruch ergeben. Nur in einem Punkt scheinen sie noch voneinander abzuweichen. Wir haben oben festgestellt, daß der indische Spruch auf den König geht. Im Avesta ist von einer Beschränkung auf den König nicht die Rede. Daß aber ursprünglich auch die avestischen Bestimmungen nur für den König galten, geht meines Erachtens mit völliger Sicherheit aus dem Namen des letzten Vertrages hervor. Nach Bartholomae soll *daiñhu* hier 'ein Landstück' bedeuten. Diese Bedeutung hat das Wort an keiner anderen Stelle der avestischen Literatur und ebenso wenig in den altpersischen Keilinschriften. Es bedeutet sonst nur 'Landgebiet, Landschaft'; insbesondere ist es der Name der vierten politischen Einheit des altiranischen Staates, der sich aus *nmāna*, dem Haus oder der Familie, *vīs*, der Gemeinde, *zantu*, dem Gau, und *daiñhu*, der Landschaft, aufbaut, und die Bezeichnung der Provinz im altpersischen Reich, gelegentlich auch einer Landschaft innerhalb der Provinz. Wir können also auch an unserer Stelle *daiñhu* nur als Landschaft oder Provinz fassen. Mit einer Provinz kann aber nur der König belohnen. Man hat später offenbar eingesehen, daß die letzte Vertragsart auf Privatverhältnisse nicht passe. So ist die Reihe in Vd. 4, 48 entstanden, in der der *daiñhu, mazō* fehlt und die sich auch durch die Hinzufügung des *aspərənō, mazō*¹⁾ als für kleine Leute zurecht gemacht erweist.

Eine so weitgehende Übereinstimmung, wie sie sich zwischen dem Avesta und dem indischen Spruch ergeben hat, kann unmöglich zufällig sein. Wir können vielmehr mit völliger Sicherheit behaupten, daß sie auf Vererbung beruht, und daß schon in arischer Zeit die Anschauung be-

¹⁾ Ich möchte noch ausdrücklich bemerken, daß der *aspərənō, mazō* nichts mit dem *hiraṇyānṛtam* zu tun hat. Wie aus Vd. 5, 60 hervorgeht, ist der Wert des *Aspərənā* sehr gering.

standen hat, daß ein König, der den mit seinen Dienern abgeschlossenen Lohnvertrag nicht innehält, dadurch seinen Verwandten den Tod bringt, deren Zahl mit der Höhe des Lohnes wächst: der niedrigste Vertrag ist der um ein Kleinvieh, ein Schaf oder eine Ziege; es folgt der Vertrag um ein Großvieh, eine Kuh oder ein Pferd, der um einen Sklaven und schließlich der um ein Land. Es ist weiter auch kaum zu bezweifeln, daß diese Anschauung schon in arischer Zeit in einer Formel festgelegt war; eine solche Formulierung wird durch die allmähliche Zahlensteigerung geradezu bedingt.

Das Ergebnis ist, wie mir scheint, für die Rekonstruktion der arischen Urzeit noch von weiterer Bedeutung. Man hat die Frage, wie weit sich bei den Ariern schon ein wirkliches Königstum entwickelt hatte, bisher offengelassen¹⁾. Nun können wir freilich den Umfang des 'Landes', um das es sich in unserer Formel handelt, nicht bestimmen, zumal die Ausdrücke dafür im Indischen und Iranischen auseinandergehen; ich meine aber doch, daß ein König, der mit Land lohnen kann, und sei es auch nur ein Dorf gewesen²⁾, doch etwas mehr gewesen sein muß als ein kleiner Gauhauptling. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch auf eine andere Tatsache aufmerksam machen, die in die gleiche Richtung weist. In historischer Zeit regiert der indische Herrscher mit Hilfe eines Spionagesystems, das uns z. B. im Kauṭīlīyaśāstra in aller Ausführlichkeit geschildert wird. Der persische König unterhält Beamte in den Provinzen, die ihm über die Tätigkeit der Satrapen Bericht erstatten, und die Griechen berichten von des Großkönigs *ᾠτα* und *ὀφθαλμοί*. Diese Einrichtungen haben sich offenbar aus gemeinsamen Anfängen entwickelt. Im Veda sind die Götter von Spähern (*spas*) umgeben; insbesondere kommen sie Mitra-Varuṇa zu. Im Avesta hat Miṣra seine Späher (*spas* Yt. 10, 45; *baēvarə-spasanō* Yt. 10, 46 usw.). Wir können kaum umhin, die Vorstellung von den Spähern des Mitra und Varuṇa in die arische Zeit zurückzuverlegen. Diese Vorstellung beruht aber gewiß nicht, wie man wohl gemeint hat, auf irgendwelchen physischen Erscheinungen; sie verdankt ihre Entstehung in erster Linie dem Königtum Mitra-Varuṇas. Mitra und Varuṇa sind die *rājānā* oder *samrājā*, die Könige oder Oberkönige. Miṣra ist der Landesherr aller Länder (*vīspanəm dahyunəm daiśhupaitīm* Y. 2, 11 usw.); er ist der *vouru.gaoyaoti hazanra.gaoša baēvarə.cašman* (Y. 2, 3 usw.) 'der weite Triften Besitzende, Tausendohrige, Zehntausendäugige', d. h. der von seinen *ᾠτα* und *ὀφθαλμοί* umgebene βασιλεύς, wie es richtig auch die Tradition auffaßt, die in den Augen und Ohren des Miṣra Genien sieht. Bestand aber die Einrichtung der Späher in arischer Zeit, so muß damals auch schon ein Oberkönigtum entwickelt gewesen sein; Dorfschulzen und

¹⁾ Siehe z. B. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, I², S. 819.

²⁾ Es sei daran erinnert, daß sich das av. *daiśhu* zu dem neupers. *dih* 'Dorf' entwickelt hat und daß auch im Indischen später unter der Schenkung von 'Land' immer die Verleihung eines Dorfes verstanden wird.

Stammeshäuptlinge haben für Späher keine Verwendung. Wir werden daher annehmen dürfen, daß schon in arischer Zeit ähnliche Verhältnisse geherrscht haben, wie sie uns in historischer Zeit etwa bei den nomadisierenden Saken oder Massageten entgegentreten, und die Erwägung, daß das siegreiche Vordringen der Arier über gewaltige Ländergebiete kaum ohne die Leitung einer Zentralgewalt denkbar ist, scheint mir nur geeignet, diese Annahme zu unterstützen.

Die śākischen Mūra.

In der Sprache, die als nordarisch, ostiranisch, altkhotanisch oder śākisch bezeichnet wird, gab es ein umfangreiches buddhistisches Dichtwerk, von dem Leumann und Konow bereits früher Bruchstücke veröffentlicht hatten. Jetzt hat Leumann wiederum gegen 250 Strophen aus diesem Werk mitgeteilt, darunter einen größeren zusammenhängenden Abschnitt, der eine Maitreyasamiti enthält¹⁾. Die Ausgabe ist von einer Übersetzung begleitet, die ein glänzendes Zeugnis für den Scharfsinn ablegt, mit dem Leumann die Schwierigkeiten der unbekannten Sprache bemeistert hat. Auf dem Titelblatt nennt er diese nordarisch, und zur Rechtfertigung dieses Ausdrucks bemerkt er S. 9:

‘Soll ich mich nebenbei auch noch entschuldigen wegen des Ausdruckes ‘nordarisch’? Einige Zeit, nachdem ich ihn eingeführt hatte, hat doch Lüders gezeigt, daß ‘śākisch’ etwas bestimmtere Vorstellungen erwecken würde. Ich habe die Zulässigkeit dieser letzteren Bezeichnung selber auch schon vor mehreren Jahren bemerkt auf Grund einer Strophenzeile unserer nordarischen Maitreya-samiti. Aber deswegen nun die neue Sprache ‘śākisch’ statt ‘nordarisch’ zu nennen, schien mir doch nicht nötig, um so weniger als mir der neue Name zu unschön und zu undeutsch klingt. Eher würde ich die Sprache angesichts der Schwierigkeiten, die sie noch bietet, auf echt bayrisch eine sakrische heißen.’

Ich halte es für überflüssig, näher auf diese Ausführungen einzugehen. Nur das eine sei hier nochmals hervorgehoben: ganz gleichgültig, wie man sich zu der Frage stellt, ob die namenlose Sprache die Sprache oder eine der Sprachen der Śakas gewesen sei oder nicht — der Name ‘nordarisch’ kommt ihr jedenfalls nicht zu. Er ist aus der Vorstellung heraus entstanden, daß ‘ebensowenig wie die Lehnworte auch die Originalworte des Idioms eine direkte Zugehörigkeit desselben, sei es zum iranischen, sei es zum indischen Zweig des indogermanischen Sprachstammes, zulassen’ (Leumann, ZDMG. LXII, S. 84). Daß das völlig unrichtig ist, daß diese

¹⁾ Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung nebst sieben anderen Schilderungen in Text oder Übersetzung. Nebst einer Begründung der indogermanischen Metrik. Von Ernst Leumann. Straßburg 1919.

Sprache vielmehr trotz ihrer starken Beeinflussung durch das Indische ihrem Grundcharakter nach zu den iranischen Sprachen gehört, hat Konow GGA. 1912, S. 551ff. endgültig nachgewiesen. Die Bezeichnung ist also falsch und geeignet, irrige Vorstellungen zu erwecken.

Daß Leumann noch immer an ihr festhält, ist um so auffallender, als er selbst auf eine Stelle in dem von ihm veröffentlichten Text hinweist, die, vorausgesetzt, daß seine Interpretation der Worte zutrifft, die Richtigkeit des von mir vorgeschlagenen Namens Śākisch beweisen würde. Die Strophen, um die es sich handelt, finden sich in der Beschreibung des Einzuges des Maitreya und seiner Mönche in die Stadt, die jetzt Benares heißt, zu der Zeit aber den Namen Ketumatī führen wird:

248 *ku ṣṣamana n[i]yanā daindā biśśūn[i]ya ratana vicitra*

ku vā mūrīnā daindi Śśātīmje māje mūre

249 *n[i]yaskya nā hāmāte bihīru ce ttāte āhvainā kuṣṭe*

ttīyā hā pūyāte balysā vaṭhāyō grūstā ttu kālu

250 *ttyau-ja hār[i]yāṇa yaḍāndi hataru uysnōra vicitra*

ttīyā śś[i]ye mvīre kaḍāna hataro hvāmdā tvīṣṣe yaḍāndā

251 *pharu ttā uysnaura kye śśau mūro hataro kūru yaḍāndā*

ṣṣei vaysnā ṣṭāre avāyā dukha varāśāre vicitra

252 *kye vā śśīñi mvīre-ja puñā nāndā balysā vīri bilsamgga*

ō dāta-hvāñai vīri ṣṣai vaysnā gyastuv'o ā're

253 *kye vā mamā śśāśiñā parsīndi ce vā parrata dukhyau-ja*

cu rro ye avāśśārṣṭā pulstā ō ysīrru āḷjsatu mrāhe

Leumann übersetzt diese Strophen:

248. Als die Mönche die Schätze [= die Juwelenspeicher] sehen (und) die allartigen Juwelen die verschiedenen (und) als ferner die siegeligen (Schätze) [= die Siegelspeicher] sie sehen (und darin) die śākischen unsere Mudrās [= unsere gegenwärtig üblichen Śaka-Siegel], —

249. Geringschätzung (da) ihnen wird (wach) außerordentlich Dann hin schaut der Priester, (und) den Beistehrer [= seinen Famulus] redet er an zu dieser Zeit (mit den Worten):

250. Mit diesen (Kostbarkeiten) Umstände haben gemacht einst die Wesen, verschiedene; dieser einzigen Mudrā [= eines einzigen solchen Siegels] wegen einst Menschen (einander) zugrunde haben gemacht [= gerichtet].

251. Viel [= Zahlreich] (sind) diejenigen Wesen, welche (obschon sie nur) eine Mudrā einmal falsch gemacht [= einen Siegelabdruck einmal trügerisch verwendet] haben, (doch infolge solch einmaligen Vergehens) sogar jetzt (noch) auf dem Abweg (der tieferen Wiedergeburten) stehen [= sich befinden] (und da) Leiden erleben verschiedene;

252. (et)welche (Wesen) ferner (sind da, die nur) mit einer Mudrā [= mittelst eines einzigen Siegelabdruckes] Tugendverdienste genommen [= erworben] haben (durch Freigebigkeit) dem Priester gegenüber (oder)

dem Mönchsorden (gegenüber) oder einem Gesetzesverkündiger gegenüber (und doch infolge solch bloß einmaliger Wohltat) sogar jetzt (noch) unter den Göttern sitzen [= weilen],

253. (et)welche ferner (die) in meinem Ordensreich loskommen (aus den Leiden des Samsāra, (et)welche ferner (die bereits) losgekommen (sind) aus den Leiden (des Samsāra), — was auch man die übrigen frägt oder Gold, Silber (und) die Nebenmetalle! [= was will man erst noch nach den übrigen Wesen und nach den verschiedenen Metallen fragen! Auch auf allerlei Weisen, die noch nicht genannt sind, haben die einstigen Wesen, teils in schlimmem und teils in gutem Sinn, die Siegel und auch die Metalle verwendet und sind dafür hernach im Laufe des Samsāra je nachdem bestraft oder belohnt worden.]

Jedem, der diese Übersetzung liest, wird sich, glaube ich, die Überzeugung aufdrängen, daß *mūra* hier nicht richtig wiedergegeben sein kann. Um von allem übrigen zu schweigen, wie sollte man denn dazu gekommen sein, die Siegel aufzuspeichern, und wie sollte der Anblick solcher Siegel in den Mönchen das Gefühl der Geringschätzung hervorrufen? Mir scheint schon aus dem Zusammenhang allein klar hervorzugehen, daß *mūra* hier nur 'Münze' oder eine bestimmte Münze bezeichnen kann und daß die *mūrīnā* 'Münzhäuser' sind, d. h. entweder Häuser, in denen man das gemünzte Geld aufbewahrte oder — und das ist mir das Wahrscheinlichere — die Münzen, in denen das Geld hergestellt wurde. Ich würde also übersetzen:

Wenn die Mönche die Schatzhäuser sehen und die mannigfachen verschiedenen Juwelen, wenn sie auch die Münzhäuser sehen (und) unsere śākischen Münzen, wird ihnen in hohem Grade Geringschätzung . . . Dann schaut der Buddha hin; er redet seinen Famulus an zu jener Zeit: 'Mit diesen haben einst die verschiedenen Wesen Umstände gemacht; dieser einzigen Münze wegen haben einst Menschen (einander) zugrunde gerichtet. Zahlreich sind die Wesen, die einmal eine einzige Münze gefälscht haben (und) sich noch jetzt in dem Zustand der qualvollen Geburten befinden (und) verschiedene Leiden erfahren. Einige erwarben sich auch mit einer einzigen Münze dem Buddha, dem Orden oder einem Gesetzesverkünder gegenüber Verdienste¹⁾ (und) sitzen noch jetzt unter den Göttern; einige werden auch in meiner Lehre erlöst, einige sind auch von den Leiden erlöst. Was fragt man auch nach den übrigen (Schätzen)²⁾ oder Gold, Silber und den Nebenmetallen?

¹⁾ Ein Beispiel bietet die Geschichte des jungen Mädchens, das dem Orden zwei Kupfermünzen schenkte, in Kumāralātas Kalpanāmaṇḍitikā (Sūtrālamkāra, traduit par Huber, p. 119ff.).

²⁾ Ich ergänze zu *avaśśarṣṭā* nicht *uysnaura*, sondern *ratana*; vgl. V. 248. Nachdem der Buddha sich ausführlich über das Unglück und das Glück verbreitet hat, das das Geld über die Menschen gebracht hat, überläßt er seinen Hörern die Ausführung derselben Gedanken mit Bezug auf andere Schätze und ungemünztes Gold, Silber, Kupfer usw.

Glücklicherweise sind wir für die Bedeutung von *mūra* nicht auf die angeführte Stelle allein angewiesen. Das Wort findet sich zu wiederholten Malen auch in den aus Dandān-Uiliq stammenden Urkunden in dieser iranischen Sprache, die Hoernle, JASB. Vol. LXVI. Part I. p. 234ff. und vollständiger Vol. LXX. Part I. Extra Number I. p. 30ff. veröffentlicht hat¹⁾; siehe Vol. LXVI, Nr. 6, 7, 15; Vol. LXX, Nr. 5, 8, 12, 13. Das Wort

¹⁾ Die Lesung der Daten hat Konow berichtigt und in Zusammenhang damit die ganze Frage der Datierung und Lokalisierung dieser Urkunden endgültig gelöst (JRAS. 1914, S. 339ff.). Davon abgesehen hat aber die Entzifferung der Urkunden kaum Fortschritte gemacht, und es erscheint mir unter diesen Umständen nicht unangebracht, auf ein paar Punkte hinzuweisen, die vielleicht geeignet sind, das Verständnis dieser schwierigen Texte zu fördern. Das Wort, mit dem die Urkunden bezeichnet werden, ist offenbar *pīḍaka*, eine Ableitung von der Wurzel *pīr-* 'schreiben', die durch die Formen *pīḍe* 'er hat geschrieben', *parste pīḍe* 'er hat veranlaßt zu schreiben' (Leumann, Maitr. S. 70, 152ff.) gesichert ist. *Pīḍaka* ist offenbar eine ähnliche Bildung wie *lihitaka* oder *lihidaṣa* 'Brief', das in den Kharoṣṭhī-Dokumenten von Niya erscheint (Stein, Ancient Khotan, p. 368; Konow, SBAW. 1916, S. 817). *Pīḍaka* findet sich in dem einleitenden Satz der Urkunden, der mir im einzelnen nicht klar ist, in Nr. 1, 12, 17 und in einem der letzten Sätze in Nr. 1: *tīra ṣi' pīḍakə praṃmām hi[mə khu]hā Brīyāsi u Budaśā'm haṃguṣṭi viśtāre* und Nr. 12: *tira ṣa['] pīḍakə praṃmām khuhā Maṃḍrusa haṃguṣṭa vāstə*. Ich möchte das übersetzen: 'Und dann soll diese Urkunde entscheidend (*praṃmām* = sk. *pramāṇam*) sein, woraufhin Brīyāsi und Budaśā'm (d. i. Budaśā'n = Buddhaśāsana) als Vertragschließende hintreten (bzw. „Maṃḍrusa als Vertragschließender hintritt“).'* Hoernle a. a. O. S. 34, hat für *haṃguṣṭa* allerdings die Bedeutung 'Zeuge' erschlossen; mir scheint aber aus Nr. 12, so unklar der Zusammenhang im einzelnen auch sein mag, doch deutlich hervorzugehen, daß Maṃḍrusa nicht der Zeuge, sondern derjenige ist, der sich zu den in der Urkunde angegebenen Vereinbarungen bereit erklärt. Das Wort *haṃguṣṭa* findet sich außerhalb des eigentlichen Textes der Urkunden sehr häufig in Verbindung mit Namen, und zwar gewöhnlich in ganz auffallender Schreibung mit dazwischengesetzten horizontalen Strichen: Nr. 1 *Brīyāsi | haṃ | gu | ṣṭə*, *Budaśā'm | haṃ | gu | ṣṭə*, *Puṇagām | haṃ | gu | ṣṭə*; Nr. 12 *Maṃḍrru | sə | haṃ*; Nr. 17 *Rruhada | tə | haṃ | guṣṭi*. Ebenso steht in der bei Stein, Anc. Kh. Tafel CX abgebildeten Urkunde *Lā(?) tṭə | ha (?) haṃ | gu | ṣṭə*. Nur am Schluß von Nr. 17 steht *Raṃmaki haṃguṣṭi*. Hoernle scheint darin die Unterschriften der Zeugen zu sehen, allein um wirkliche Unterschriften kann es sich nicht handeln, da jene Worte in allen Fällen von derselben Hand geschrieben sind wie die Urkunden selbst. Es ergibt sich also, daß als die eigentliche Unterschrift nur die drei Striche anzusehen sind, die der Unterschreibende in die von dem Aussteller der Urkunde dafür freigelassenen Lücken zwischen den letzten Silben des Namens oder des Wortes *haṃguṣṭa* setzte. Das trifft auch für den Raṃmaki in Nr. 17 zu. Der Schreiber der Urkunde hat hier vergessen, die nötigen Lücken zu lassen, und Raṃmaki hat daher seine drei Striche darüber, hinter die Schlußworte der Urkunde *[khu]hā Raṃmaki haṃguṣṭi viśtə* gesetzt. Daß des Schreibens unkundige Personen in dieser Weise zu zeichnen pflegten, scheint mir aus den gleichzeitigen chinesischen Urkunden von Dandān-Uiliq hervorzugehen, die zum Teil schon Hoernle a. a. O. S. 21ff., bekannt gemacht und später Chavannes in Steins Ancient Khotan, p. 521ff., mit Übersetzung herausgegeben hat. In Nr. 3 schließt der Text der eigentlichen Urkunde allerdings nach Chavannes mit den Worten: 'Les deux parties ont ensemble trouvé cela équitable et clair et ont apposé l'empreinte de leurs doigts pour servir de marque', einer Formel, die sich in Nr. 5 und 10 wieder-

steht nicht etwa am Schluß, sondern im Text der Urkunden selbst, und das macht es von vornherein unwahrscheinlich, daß es hier Siegel bedeute und sich etwa auf die chinesischen Stempelabdrücke beziehe, die einige

holt. Aber in den Urkunden ist von einem Fingerabdruck nichts zu sehen. Dagegen finden sich in Nr. 3, rechts von der neunten Zeile, in der der Entleiher Su Mên-ti genannt wird, drei wagerechte Striche, und drei ähnliche, nur etwas kürzere Striche stehen, wie schon Stein, p. 276, bemerkt hat, in Nr. 10 rechts von dem Namen des Entleihers und dem seiner Frau und links von der erwähnten Formel; doch sind die letzteren vielleicht wieder ausgewischt. Ganz deutlich sind die drei Striche auch in Nr. 9 links von dem Namen des Sohnes der Entleiherin. An Stelle der Striche erscheinen drei mehr punkt- oder hakenförmige Gebilde in Nr. 5 links von den Zeilen, in denen der Entleiher und seine Zeugen genannt werden, in Nr. 6 rechts von dem Namen der Entleiherin und in Nr. 9 rechts von dem Namen der Entleiherin. Mir scheint es völlig sicher, daß auch diese drei Striche oder Punkte die Stelle der Unterschrift der Vertragschließenden oder der Zeugen vertreten; daß sie hier nicht wie in den Urkunden in einheimischer Sprache nebeneinander, sondern untereinander stehen, erklärt sich natürlich aus der Richtung der chinesischen Schrift.

Ich möchte endlich noch darauf hinweisen, daß das von Hoernle, JASB. Vol. LXVI. Part I. p. 235f. Nr. 9 (Plate XII) veröffentlichte und JASB. Vol. LXX. Part I. Extra Number I. p. 41 unter Nr. 16 aufgeführte Fragment gar nicht zu den Urkunden gehört. In Zeile 1 steht *pirāva kṣīra sica nāṃmavya kaṃṭha* 'eine Stadt namens Sica im Lande Pirāva'; Zeile 2 *bāri berāṃṇāri*: 'sie lassen Regen regnen'; Zeile 3 *si gaṃjsa nāṃmaṃya kaṃṭha* 'nun die Stadt namens Gaṃjsa'; Zeile 4 *paṃjsāsā gaṃpha* 'fünfzig Meilen'; Zeile 7 *u kāṃma hālai maṃṇūsri ā'yānai* 'und in welcher Gegend Maṃjuśrī-Kumāra' (vgl. die häufige Phrase *kāṃma hālai gyastā ba'yā āstā hāṣṭa* ... Vajracch. usw.); Zeile 8 *[ma]ṇūsri ā'yānai tta hve si cu hiri kiṇa* 'Maṃjuśrī-Kumāra sprach so: nun weswegen'; Zeile 9 *maṇūsri ā'yānai tti tta [hv]e [s]i* 'Maṃjuśrī-Kumāra sprach dann so: nun'. Es liegt hier offenbar der Anfang einer Erzählung vor. Man vergleiche etwa die Einleitung zum Saddharmapundarika, wo der Bodhisattva Maitreya den Maṃjuśrī-Kumārabhūta nach gewissen Wundererscheinungen, insbesondere nach der Ursache eines Blumenregens, fragt. Aber die hier erzählte Legende scheint lokalen Charakter zu tragen. Pirāva ist wahrscheinlich mit dem Pirova identisch, das in den Kharoṣṭhī-Urkunden von Niya IV, 56; 136; XV, 168; 333 (Rapson, Specimens, p. 5. 7) erscheint. Ist Sica vielleicht das Saca, das sich ebenda I, 104; XV, 318 (Rapson, p. 14. 15) findet? Für die Charakterisierung des Fragmentes ist es ferner wichtig, daß es nicht in der Buchschrift geschrieben ist, sondern in der Schriftart, die Hoernle als 'kursive' Brāhmī bezeichnet und die offenbar die Schrift des täglichen Lebens war. Sie hat sich jedenfalls, wenn wir von zwei später in eine Handschrift des Aparimitāyusūtra eingelegten Blättern absehen, bisher in keiner Pothī gefunden, sondern nur in Urkunden und in den von Hoernle, JRAS. 1911, p. 447ff., beschriebenen Rollen, die Dhāraṇīs und ähnliche Texte teils in Sanskrit, teils in der einheimischen Sprache enthalten und die augenscheinlich für den praktischen Gebrauch bestimmt waren.* In die Klasse dieser Schriftstücke muß auch unser Fragment gehören. Der Text, soweit er sich bis jetzt entziffern läßt, könnte sehr wohl den Anfang eines Dhāraṇī-artigen Werkes gebildet haben. Auch die Form und die Größenverhältnisse des Fragmentes stimmen aufs beste zu der Annahme, daß es einer Dhāraṇī-Rolle angehört hat. (Aus dem mir erst jetzt zugänglich gewordenen Werke Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, I, p. 401, ersehe ich, daß auch Hoernle inzwischen die richtige Bedeutung von *piḍaka* und *haṃguṣṭa* gefunden hat.)

der Urkunden zu tragen scheinen. Ausgeschlossen wird diese Beziehung dadurch, daß *mūra* ein paarmal in Verbindung mit Zahlen erscheint, so mit 12300 in Nr. 5 (*mūri ji stā dodasau ysārya drraise tlyām mūryau-ja*), mit 5500 und 1100 in Nr. 8 (*paṃysārā paṃse mūrā . e . . . y . mūre ysāre sa*), mit 1000 in Nr. 12 (*mūrā ysārā*). Die Verbindung mit so hohen Zahlen macht es meines Erachtens völlig sicher, daß *mūra* auch hier ein Geldstück bedeutet, und ich glaube, wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Art dieses Geldstückes genauer bestimmen. In den schon in der Anmerkung auf S. 466 erwähnten gleichzeitigen chinesischen Urkunden aus Dandān-Uiliq ist häufig von Geld die Rede. Auch hier handelt es sich fast überall um hohe Summen. Ein Mann namens Su Mên-ti leiht 15000 Geldstücke (*wén*), wofür er in acht Monaten 16000 oder 26000 zurückzuzahlen hat (Nr. 3). Der Soldat Ma Ling-chih leiht von einem Mönch des Klosters Hu-Kuo 1000 Geldstücke, wofür er monatlich 100 Geldstücke als Zinsen zu zahlen hat (Nr. 5). Eine Frau A-sun leiht 15000 Geldstücke (Nr. 9), eine andere Frau, Hsü Shih-ssu, verpfändet allerlei Gegenstände, darunter einen Kamm, für 500 Geldstücke (Nr. 6). Ein Fragment (Nr. 7) nennt 100 Geldstücke. Auf den Wert der gemeinten Münze läßt die Urkunde Nr. 4 schließen, in der ein Mann 6000 Geldstücke als Kaufpreis für einen Esel einklagt. Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß das Geldstück der Urkunden die bekannte durchlochte Kupfermünze ist, die man mit dem anglisierten Wort 'cash' zu bezeichnen pflegt. Derartige Münzen haben sich im Gebiet von Khotan in ziemlicher Anzahl gefunden¹⁾; sie waren offenbar das gewöhnliche Geld während der Zeit der chinesischen Herrschaft in Turkestan bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Die Fürsten von Khotan haben auch nach 728, als die Kaiserliche Regierung ihnen den Königstitel verlieh²⁾, kaum eigene Münzen schlagen lassen; wenigstens

¹⁾ Siehe die Liste der Münzen bei Stein, *Ancient Khotan*, p. 575ff., und Taf. LXXXIX und XC.

²⁾ Bis dahin scheinen die Mitglieder der Viśa' (sk. Vijaya, chin. Weih-ch'ih) Dynastie nur den Titel *a-mo-chih* geführt zu haben. Als *a-mo-chih* von Yu-t'ien wird der Fürst von Khotan in dem Erlaß von 728 bezeichnet, durch den er zum König ernannt wurde, und das offizielle Schreiben aus dem Jahr 768 (Urkunde Nr. 1) ist an den 'Wei-ch'ih, *chih-lo* Präfekten der Sechs Städte und *a-mo-chih* adressiert (Chavannes in Steins *Ancient Khotan*, p. 523f.). Daß der Titel in Khotan weiter verbreitet war, ergibt sich aus der chinesischen Urkunde von 781 (Nr. 4), die einen *a-mo-chih* Shih-tzū als Herrn zweier Schreiber 'in barbarischer Schrift' erwähnt. *A-mo-chih* muß die Wiedergabe eines einheimischen Titels sein, und ich wage die Vermutung, daß es das sk. *amātya* ist, das in der einheimischen Sprache von Khotan *āmāca*, Nom. Sg. *āmāca* oder *āmāci*, lautete, wie Vers XXIII, 208 des Gedichtes zeigt:

te(oh)aure-haṣṭāṣṭa ysāre uspurru āmāca pravainda

'vierundachtzig Tausende, lauter *āmācas*, werden Mönche'. Ob wir *āmāca* auf Grund der Bedeutung des Sanskritwortes richtig durch 'Minister' wiedergeben, ist mir einigermaßen zweifelhaft; es scheint mehr der Titel einer Gesellschaftsklasse zu sein, als eine Funktion zu bezeichnen. Denselben Titel führte auch der Fürst von Kashgar (Su-le), bis er zusammen mit dem Fürsten von Khotan zum König ernannt wurde

ist bis jetzt kein derartiges Stück bekannt geworden. So können wir mit Sicherheit annehmen, daß auch *mūra* in den Urkunden in einheimischer Sprache die chinesische Kupfermünze bezeichnet. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß *mūra* auch in dem Gedicht, das der Sprache nach zu urteilen vielleicht Jahrhunderte älter ist, genau die gleiche Bedeutung gehabt haben müsse; wir werden *mūra* hier wohl in dem allgemeinen Sinn von 'Münze, Geldstück' nehmen dürfen.

Eine Ableitung von *mūra*, *mūrīṃgya* (fem.) begegnet uns ferner in der Beschreibung der Herrlichkeiten von Ketumatī, V. 139:

mūrīṃgye vari stune ṣṭāre śśō krrauśu śśō-śśau mēta
hambīsa ysarrnā kase vīra āljsatīnā mēta.

Leumann denkt hier an 'siegelige', aus Siegelstein, d. h. aus Achat oder dergleichen bestehende Säulen. Er ist also zu der wenig wahrscheinlichen Annahme gezwungen, daß die Bedeutung von *mūra* auch auf das Material erweitert wurde, aus dem man Siegel herstellte. Ich bin überzeugt, daß wir auch bei *mūrīṃgya* von der Bedeutung 'Münze' ausgehen müssen, und meine, daß wir uns unter den 'Münzsäulen' Säulen von aufeinandergeschichteten Münzen vorzustellen haben, deren Höhe hier allerdings ins Fabelhafte gesteigert ist. Genau so wie in V. 253 wird auch hier in unmittelbarem Anschluß an die *mūrīṃgye stune* ungemünztes Gold und Silber genannt: 'Da stehen Münzsäulen, eine jede einen Krośa hoch, (und) Haufen von Gold in den Gebüsch und große (Haufen) von Silber.'

Einige Schwierigkeiten bereitet die Feststellung der Bedeutung von *mūra* in V. 151f., wo das vierte der sieben Juwelen des Königs Śaṅkha beschrieben wird:

mūra candāvana śśau ggamphu hāysa brūñite ṣṣīve
daśu vīri āñiye bērañite pharu ratana vicitra.
ttañe rrūnatēte-ṣṣa ṣṣīve uysnōra kīri yanīndi
āṣṣeñi vrūl[i]ye mēta aṣṭaśśā tcarṣuva dātana.

'Der *mūra candāvana* (*cintāmaṇi*) leuchtet bei Nacht ein Yojana weit; wenn er am Banner sitzt, regnet er viele verschiedene Kostbarkeiten. Infolge dieser Helligkeit verrichten die Wesen bei Nacht (ihre) Arbeiten; aus blauem Vaidūrya ist er, groß, achteckig, prächtig von Aussehen.'

Daß sich der Verfasser den *cintāmaṇi* als eine Münze oder gar eine Kupfermünze gedacht haben sollte, wird durch die Angaben in V. 152 ausgeschlossen, die mit der von Leumann angeführten Beschreibung im Lalitavistara übereinstimmen (*maṇiratnam . . . nīlavaiḍūryam aṣṭāṃśam*). Man könnte daher zunächst daran denken, *mūra* hier als Siegel zu fassen, und sich darauf berufen, daß achteckige Siegel aus Bronze tatsächlich in

(Chavannes a. a. O.). Ich würde es aber für vorschnell halten, daraus etwa zu schließen, daß in Kashgar dieselbe Sprache geherrscht haben müsse wie in Khotan, da es sich hier um ein Lehnwort handelt, das auch in verschiedenen Sprachen Aufnahme finden konnte.

Khotan gefunden sind. Abbildungen von zweien solcher Stücke gibt Stein, *Ancient Khotan*, Taf. L; die chinesische Herkunft steht für das eine fest und ist für das andere höchst wahrscheinlich (Stein a. a. O. S. 103, 109, 465). Wir können indessen sicher sein, daß sich kein Zentralasiate den *cintāmaṇi* in der Gestalt jener Siegel vorgestellt hat. In den Fresken der Höhlen von Turkestan kommt unendlich oft ein Gebilde vor, das einem indischen Langwürfel ähnlich sieht und meist von Strahlen umgeben ist. In den Zeichnungen bei Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, kann man sehen, wie es von Bodhisattvas, Gottheiten und Nāgas auf dem Haupt oder in den Händen getragen wird (Fig. 22, 243, 642, 644a); es wird auf einer Lotusblume ruhend (Fig. 165) oder im Wasser schwimmend (Fig. 123) dargestellt oder dient auch einfach zur Füllung des Raumes (Fig. 48, 53). Aus einer unverkennbaren Darstellung der sieben Juwelen in einer Höhle bei Qyzyl (Fig. 275) konnte Grünwedel feststellen, daß dieser Langwürfel die zentralasiatische Form des *cintāmaṇi* ist, und sie entspricht, da sie in der Tat acht Ecken hat, auch durchaus der Beschreibung im *Lalitavistara*. Mit einem Siegel hat also der *cintāmaṇi* ebensowenig Ähnlichkeit wie mit einer Münze. Ich glaube daher, daß wir *mūra-candāvana* als ein Kompositum fassen müssen¹⁾ und daß der wunderbare Stein der 'Münzen-' oder 'Geld-Wunschstein' genannt wurde, weil man glaubte, er könne seinem Besitzer Geld herbeizaubern. Daß es in der Strophe selbst heißt, er regne verschiedene Kostbarkeiten (*ratana*), scheint mir damit nicht im Widerspruch zu stehen²⁾.

So sicher es auch sein dürfte, daß *mūra* in der Sprache von Khotan 'Münze' bedeutete, so ist es doch gewiß ebenso sicher, daß das Wort, das auf das alte *mudrā* zurückgeht³⁾, ursprünglich ein Siegel bezeichnete, und es ist von Interesse, daß sich derselbe Bedeutungsübergang, den wir hier beobachten können, noch einmal in einer iranischen Sprache auf indischem Boden vollzogen hat. Der heutige offizielle Name der hauptsächlichsten Goldmünze Britisch-Indiens, *mohur*, geht ebenfalls durch das *Hindustānī* auf das persische *muhr* 'Siegel' zurück. Ich kann nicht feststellen, wann *muhr* zuerst in der neuen Bedeutung gebraucht worden ist. Yule und Burnell, Hobson-Jobson, S. 438f., bemerken, daß der Name zuerst mehr

¹⁾ Leumann führt in seinem Glossar, *Zur nordarischen Sprache und Literatur*, S. 131, auch ein Kompositum *candāvani-mūra* an, über das sich, da kein Beleg dafür mitgeteilt wird, schwer urteilen läßt. Ist es richtig, so wäre es etwa so aufzufassen wie *kīlamudra* (siehe unten S. 471).

²⁾ So erklärt z. B. auch der *Jātaka-Kommentar* den *Kahāpaṇa*-Regen in dem bekannten Verse *na kahāpaṇavassena titti kāmesu vijjati*, Dh. 186, Jāt. 258, 2 als einen Regen der sieben Kostbarkeiten: *Mandhātā . . . sattaratanavassam vassāpeti | taṃ idha kahāpaṇavassan ti vuttaṃ*.

³⁾ Über die Lautverhältnisse und die Herkunft des Wortes hat Hübschmann, *KZ. XXXVI*, 176, gehandelt und neuerdings Junker, *IF. XXXV*, 273ff., der die Entlehnung aus dem Assyrischen, wie mir scheint, mit Recht bestreitet.

volkstümlich gewesen und im allgemeinen Sinne gebraucht zu sein scheine und erst allmählich auf die Goldmünzen eingeengt sei, die zuerst die Ghūrī-Könige von Ghazni um 1200 prägten. Ihre Belege aus der englischen Literatur gehen bis 1690 zurück.

Den gleichen Bedeutungsübergang hat aber auch das indische *mudrā* durchgemacht. Die Grundbedeutung des Wortes, das erst in der nachvedischen Literatur auftritt, ist Siegel, d. h. sowohl das Werkzeug zum Siegeln, der Siegelring, als auch der Abdruck. In dieser Bedeutung findet sich das Wort auch in dem Prakrit der Kharoṣṭhī-Dokumente von Niya, wo die keilförmigen versiegelten Doppeltafeln als *kilamudra*, *kilamumdra*, *kilamumtra*, wörtlich 'Keilsiegel', bezeichnet werden. Rapson, Specimens, S. 13, hat mit Rücksicht auf die letzte Form diese zuerst von Stein gegebene Erklärung des Wortes bezweifelt, aber, wie ich glaube, mit Unrecht. *Kilamumtra* ist sicherlich nur ungenaue Schreibung für *kilamumdra*. Da in dem Dialekt Tenues zwischen Vokalen und hinter Nasal erweicht werden, so trat eine Unsicherheit in der Schreibung ein, die zu der gelegentlichen Verwendung eines *t* auch für älteres *d* führte wie in *itam* = sk. *idam*, *taṃḍa* = sk. *danda*¹⁾. Was aber den Nasal betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß ihn auch die modernen Volkssprachen in dem Wort kennen; im Hindī findet sich *mundrā* neben *mudrā*, im Khas heißt der Ring *munrō*, im Sindhī *mundrī*²⁾. Daß das Kompositum nicht den gewöhnlichen Regeln des Sanskrit entspricht, kann bei einem technischen Ausdruck in einer Volkssprache nicht ins Gewicht fallen.

In den heutigen Volkssprachen, Hindī, Marāṭhī, Bengali, Kanaresisch, wird *mudrā* nach Ausweis der Wörterbücher aber auch im Sinne von Münze gebraucht; Molesworth bemerkt, daß *mudrā* insbesondere eine Rupie bezeichne, für die der genauere Ausdruck *rūpyamudrā* sei, wie *tāmramudrā* für den kupfernen *pāisā* oder *suvarṇamudrā* für den *mohur* oder *pagoda*. Auch für das Sanskrit verzeichnet das PW. auf Grund des Śabdakalpadruma für *mudrā* und *mudrikā* die Bedeutung 'Münze'; als Beleg wird nach Śkdr. eine Stelle der Mitākṣarā gegeben, die sich im Divyaparakaraṇa unter Yājñ. 2, 113 findet:

sauvarṇīm rājatīm tāmrim āyasīm vā susodhitām |
salilena sakṛd dhautām prakṣipet tatra mudrikām ||

und aus Vopadeva 6, 14 *haimamudrika* hinzugefügt. Aus dem letzteren ergibt sich aber für die Bedeutung von *mudrikā* nichts, und die Stelle der Mitākṣarā ist mißverstanden. Sie ist ein Zitat aus Pitāmaha, der eine

¹⁾ Siehe Konow, SBAW. 1916, S. 823 ff.

²⁾ Daher der Nasal auch in iranischen Lehnworten aus dem Indischen: bal. *mundrīg*, *mundarī* 'Ring, Fingerring', afgh. *mūndra* 'Ring, Ohrring'. (Die Nasalisierung ist jetzt schon aus viel älterer Zeit belegt; in der Mahāpratyaṅgirā Dhāraṇī. Man. Rem. I, S. 54, steht *mundragaṇā* [für *mudrāgaṇā*].)

Abart des *taptamāṣavidhi* beschreibt, bei der nicht eine Münze, sondern ein Siegelring aus einem mit heißer Butter gefüllten Gefäße herauszufischen ist. Daß es sich um einen Ring handelt, wird durch die Bemerkung völlig sichergestellt, daß nach Vollzug des Ordals der Zeigefinger des Beklagten auf Brandblasen hin zu untersuchen sei. Scriba hat in seiner Sammlung der Fragmente des Pitāmaha (V. 175) die Stellé auch bereits richtig übersetzt. Tatsächlich aber findet sich *mudrā* in der Bedeutung 'Münze' in Mahendras Kommentar zu Hem. An. 3, 81. Mahendra fügt dort den für *rūpaka* gelehrten Bedeutungen *suvarṇādimudrayor api* hinzu und zitiert als Beispiel *tad api sāmpratam āhara rūpakam* (vgl. 2, 293). Um 1200 wurde also *mudrā* im Sinne von Münze gebraucht, und es kann nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Bedeutungsübergang unter dem Einfluß des persischen *muhr* erfolgte. Daß er naheliegt, zeigt aber auch die Geschichte eines anderen indischen Wortes.

In der vedischen Literatur, bis zu den Upaniṣads hinab, ist das Wort für Silber *rajata*. *Rajata* hält sich auch in der Folgezeit; in der nachvedischen Literatur tritt aber daneben *rūpya* auf, das mehr und mehr der eigentliche generelle Name des Silbers wird. Das PW. führt als früheste Belege Stellen aus dem Epos und Manu an. Lehrreich ist Mbh. 5, 39, 81:

suvarṇasya malaṃ rūpyaṃ rūpyasyāpi malaṃ trapu |
jñeyaṃ trapumalaṃ śisaṃ śisasyāpi malaṃ malaṃ |

In der alten Zeit steht *rajata* in der Liste der Metalle, wie eine bekannte, in den Brāhmaṇas öfter wiederkehrende Stelle zeigt, die Chāndogya-Up. 4, 17, 7 lautet: *tadyathā lavaṇena suvarṇaṃ saṃdadhyāt suvarṇena rajataṃ rajatena trapu trapuṇā śisaṃ śisena loham* usw. Für Manu sind *rūpya* und *rajata* völlig identisch. 4, 230 nennt er den *rūpyada* neben dem *hiranyada*; 5, 112 braucht er *rājata*, im folgenden Verse *raupya*; 8, 135 steht *raupya*, in den beiden nächsten Versen *rājata*. Auch das Kauṭīliya wechselt zwischen *rūpya* und *rajata* als Gattungsnamen: S. 60, 85, 241 wird von *suvarṇarajata* gesprochen, aber S. 86 heißt es *tutthodgataṃ gaudikaṃ kāmamalaṃ kabukaṃ cākravālīkaṃ ca rūpyam*, S. 87, 89, 243 steht *rūpyasuvarṇa*. Im Pali ist in der kanonischen wie in der späteren Literatur *rajata* das gewöhnliche Wort; besonders in der festen Verbindung *jātarūparajata*; siehe z. B. Dīgh. 1, 1, 10; Cullav. 12, 1, 1ff.; Jāt. II, 67, 1; 92, 27; III, 207, 4; IV, 3, 7; 140, 13. Aber schon in der kanonischen Prosa und in den Gāthās erscheint daneben auch *rūpiya*; z. B. Sāmyuttan. I, S. 104, wo die Zähne des Elefanten des Māra mit reinem Silber — *suddhaṃ rūpiyaṃ* — verglichen werden; Jat. 449, 3; 454, 4 *sovaṇṇamayaṃ maṇimayaṃ lohamayaṃ atha rūpiyamayaṃ*¹⁾. Ebenso wechseln im Mahāvastu *rajata* und *rūpya*: *prabhūtajātarūparajatopakaraṇā* II, 168, 12; *suvarṇamayāni rūpyamayāni* II, 420, 15; *suvarṇarūpyamayāni* II, 468, 15.

¹⁾ Kaccāyana 8, 29 führt nebeneinander *rūpiyamayaṃ* und *rajatamayaṃ* auf.

Es ist für die Zeitbestimmung Pāṇinis nicht unwichtig¹⁾, daß er in diesem Fall auf seiten des Veda steht. Er lehrt in 5, 2, 120 die Bildung von *rūpya* und hätte hier sicherlich die Bedeutung 'Silber' angegeben, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Statt dessen sagt er *rūpād āhata-prasamsayor yap* 'an *rūpa* tritt *ya* in der Bedeutung 'geprägt'²⁾ oder wenn ein Lob gemeint ist'. Als Beispiele gibt die *Kāśikā āhatam rūpam asya rūpyo dīnāraḥ* | *rūpyaḥ kedāraḥ* | *rūpyam kārṣāpaṇam* | *prasastam rūpyam asyāsti rūpyaḥ puruṣaḥ* und bemerkt weiter zur Erklärung *nighātikātā-danādīnā dīnārādiṣu rūpam yad utpadyate tad āhatam ity ucyate* 'wenn durch Schlagen mit einem Hammer usw. auf den *dīnāras* usw. ein Bild entsteht, so heißt das *āhata*'. In dem von Pāṇini gelehrten Sinne findet sich das Wort auch im Prātimokṣa. Nissag. 18—20 lauten im Pali: *yo pana bhikkhu jātārūpara-jatam uggaṇṇheyya vā uggaṇṇhāpeyya vā upanikkhittam vā sādiyeyya nissaggiyam pācittiyam; yo pana bhikkhu nānappa-kārakam rūpiyasamvohāram samāpajjeyya n. p.; yo pana bhikkhu nānappa-kārakam kayavikkayam samāpajjeyya n. p.* Im Prātimokṣa der Mūlasarvāstivādins heißen die entsprechenden Titel nach Mahāvvyutpatti 260: *jātārūpara-jatasparśanam, rūpikavyavahāraḥ, krayavikrayaḥ; rūpika* ist hier natürlich nur falsche Sanskritisierung von *rūpiya* anstatt *rūpya*. In dem aus Turkestan stammenden Text des Prātimokṣa der Sarvāstivādins³⁾ lauten die Regeln: *yaḥ punar bhikṣuḥ svahastam rūpyam udgrāhṇīyād vā udgrāhayed vā nikṣiptam vā sādhayen nihsargikā pātayantikā; yaḥ punar bhikṣur nānāprakāram rūpyavyavahāram samāpadyeta n. p.; yaḥ punar bhikṣur nānāprakāram krayavikrayam samāpadyeta n. p.* Das *rūpyam* in Regel 18 scheint hier aber erst später an die Stelle eines älteren *jātārūpa-*

¹⁾ Es ist hier natürlich nicht der Ort, näher auf diese Frage einzugehen, da aber bis in die neueste Zeit hinein immer wieder die Behauptung Webers wiederholt wird, daß Pāṇini in die Zeit nach 300 v. Chr. zu setzen sei, weil er in 4, 1, 49 *yavana* erwähnt und die Bildung des erst von Kātyāyana — ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt — auf die Schrift bezogenen *yavanānī* lehre, so mag es gestattet sein, nochmals darauf hinzuweisen, wie es schon Ludwig, Sb. Böhm. Ges. Wiss. Cl. f. Philos. Gesch. u. Philol. 1893, Nr. 9, S. 7, getan hat, daß die von Weber beigebrachte Tatsache nicht die geringste Beweiskraft besitzt. Wenn die Inder, erst als Alexander der Große in ihrem eigenen Lande erschien, Kunde von den Griechen erhalten hätten, hätten sie sie ganz gewiß nicht als 'Ionier', sondern mit einem Namen bezeichnet, der auf *Ἰωνες* oder *Μακεδόνες* zurückgehen würde; die Soldaten Alexanders haben sich doch sicherlich nicht Ionier genannt. Der Name Yavana muß lange vor Alexander zu den Indern gelangt sein, entweder über Persien oder durch die Semiten, und selbst wenn die Beziehung von *yavanānī* auf die Schrift richtig sein sollte, sehe ich nicht ein, was die Annahme verbieten könnte, daß die Inder die griechische Schrift vor 300 v. Chr. kennen lernten. Ich bemerke noch, daß die Schlüsse, die sich aus *rūpya* bei Pāṇini ziehen lassen, durchaus zu den Resultaten stimmen, zu denen Liebich bei seinen Untersuchungen geführt ist (Panini, besonders S. 50).

²⁾ *āhan* ist der typische Ausdruck vom Schlagen oder Prägen der Münzen; vgl. Rājat. 3, 103 (PW.).

³⁾ Finot, JA. Sér. XI, T. 2, S. 498.

rajatam getreten zu sein; die tibetische Übersetzung¹⁾ hat statt *rūpyam* gser dan dnul, und ebenso liest die chinesische Übersetzung des Kumārajīva²⁾ dafür 'Gold oder Silber'. In Regel 19 hat der tibetische Übersetzer dagegen *rūpyavyavāhara* gelesen, da er es durch *mñon-thsan-can-gyi*³⁾ *spyod-pa* wiedergibt, während Kumārajīva auch hier von 'Silber oder Gold' spricht. In der chinesischen Übersetzung des Prātimokṣa der Dharmaguptas ist nach Beal, Catena, S. 219, in Regel 18 von 'gold, silver or even (copper) coin', in Regel 19 von 'purchase or sale of different precious substances (jewels)' die Rede. Die Übereinstimmung des Pali-Textes mit dem der Mūlasarvāstivādin und dem der Sarvāstivādin in der tibetischen Version läßt kaum einen Zweifel darüber, daß in der ältesten Fassung Regel 18 die Annahme von *jātarūparaḥata*, Regel 19 *rūpiya*-Geschäfte verbot. Rhys Davids und Oldenberg übersetzen *rūpiyasamvohāra* durch 'transactions in which silver is used'. Allein wenn *rūpiya* in der Bedeutung Silber auch schon im Pali-Kanon begegnet und im Sanskrit später beliebig mit *rajata* wechselt, so ist hier die Einschränkung auf Silber doch sicherlich nicht am Platz. Wir können *rūpiya* hier meines Erachtens nur in dem Sinne, wie Pāṇini es braucht, von geprägten Münzen⁴⁾ verstehen und müssen *rūpiyasamvohāra* durch 'Geldgeschäfte' wiedergeben. Dabei ist sicherlich an das Ausleihen von Geld auf Zinsen, Geldwechsel und ähnliches zu denken, während sich *krayavikraya* auf den Handel mit Waren bezieht. *Jātarūparaḥata* war aber ursprünglich wahrscheinlich wirklich das, was der Name besagt, Gold und Silber; die Regel hatte also den Zweck, die Annahme größerer Geschenke in gemünztem oder ungemünztem Gold und Silber zu verbieten, während unbedeutende Geldsummen zu nehmen erlaubt war. Die Mönche von Vesālī machten sich daher im Grund gar keines Verstoßes gegen die Regel schuldig, wenn sie von den Leuten Geld im Wert eines *kaḥāpaṇa* und darunter erbettelten (Cullav. 12, 1, 1 *dethāvuso saṃghassa kaḥāpaṇam pi adḍham pi pādam pi māśakarūpaṃ pi*). Erst nachträglich scheinen die Vibhajyavādin ebenso wie andere Schulen, wenigstens im Prinzip, strengere Grundsätze vertreten zu haben, und diese kommen in dem alten Pali-Kommentar zu den Regeln zum Ausdruck. Hier (Suttav. I, 238ff.) wird zunächst *jātarūpaṃ* in 18 durch das seltsame *satthuvanno* erklärt; *rajataṃ* soll die kursierende Münze sein, ein *kaḥāpaṇa*, ein *māśaka* aus Eisen, Holz oder Lack (*jātarūpaṃ nāma satthuvanno vuccati | rajataṃ nāma kaḥāpaṇo lohamāśako dārumāśako jatumāśako ye vohāraṃ gacchanti*). In 19 wird dann *rūpiyaṃ* mit genau denselben Worten erklärt wie vorher *jātarūparaḥataṃ*, aus dem *nānappakāraḥataṃ* des Textes aber

1) Huth, Die tibetische Version der Naiḥsargikaprayāścittikadharmās, S.12.

2) Finot a. a. O.

3) Wörtlich 'mit deutlichen Zeichen (*thsan* für *mthsan*) versehen'. Der Ausdruck findet sich noch einmal im Bhikṣuṇīprātim. (Huth, S.16).

4) So richtig schon Kern, Buddhismus II, S.113; Huth a. a. O. S.13.

Datum angeben läßt, schon im fünften Jahrhundert v. Chr. Silbermünzen in Indien weit verbreitet waren. Nur so läßt es sich erklären, wie *rūpya* in dieser Zeit zu einem generellen Namen des Silbers werden konnte. Die ausschließliche Verwendung des Wortes *rūpya* für das Silber läßt sogar noch weiter schließen, daß man zunächst nur Silberstücke abzustempeln pflegte und erst später auch gepunzte Münzen aus anderen Metallen herstellte. Die zahlreichen Funde in allen Teilen Indiens von gepunzten Silbermünzen, die nach Rapson bis ins vierte Jahrhundert v. Chr. zurückgehen, stehen mit diesem Ergebnis durchaus im Einklang. Es ist mir unter diesen Umständen nicht recht verständlich, wie Mrs. Rhys Davids, JRAS. 1901, S. 877 behaupten kann: it was not till towards the Christian era that silver became widely current, was sich bei T. W. Rhys Davids, Buddhist India, S. 100, zu dem lapidaren Satz verdichtet: no silver coins were used. Mrs. Rhys Davids' einziges Argument ist, daß die Schriften des buddhistischen Kanons das Silber seltener erwähnen als Gold und andere Metalle. Aber selbst wenn in jenen Schriften von Silber noch weniger die Rede sein sollte, als es tatsächlich der Fall ist, würde das zum mindesten den Funden gegenüber nichts beweisen. Nirgends ist die isolierende Betrachtung einer einzelnen Literaturgattung unangebrachter als da, wo es sich um Realien handelt.

In der auf Pāṇini und das Prātimokṣa folgenden Zeit scheint *rūpya* in der Bedeutung 'geprägt' oder 'Münze' nicht häufig vorzukommen. Die Lexikographen führen es allerdings im Sinne von gemünztem Metall auf (Am. 2, 9, 91; Vaij. 129, 147; Hem. Abh. 1046, An. 2, 370), wobei die Bedeutung zum Teil auf gemünztes Gold und Silber eingeschränkt wird (Śāśv. 133; Viśvak. 1348; Maṅkha 605; Med. y 52); sie könnten aber direkt von Pāṇini abhängig sein. In der Literatur vermag ich *rūpya* als 'Münze' nur Kāmasūtra S. 33 nachzuweisen, wo *rūpyaratnaparīkṣā* als eine Fertigkeit erwähnt wird¹⁾. Mahendra zitiert ferner zu Hem. An. 2, 370 einen Halbvers: *maṇirūpyādivijñānaṃ tadvidāṃ nānumānikam*. Als Bezeichnung einer speziellen Münze lebt aber das alte *rūpya* noch heute in dem Namen der Einheit des angloindischen Münzsystems, der Rupie. Formell geht hind. *rupayā*, *rupiyā*, *rūpayā*, Plur. gewöhnlich *rupa'e*, das in den verschiedenen Dialekten noch zahlreiche Nebenformen aufweist, jedenfalls auf *rūpyaka* zurück²⁾. Der Name läßt sich bis ins 16. Jahrhundert zurück-

¹⁾ Handschriftliche Lesart ist allerdings *suvarṇarūpyaparīkṣā*; aber Yaśodhara las wie oben, da er erklärt *rūpyam āhatadravyaṃ dīnārādi*. Das PW. verzeichnet weiter *rūpyādhyakṣa* 'Münzmeister', Am. 2, 8, 7; Hem. Abh. 723: *bhaurikaḥ kanakādhyakṣo rūpyādhyakṣas tu naiṣkikaḥ*. Hier läßt die Gegenüberstellung von *kanaka* und *rūpya* eher darauf schließen, daß *rūpya* Silber bedeutet.

²⁾ In der Bedeutung Silber findet sich *ruppaya*, Jacobi, Ausg. Erz. in Māhārāṣṭrī 64, 17 (*katthai suvaṇṇaṃ katthai ruppayaṃ katthai maṇi-mottiya-pavālāṃ mahaggaṃ bhaṇḍaṃ*). Es liegt gar kein Grund vor, *ruppayaṃ* hier mit J. J. Meyer, Hindu Tales, p. 217, von *rukma* herzuleiten.

verfolgen; er soll zuerst für die Silbermünze gebraucht worden sein, die Sher Shāh 1542 nach der Norm prägen ließ, die schon die mohammedanischen Herrscher Delhis im 13. und 14. Jahrhundert angewandt hatten¹⁾. Nun ist es gewiß nicht unmöglich, daß *rūpya* über die Bedeutung 'Silber' hinüber wieder zur Bezeichnung der Münze geworden ist. Daß sich aus 'Silber' der Begriff 'Münze', 'Geld' oder der Name einer bestimmten Geldart entwickeln kann, zeigt nicht nur gr. *ἀργύριον*, lat. *argentum*, sondern auch tib. *dnul* (*mul*), Silber, das heute auch die Rupie bezeichnet. Für wahrscheinlich möchte ich es aber doch halten, daß *rupayā* auch in der Bedeutung direkt an *rūpya*, Münze, anknüpft, und daß uns somit der Name der Rupie bezeugt, daß die ursprüngliche Bedeutung von *rūpya* niemals ganz verloren gegangen ist.

Die Angabe Pāṇinis ist für uns weiter auch deshalb wichtig, weil wir aus ihr schließen können, daß man als *rūpa* das Bild oder die Marken bezeichnete, mit der man die Münzen zu versehen pflegte. Genau in diesem Sinne gebraucht Buddhaghosa das Wort bei der Erklärung der vorhin erwähnten Holz- und Lackmünzen: *dārumāsako ti | sārādārunā vā velupesikāya vā antamaso tālapaṇṇena pi rūpaṃ chinditvā katamāsako | jatumāsako ti | lākhāya vā niyyāsena vā rūpaṃ samutthāpetvā katamāsako*. Daß sich *rūpa* in dieser Bedeutung wenigstens vorläufig nicht öfter belegen läßt, liegt in der Natur der Sache; von solchen technischen Dingen pflegt in der Literatur nicht oft die Rede zu sein. Aber offenbar ganz ähnlich wie im Iranischen das Wort für Siegel zu dem Wort für Münze geworden ist, ist auch *rūpa*, das Prägebild, der Name für Münze und weiter einer bestimmten Münze geworden. Die Lexikographen lehren für *rūpa* die Bedeutung *nāṇaka*; Śāśv. 82; Hem. An. 2, 293; Trik. 831²⁾; Viśvak. 1187; Medinī p 9³⁾. Hem. An. 2, 38 und Med. g 15 geben *bhāga* die Bedeutung *rūpārdhaka* 'ein halbes *rūpa*'. Das Kauṭīliya erwähnt wiederholt den *rūpadarśaka* (S. 58 *rūpadarśakaviśuddhaṃ hiraṇyaṃ pratigṛhṇīyāt*; 69, 84, 243). Patañjali führt zu Pāṇ. 1, 4, 52 als Beispiel die Sätze an: *paśyati rūpatarkaḥ kārṣāpaṇam | darśayati rūpatarkaṃ kārṣāpaṇam*. Der *rūpadarśaka* oder *rūpatarka* ist offenbar derselbe Beamte, der Yājñ. 2, 241 *nāṇakaparīkṣa* heißt, also ein Münzwardein. Das Kauṭīliya braucht für 'Münze' überall *rūpa* (84; 91f., usw.); die gefälschte Münze ist *kūṭarūpa* (244; ZDMG. LXVII, 82), der Falschmünzer *kūṭarūpakāraka* (210). Eine falsche Münze ist offenbar auch das *rājaviruddhaṃ rūpaṃ*, von dem Kṣemendra, Kalāvīlāsa 9, 56, spricht⁴⁾; 9, 67 nennt er sie *kūṭarūpa*. Später erscheint gewöhnlich

¹⁾ Yule-Burnell, Hobson-Jobson, p. 585.

²⁾ *-mānakeṣu* ist, wie im PW. bemerkt wird, Verderbnis für *-nāṇakeṣu*.

³⁾ Die Drucke haben *nāloke*, *nāṃge*, Verderbnisse für *nāṇake*.

⁴⁾ Der Herausgeber erklärt es richtig als *rājakīyaṇkaśālāto 'nyasthale svagṛhādaṃ nirmītaṃ rajatamudrādi*; R. Schmidt, ZDMG. LXXI, 36 erklärt es als 'Prage-stempel'.

rūpaka, und zwar meist als Bezeichnung einer bestimmten Münze. Tantrākhy. 157, 5 glaubt der Vater des Somaśarman in seinem Topf Mehl für 20 *rūpakas* zu haben; in den späteren Versionen werden daraus 100 *rūpakas* (Pañc. V, Bühler 68, 8; Pūrṇabh. 276, 6). Prāptavyamartha kauft das Buch mit dem köstlichen Spruch für 100 *rūpakas* (Pañcat. II, Bühler 22, 19ff.; Pūrṇabh. 147, 8ff.). Āryabhaṭa gebraucht 2, 30 *rūpaka*, wie es scheint, als Namen der Münzeinheit¹⁾. Varāhamihira schätzt Brhats. 81, 12; 13; 16 den Wert von Perlen nach *rūpakas*; das Wort steht hier, wie der Zusammenhang zeigt, im Sinne des vorher (V. 9) gebrauchten *kārṣāṇa*. Zur Erklärung des Pāṇ. 5, 1, 48 gebrauchten Ausdruckes *ardha* bemerkt die Kāśikā: *ardhaśabdo rūpakārdhasya rūḍhiḥ*²⁾. Später wird auch von Gold-*rūpakas* gesprochen. Kathās. 78, 11ff. wird von einem Brahmanen erzählt, der als Lohn für seine Dienste täglich 500 *dīnāras* forderte. Diese werden V. 13 *svaṇṇarūpaka* genannt. Rājat. 6, 45ff. berichtet von einem Brahmanen, der in der Fremde 100 *suvaṇṇarūpakas* verdient hatte. Wir können also *rūpa* im Sanskrit in der Bedeutung Münze bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen. Etwa in dieselbe Zeit führt uns eine Stelle des Jaina-Kanons. Sūtrakṛtāṅgas. 2, 2, 62 wird tadelnd von Leuten gesprochen, die sich nicht des Kaufes und Verkaufes und der Geschäfte mit *māṣas*, halben *māṣas* und *rūpakas* enthalten (*savvāo kayavikkaya-mās-addhamāsa-rūvaga-saṃvavahārāo appaḍi-virayā jāvaḍivāe*)³⁾.

Die Tatsache, daß *rūpaka* als Bezeichnung einer Münze in so früher Zeit erscheint, legt die Frage nahe, ob nicht damit das *rūpa* identisch sei, das sich in vorchristlicher Zeit im Pali und Prakrit als Name einer Kunst findet. Im Aupapātikasūtra § 107 werden die 72 Kalās aufgezählt, die der vornehme Knabe Daḍhapaiṇṇa von einem Lehrer der Fertigkeiten (*kalāyariya*) erlernt. An der Spitze stehen hier *lehā gaṇiya rūva*. Ähnliche Listen finden sich im Jaina-Kanon noch öfter: Samavāya § 72 (Weber, Ind. Stud. XVI, 282f.; Verzeichnis der Berliner Sk. und Pr. Handschriften II, 409f.), Jñātādharmakathā 1, 119 (Steinthal, Specimen, p. 29), Rājaprasnī (Calcutta 1913), S. 290. Sie stimmen nicht ganz genau überein, die drei ersten Glieder sind aber in allen dieselben. *Lehā*, *gaṇiya* und *rūva* gehörten also sicherlich zu den wichtigsten Unterrichtsgegenständen, und damit stimmt das Zeugnis der bekannten Inschrift des Königs Khāravēla von Kālīṅga in der Hathigumphā-Höhle überein. Nachdem dort zunächst geschildert ist, wie der König fünfzehn Jahre lang Kinderspiele getrieben, fährt der Text fort: *tato lekharūpaṇanāvavahāravidhivīsārādēna savavi-*

¹⁾ Nach dem Beispiel, das Paramādīśvara zu der Regel gibt, würde eine Kuh 20 *rūpakas* wert sein.

²⁾ Andere Belege bieten Mit. zu Yājñ. 2, 6; Yaś. zu Kāmas. 209; Mahendra zu Hem. An. 2, 293; 3, 81.

³⁾ Man beachte die Übereinstimmung im Ausdruck mit Niss. 19, 20.

jāvadātēna nara rasāni yorarajam pasāsitaṃ 'dann verwaltete er, des Schreibens, des *rūpa*, des Rechnens und der Rechtsvorschriften kundig und in allen Wissenschaften ausgezeichnet, neun Jahre lang das Amt des Kronprinzen'. Schon Bühler, On the Origin of the Ind. Brāhma Alphabet, S. 13, hat im Zusammenhang mit dieser Stelle auf eine Geschichte im Pali Vinayapiṭaka hingewiesen, die ebenfalls jene drei Künste erwähnt. Mahāv. I, 49, 1f. (= Suttav. II, 128f.) wird erzählt, wie die Eltern des Knaben Upāli überlegen, wie sie ihrem Sohn ein sorgenfreies Leben nach ihrem Tode sichern können. Sie verfallen zunächst darauf, ihn das Schreiben lernen zu lassen, verwerfen aber den Gedanken, da ihm die Finger schmerzen könnten (*sace kho Upāli lekham sikkhissati aṅguliyo dukkhā bhavissanti*). Auch den zweiten Gedanken, ihn das Rechnen lernen zu lassen, lassen sie wieder fallen, da es seiner Brust schaden könnte (*sace kho Upāli gaṇanam sikkhissati urassa dukkho bhavissati*). Zur Erklärung bemerkt Buddhaghosa, wer das Rechnen lerne, müsse viel denken; daher würde seine Brust krank werden. Allein diese Erklärung ist kaum richtig. Die Befürchtungen der Eltern gehen sicherlich auf das laute Schreien, das noch heute beim Rechenunterricht in den indischen Dorfschulen üblich ist¹⁾. Zum dritten verfallen die Eltern darauf, den Upāli das *rūpa* lernen zu lassen, aber auch das verwerfen sie wieder, weil ihm die Augen schmerzen würden (*sace kho Upāli rūpaṃ sikkhissati akkhini dukkhā bhavissanti*), und so lassen sie ihn denn in den Orden treten, wo er ein behagliches Leben führen kann.

Die Inder der späteren Zeit haben offenbar selbst nicht mehr gewußt, was unter *rūpa* als Namen einer *kalā* zu verstehen sei. Es ist jedenfalls bedenklich, daß die drei Kommentatoren, die wir zu Rate ziehen können, drei verschiedene Erklärungen geben. Amṛtacandra (zu Aup. S. 302) umschreibt das Wort durch *rūpaparāvarṭakalā* 'die Kunst der Vertauschung von *rūpas*'. Er denkt also wahrscheinlich an die Kunst der *bahurūpīs*, die ihren Namen davon führen, daß sie unter immer wechselnden Verkleidungen auftreten²⁾. Daß das gänzlich verfehlt ist, braucht kaum gesagt zu werden. Abhayadeva (zu Sam.) erklärt *rūvaṃ* durch *lepyasīlāsvarṇamanivastracitrādiṣu rūpanirmāṇam*. Auch das klingt wenig glaubhaft. Allerdings wird *rūpa*, wie die Stellung hinter *citra* zeigt, im Sinne von Bildhauerei³⁾ Lalitav. 156, 14 unter den Künsten angeführt, in denen sich der Bodhisattva hervortut. Allein das Herstellen von Figuren auf bossierten Dingen, Stein, Gold, Edelsteinen, Zeug, Bildern usw. oder gar Bildhauerei wird doch kaum einen Teil des gewöhnlichen Schulunterrichtes gebildet

¹⁾ Ich verweise z. B. auf die Schilderung, die Monier-Williams, Brāhmanism and Hindūism, S. 458, von einer Dorfschule in Bengalen gibt: 'presided over by a nearly naked pedagogue who, on my approach, made his pupils show off their knowledge of arithmetic before me, by shouting out their multiplication table with deafening screams.'

²⁾ Pischel, SBAW. 1906, S. 489.

³⁾ Vgl. *rūpakṛt*, *rūpakāra* 'Bildhauer'.

haben. Abhayadeva scheint seine Erklärung einfach mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von *rūpa* zurechtgemacht zu haben, ähnlich wie d'Alwis¹⁾, der *rūpa* in der Stelle des Mahāv. durch 'drawing' übersetzt. Mehr Vertrauen scheint auf den ersten Blick Buddhaghosa zu verdienen, der die Schädigung der Augen durch das *rūpa* mit der Bemerkung begründet, wer das *rūpasutta* lerne, müsse viele *kahāpaṇas* drehen und beschauen. Pischel, SBAW. 1906, S. 491, hat bei seiner Behandlung der Stelle aus dem Mahāvagga diese Erklärung nicht weiter berücksichtigt. Er hat aus anderen Stellen, auf die wir noch zurückkommen werden, für *rūpa* die Bedeutung 'Abschrift, Kopie' erschlossen, und so soll nach ihm *rūpa* auch hier 'Kopieren, Abschreiben, Beruf des Kopisten' sein. Daß man von dem Beruf eines Handschriftenschreibers wohl behaupten könnte, daß er die Augen angreife, ist gewiß richtig. Trotzdem ist Pischels Auffassung sicher falsch, weil sie nur für diese Stelle passen würde, nicht aber für das *rūpa* in der Inschrift und in den Listen des Jaina-Kanons. Es ist undenkbar, daß sich Khāravela als Knabe mit dem Abschreiben von Handschriften befaßt haben sollte, und ich halte es für ebenso ausgeschlossen, daß diese Tätigkeit ein Unterrichtsfach in der Schule gewesen sein sollte. Die übrigen europäischen Erklärungen knüpfen an Buddhaghosa an. Rhys Davids und Oldenberg haben *rūpa* durch 'money-changing' wiedergegeben. Bühler hielt diesen Ausdruck für zu eng; es sei nicht wahrscheinlich, daß sich ein königlicher Prinz, wie Khāravela, auf den Beruf eines Bankiers vorbereiten werde. Er meinte, *rūpa* 'forms' bezöge sich eher auf die einfache angewandte Arithmetik, die heute ein Unterrichtsfach der einheimischen Schulen Indiens bildet. Die Kinder lernen, wieviele Dāms, Kōris, Pāisās, Pāulās usw. auf die Rupie gehen, Zins- und Lohnberechnung und die Anfänge der Feldmeßkunst. Dabei scheint aber Bühler die Bemerkung über die Schädlichkeit des *rūpa* für die Augen völlig vergessen zu haben; ich sehe wenigstens nicht ein, inwiefern eine solche angewandte Arithmetik die Augen verderben könnte. Ebenso wenig verstehe ich übrigens, warum man diesen Zweig des Unterrichtes als 'Formen' bezeichnet haben sollte. Andererseits wäre es wohl denkbar, daß man eine gewisse Kenntnis der Prägung, des Gewichtes, der Wertverhältnisse verschiedener Münzen zueinander usw. als wichtig genug für das praktische Leben angesehen haben sollte, um es zu einem Gegenstand des Elementarunterrichtes zu machen; an eine Ausbildung für den Beruf eines Geldwechslers braucht man dabei gar nicht zu denken. *Rūpa* würde dann, wie in den oben angeführten Stellen, als 'Münze' zu fassen sein und hier speziell nach einem Gebrauch, für den Franke, ZDMG. XLIV, S. 481ff. Beispiele gesammelt hat, für *rūpasutta* oder *rūpavijjā* 'Münzkunde' stehen. So hat Buddhaghosas Erklärung manches für sich, und es ließe sich zu ihren Gunsten vielleicht noch anführen, daß, wie hier *lekha*, *gaṇanā*, *rūpa* nebeneinander stehen, so im Kauṭ., S. 69, der

¹⁾ Introduction to Kachchāyana's Grammar, S. 101.

Abschätzer, der Schreiber und der Münzwardein nebeneinander genannt werden (*tasmañ asyādhyakṣāḥ saṃkhyāyakalekhakarūpadarśakanivīgrāha-kottarādhyakṣasakhāḥ karmāṇi kuryuḥ*). Allein die Übereinstimmung beruht doch wohl nur auf einem Zufall, da es sich um ganz verschiedene Dinge, hier um Unterrichtsfächer, dort um königliche Beamte handelt, und andere Erwägungen führen zu einem völlig abweichenden Ergebnis.

In der Mahāvvyutpatti 217 beginnt die Liste der *kalās lipiḥ | mudrāḥ | saṃkhyā gaṇanā*. Lalitav. 156, 9ff. werden die *kalās* aufgezählt, in denen sich der Bodhisattva auszeichnete; auch hier stehen *lipi*, *mudrā*, *gaṇanā*, *saṃkhyā* an der Spitze. Im Mahāvastu wird *mudrā* wiederholt unter den Gegenständen genannt, in denen Prinzen oder andere vornehme Knaben unterrichtet werden: 2, 423, 14 *evam dāni so kumārāḥ saṃvardhiyamāno yaṃ kālāṃ sapta-varṣaḥ aṣṭa-varṣo vā saṃvṛtto tataḥ sekhiyati lekhāyaṃ pi lipīyaṃ pi saṃkhyāyāṃ pi gaṇanāyāṃ pi mudrāyāṃ pi dhāraṇāyāṃ pi* usw.; 2, 434, 9 *evam dāni te kumārā vivardhamānā yaṃ kālāṃ vijñāprāptā sapta-varṣā vā aṣṭa-varṣā vā tato sekhiyanti lekhāyaṃ pi lipīyaṃ pi saṃkhyāyāṃ pi gaṇanāyāṃ pi mudrāyāṃ pi dhāraṇāyāṃ pi* usw. 3, 184, 6 *te dāni yatra kālā vivṛddhā vijñāprāptā saṃjātā tato lipīyaṃ pi sekhiyanti lekhāsilpa-gaṇanāṃ dhāraṇamudrāṃ*¹⁾. Ebenso findet sich *mudrā* in der stereotypen Liste der Unterrichtsgegenstände im Divyāvadāna (3, 17; 26, 11; 58, 16; 99, 29): [*sa*] *yadā mahān saṃvṛttas tadā lipīyāṃ upanyastāḥ saṃkhyāyāṃ gaṇanāyāṃ mudrāyāṃ uddhāre nyāse nikṣepe* usw. In ähnlichen Listen findet sich *muddā* auch im Pali²⁾. Milindap. 59: *yathā mahārāja muddā-gaṇanāsaṅkhālekhāsiṃpapaṭṭhānesu ādikammikassa dandhāyanā bhavati*; Milindap. 178, wo die Fächer aufgezählt werden, die ein Fürst beherrschen muß: *yathā mahārāja mahiyā rājaputtānaṃ hatthiassarathadhanutharulekhāmuddāsikkhā khattamantasutimutiyaṃ uddhayaṃ ujjhāpanakiriyā karanīyā*; Milindap. 3, wo von König Milinda gerühmt wird: *bahūni c'assa satthāni uggahitāni seyyathidaṃ suti sammuti saṅkhyā yogā nīti vīsesikā gaṇikā gandhabbā tikicchā cātubbedā purāṇā itihāsaṃ jōtisā māyā hetu mantaṇā yuddhā chandasā muddā vacanena ekūnavīsati*; Milindap. 78f. endlich wird *muddā* unter den 16 Dingen genannt, die dazu dienen, die Erinnerung zu wecken: *muddāto pi sati uppajjati*, und zur Erläuterung wird bemerkt: *kathaṃ muddāto sati uppajjati | lipīyā sikkhitattā jānāti imassa akkharassa anantaraṃ imaṃ akkharāṃ kātābbaṃ ti evam muddāto sati uppajjati*. Daß *muddā* hier dasselbe oder doch etwas ganz ähnliches wie in den vorher angeführten Stellen bedeuten muß, wird dadurch wahrscheinlich, daß in

¹⁾ Der Text ist zum Teil ganz unsicher. *Lekhāsilpa-* ist kaum richtig. Die Handschriften lesen *lipīyaṃ yaṃ sekhiyanti vīkṣipāsāgaṇanāṃ* (B), *lipīyaṃ yaṃ sekhiyaṃti vīkṣipāsāgaṇanā-* (M).

²⁾ Die Stellen aus dem Pali sind bereits gesammelt von Franke in seinem Aufsatz 'Mudrā = Schrift (oder Lesekunst)?', ZDMG. XLVI, 731 ff., und von Rhys Davids SBB. Vol. II, p. 21f.

unmittelbarem Anschluß *gaṇanā* und *dhāraṇā* genannt werden: *gaṇanāya sikkhitattā gaṇakā bahum pi gaṇenti | evaṃ gaṇanāto sati uppañjati ... dhāraṇāya sikkhitattā dhāraṇakā bahum pi dhārenti | evaṃ dhāraṇato sati uppañjati*. Im Pali-Kanon wird *muddā* wiederholt als eine Kunst bezeichnet, durch die man sich den Lebensunterhalt verdient. *Brahmajālas.* 1, 25 (= *Sāmaññaphalas.* 60; *Tevijjas.*) werden nach Prophezeiungen aller Art *muddā gaṇanā saṃkhānaṃ kāveyyaṃ lokāyatam* für Śramaṇas und Brahmanen verwerfliche Wissenschaften (*tiraścānavijjā*) genannt. *Majjhiman.* I, 85 bilden *muddā, gaṇanā, saṃkhānaṃ* den Anfang einer Reihe von Künsten (*sippa*), denen sich Leute aus guter Familie zuwenden, und damit stimmt der Kommentar zu *Pāc.* 2 (*Vin.* IV, 7), wo *muddā, gaṇanā, lekhā* als *ukkattham sippam* dem *hīnaṃ sippam*, das das Gewerbe der Rohrflechter, Töpfer usw. umfaßt, gegenübergestellt werden. Wer die *muddā* ausübt, heißt ein *muddika*. *Sāmaññaphalas.* 14 werden die *muddikas* neben den *gaṇakas* in einer Liste von Berufen aufgezählt. Der eben erwähnte Kommentar (*Vin.* IV, 8) nennt nebeneinander den *muddika*, den *gaṇaka* und den *lekhaka*. Anstatt des letzteren erscheint der Abschätzer großer Massen *Samyuttan.* 44, 1, 13f. (IV, 376), wo die Frage gestellt wird, ob ein *gaṇaka* oder ein *muddika* oder ein *saṅkhāyaka* imstande sei, den Sand in der Gaṅgā zu zählen oder das Wasser im Ozean zu messen.

Wie man aus dieser Zusammenstellung ersieht, findet sich *mudrā* am häufigsten in der Verbindung mit *lipi*, *lekhā*, dem Schreiben, *saṃkhyā*, dem Abschätzen großer Mengen, *gaṇanā*, dem Zählen oder Rechnen; bisweilen wird das eine oder andere Glied der Reihe fortgelassen, bisweilen auch noch eins wie *dhāraṇā*, Auswendiglernen, usw. hinzugefügt. Andererseits haben wir oben die feste Verbindung *lekhā, gaṇana, rūpa* kennengelernt. Nur im *Lalitav.* findet sich *rūpa* in derselben Liste wie *mudrā*, doch hat *rūpa* dort, wie schon bemerkt, eine Bedeutung, die für die Verbindung *lekhā, gaṇana, rūpa* nicht in Betracht kommt. Das läßt darauf schließen, daß *mudrā* und *rūpa* in der Verbindung mit *lekhā* und *gaṇana* nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind. Nun haben wir gesehen, daß sich für *rūpa* in dieser Verbindung die Möglichkeit der Erklärung durch Münzen, Münzkunde bietet, und da auch *mudrā* später Münze bedeutet, so liegt es zunächst nahe, *mudrā* auch da, wo es als Name einer Fertigkeit erscheint, als Münzkunde zu deuten. Der *muddika*, der den Sand der Gaṅgā zu zählen versucht, würde sich, als Münzkundiger oder Geldwechsler aufgefaßt, damit wohl vereinigen lassen, unmöglich gemacht aber wird sie durch das, was *Mil.* 79 über die *muddā* bemerkt wird¹⁾: 'weil man die Schrift gelernt hat, weiß man: ,unmittelbar auf dieses *akkhara* ist jenes *akkhara* zu machen'. So entsteht die Erinnerung

¹⁾ Ich habe das Gewicht dieser Stelle anfänglich unterschätzt. In der Inhaltsangabe, *SBAW.* 1918, S. 1247, ist daher anstatt 'im Pali und im Sanskrit' 'im Sanskrit und in den indischen Volkssprachen' zu lesen.

aus der *muddā*.¹⁾ Aus dieser Stelle könnte man eher schließen, daß *mudrā* dasselbe wie *lipi*, also Schreiben, sei; aber warum wird dann in den Listen das Schreiben immer noch besonders neben *mudrā* genannt¹⁾ und was sollte ein des Schreibens Kundiger mit dem Zählen des Gangessandes zu tun haben? Nach Franke, ZDMG. XLVI, S. 731 ff. soll *mudrā* ursprünglich 'Schrift' sein, woraus sich dann die Bedeutung 'Lesekunst' entwickelt habe. Es ist richtig, daß nach unserem Gefühl in der Liste der Unterrichtsgegenstände neben dem Schreiben und Rechnen das Lesen nicht fehlen darf. Allein es ist zu bedenken, daß sich das Bedürfnis nach einer strengen Scheidung zwischen Lesen und Schreiben im Unterricht doch erst geltend macht, wenn sich eine Kursivschrift entwickelt hat oder neben der Druckschrift eine Schreibschrift besteht. Solange das nicht der Fall ist, ist es ganz natürlich, daß 'Schriftkunde' beides bezeichnet; wer die 'Schrift' gelernt hat, kann ebensowohl schreiben wie lesen. Auch die Griechen haben beides als Unterrichtsgegenstand unter dem Namen *τὰ γράμματα* zusammengefaßt. Mit allgemeinen Erwägungen ist hier kaum weiterzukommen. Ich bezweifle aber auch, daß *akkharam kātābham* bedeuten könnte 'die Silbe ist auszusprechen', und außerdem paßt die Bedeutung 'mit der Lesekunst vertraut' absolut nicht für den *muddika* im Saṃyuttan. Rhys Davids übersetzt *muddika* im Sāmaññaphalas. durch 'arithmetician', *muddā* im Brahmajālas. durch 'counting on the fingers', während er das Wort früher (SBE. XI, 199) durch 'drawing deeds' und im Mil. bald durch 'conveyancing'²⁾ (S. 3), 'the law of property' (S. 178), bald durch 'the art of calculating by using the joints of the fingers as signs or marks' (S. 59), 'calculation' (S. 79) wiedergegeben hatte. Aber auch die neue Übersetzung befriedigt noch nicht völlig, da sie für Mil. 79, wo von dem 'Machen von *akkharas*' die Rede ist, offenbar nicht paßt und doch der Ansatz einer einheitlichen Bedeutung für das Wort an allen Stellen gefordert werden muß. Franke hat sich denn auch in seiner Übersetzung des Dīghanikāya nur zweifelnd der Deutung von Rhys Davids angeschlossen.

Rhys Davids beruft sich für seine Auffassung von *muddā* auf die Erklärungen Buddhaghosas und die singhalesische Übersetzung des Mil. Sum. I, 95 wird *muddā* durch *hatthamuddāgaṇanā*, I, 157 *muddikā* durch *hatthamuddāya gaṇanam nissāya jīvino* erklärt; Hīnaṭikumburē sagt nach Rhys Davids (S. 3): *aṅgillen ael-wīma* 'adhering with the finger', (S. 59) *yam se aṅgili purukhi alwā gena saññā koṭa kiyana hasta mudra śāstraya* 'the finger-ring art, so called from seizing on the joints of the fingers, and using them as signs', wo aber 'finger-ring art' sicher falsche Übersetzung ist; es ist die *hastamudrā*-Kunst gemeint, von der auch Buddhaghosa spricht.

¹⁾ Auch unter den Dingen, die die Erinnerung wecken, werden schriftliche Aufzeichnungen, *poṭṭhakanibbandhana*, noch besonders genannt.

²⁾ 'Conveyancing' hatten schon Gogerly und Childers angenommen. Es verlohnt sich nicht auf diese Deutungen einzugehen, da sie völlig in der Luft schweben.

Mit *hastamudrā* oder kurz *mudrā* aber werden gewisse Hand- oder Fingerstellungen bezeichnet, denen eine symbolische Bedeutung zukommt. Solche *mudrās* spielen im Ritual der Śaivas wie der Vaiṣṇavas seit alter Zeit eine große Rolle. Bāṇa nennt Harṣac. S. 20 die dem Śiva dargebrachte *aṣṭapuṣpikā 'samyānimudrābandhavikītaparikarā'*. Ausführliche Beschreibungen der *mudrās* finden sich in der Rāmapūjāśaraṇi und im dritten Buche des Nāradapañcarātra¹⁾. Heutzutage bilden die 24 *mudrās* bekanntlich bei der Mehrzahl der Hindus auch einen Teil der täglichen Sandhyā-Zeremonien. Entwickelt haben sich die *mudrās* wahrscheinlich im Gebrauch der Tāntrikas. Wir finden sie daher auch bei Beschwörungen verwendet; Daṇḍin erzählt Daś. S. 91, wie ein Mann, der sich für einen *narendra* hält, einen angeblich von einer Schlange Gebissenen '*mudrātantramantradhyānā-dibhiḥ*' behandelt. Der Ausdruck hält sich noch in den Grenzen religiöser Terminologie, wenn ihn die Buddhisten für gewisse Gesten, besonders in der bildlichen Darstellung, verwenden und von *bhūmiśpaśamudrā* usw. sprechen. Allein *mudrā* wird auch ohne jede Beziehung auf rituelle Praxis oder sonstige religiöse Verwendung von Handbewegungen gebraucht, denen irgendeine Bedeutung zukommt. Jāt. III, 528, 2f. lockt eine Frau einen Vijjādhara herbei, indem sie die *hatthamuddā* 'komm' macht. Rhys Davids, SBB. II, S. 25, meint *hatthamuddaṃ karoti* bedeute hier nur soviel wie 'winken'. Wenn das richtig sein sollte, muß sich der Erzähler ungenau ausgedrückt haben. So einfache Handbewegungen wie Winken werden sonst²⁾ als *hatthavikāra* bezeichnet und von der *hatthamuddā* unterschieden; in den Anstandsregeln für den Mönch, Parivāra 12, 1, heißt es: *na hatthavikāro kātabbo na hatthamuddā dassetabbā*. Daß die *hatthamuddā* zum Ausdruck viel komplizierterer Dinge diene, zeigt das Mahāummagga-Jātaka. Jāt. VI, 364, 13ff. wird erzählt, wie der junge Mahosadha die schöne Amarā kommen sieht. 'Er dachte: ,ich weiß nicht, ob sie verheiratet ist oder nicht, ich will sie durch *hatthamuddā* befragen. Wenn sie klug ist, wird sie es verstehen', und er machte ihr von ferne eine Faust. Sie merkte, daß er sie frage, ob sie einen Mann habe, und spreizte die Hand.' Ebd. 467, 2ff. wird uns ein ganzes Gespräch mitgeteilt, das derselbe Mahosadha mit der Nonne Bherī durch *hatthamuddā* führt. Bherī öffnet die Hand; dadurch fragt sie den Mahosadha, ob der König für ihn Sorge. Um auszudrücken, daß der König ihm gegenüber seine Hand verschlossen halte, macht Mahosadha eine Faust. Sie fragt ihn weiter, warum er denn nicht lieber in den Asketenstand trete wie sie selbst, indem sie die Hand erhebt und ihren

¹⁾ Siehe Weber, Rāma-Tāpaniya-Upanishad, S. 300.

²⁾ Mahāv. 4, 1, 4; Cullav. 8, 5, 3: *sac' assa* (Cull. *assa hoti*) *avisayhaṃ hatthavikārena dutiyaṃ āmantetvā hatthavilaṅghakena upatṭhāpeyya* (Cull. *upatṭhāpetabbaṃ*), 'wenn er nicht imstande ist (den Wassertopf usw. allein wegzuräumen), soll er durch eine Handbewegung einen zweiten herbeirufen und ihn durch Aufheben mit den Händen wegräumen'. Die Interpunktion im Text und die Übersetzung in den SBE. ist nicht richtig.

berührt. Mahosadha gibt ihr zu verstehen, daß er nicht Asket werden
e, da er viele zu ernähren habe, indem er mit der Hand seinen Bauch
rt. Den letztgenannten *hatthamuddās* fehlt das Konventionelle; sie
ern mehr an die Gesten (*saṃjñā*), die die kluge Padmāvatī in der be-
ten Erzählung des Vetāla macht und deren Rätsel zu lösen es des
scharfsinns eines Buddhīsarīra bedarf (Kathās. 75). Aber wir dürfen
vergessen, daß die Jātakas Märchen sind und darum hier alles ins
henhafte gesteigert erscheint. Daß die Inder in der Tat eine Fülle
konventionellen Handbewegungen und Fingerstellungen zum Aus-
k aller möglichen Begriffe besaßen, wird niemand bezweifeln, der das
te Kapitel des Nāṭyaśāstra über den *aṅgābhinaya* gelesen hat. Man
aber noch weiter gegangen. Das Kāmasūtra, S. 33, nennt unter den
igkeiten, die der Weltmann und die Hetäre kennen muß, das *akṣara-
ikākathana*¹⁾. Nach Yaśodhara umfaßt das zwei ganz verschiedene
ste, die *akṣaramudrā*, die uns hier nichts angeht, und die *bhūtamudrā*,
zur Mitteilung geheim zu haltender Dinge dient. Zur Erläuterung
rt er die Strophen:

*muṣṭiḥ kisalayaṃ caiva cchaṭā ca tripatāṅkikā |
patāṅkikuṣāmudrāś ca mudrā vargeṣu saptaśu ||
aṅgulyaś cākṣarāṇy eṣāṃ svarāś cāṅguliparvasu |
saṃyogād akṣaram yuktam bhūtamudrā prakīrtitā ||*

Im einzelnen bleibt hier manches unklar, aber so viel kann doch als
er gelten, daß die Fingerstellungen, deren Namen zum Teil mit den
Nāṭyaśāstra gelehrten übereinstimmen, in der *bhūtamudrā* zur Bezeich-
g von Silben gebraucht wurden, daß es sich hier also um eine wirkliche
gersprache handelt, wie sie bei uns im Mittelalter in den Klöstern aus-
ldet und im 18. Jahrhundert durch den Abbé de l'Epée zuerst im
bstummenunterricht verwendet wurde.

Eine Art Fingersprache war auch seit alter Zeit beim Vortrag vedischer
te üblich. Schon das Vāj. Prāt., 1, 121, schreibt das Studium *hastena*
der Hand' vor. Die Pāṇinīyā Śikṣā, R. 55 sagt:

*hastena vedam yo 'dhīte svaravarṇārthasaṃyutam |
rgyajuḥsāmabhiḥ pūto brahmaloke mahīyate ||*

Man drückt die Laute zugleich mit der Hand und mit dem Munde aus;
ñavalkyaś. 25:

*samam uccārayed varṇān hastena ca mukhena ca |
svarāś caiva tu hastaś ca dvāv etau yugapat sthitau ||*

Der Vortrag ohne begleitende Handbewegungen ist nutzlos oder
agt sogar Schaden; ebenda:

*hastabhraṣṭaḥ svarabhraṣṭo na vedaphalam aśnute || 26
hastahīnam tu yo 'dhīte mantram vedavido viduḥ |*

¹⁾ Müller-Heß, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, Ernst Kuhn ge-
met, S. 163, hat damit die Kauṭīliyaś. 125 erwähnte *akṣarakalā* identifiziert.

na sādhayati yajūṃṣi bhuktam avyañjanam yathā || 38

hastahīnam tu yo 'dhīte svaravarṇavivarjitam |

ṛgyajuḥsāmabhir dagdho viyonim adhigacchati¹⁾ || 39

ṛco yajūṃṣi sāmāni hastahīnāni yaḥ paṭhet |

anṛco brāhmaṇas tāvad yāvat svāram na vindati || 40

svavarṇaprayuñjāno hastenādhītam ācaran |

ṛgyajuḥsāmabhiḥ pūto brahmalokam avāpnuyāt || 42

Die Handbewegungen scheinen zunächst nur in einem Heben, Senken oder Seitwärtsbewegen der Hand bestanden zu haben, wodurch man die Akzente markierte. Darauf beziehen sich die Regeln im Vāj. Prāt. 1, 122 bis 124. An die Stelle dieser einfachen Bewegungen traten später mehr oder minder komplizierte und oft stark voneinander abweichende Systeme von Fingerstellungen, und sie dienten nicht nur zur Bezeichnung der Akzente, sondern auch von Lauten. Die meisten Śikṣās geben auch Regeln für diese Fingerstellungen²⁾. Es gab aber auch eigene Lehrbücher dafür wie den Kauhaleyahastavinyāśasamaya, aus dem im Tribhāṣyaratna zu Taitt. Prāt. 23, 17 eine Strophe zitiert wird, die indessen mit Pāṇ. Ś. R. 43 identisch ist.

Meiner Ansicht nach kann nun *mudrā* auch in den oben aus dem buddhistischen Sanskrit und dem Pali angeführten Stellen nichts weiter sein als 'Fingerstellungen'. Mil. 79 hat der Verfasser offenbar eine Kunst im Auge, bei der die einzelnen *akṣaras* durch Fingerstellungen ausgedrückt werden, also eine Fingersprache von der Art, wie sie Yaśodhara beschreibt. An sie ist vielleicht auch in Stellen wie Mil. 178 zu denken, wo die *muddā* unter den Dingen genannt wird, auf die sich insbesondere ein Fürst verstehen muß. Die Tatsache aber, daß *muddā* häufig in Nachbarschaft von *gaṇanā* erscheint und vor allem die Zusammenstellung des *muddika* mit dem *gaṇaka* im Samyuttan. lassen darauf schließen, daß man Fingerstellungen auch zum Ausdruck von Zahlen beim Rechnen verwendete, und deswegen wird man auch in erster Linie die *mudrā* in der Schule gelehrt haben; Buddhaghosa hat also in diesem Fall mit seiner Erklärung vollkommen recht. Griechen wie Römer rechneten bekanntlich, indem sie mit der Hand Zeichen bildeten, die die Bedeutung von Ziffern hatten, und ähnliche Rechenmethoden sind noch heute bei vielen Völkern im Gebrauch. Im heutigen Indien sind nach Peterson, Hitopadeśa, S. 5f., zwei Arten des Zählens mit Hilfe der Finger allgemein gebräuchlich, die beide auch zusammen für Zahlen über 10 hinaus benutzt werden. Entweder werden die

¹⁾ = Pāṇ. Ś. R. 54.

²⁾ Siehe z. B. Pāṇ. Ś. R. 43, 44, Vyāsaś. 230—238 für die Bezeichnung der Akzente; Maṇḍūkāś. 4, 10—13, Yājñavalkyaś. 45—65 für die Bezeichnung von Akzenten und Lauten. Aus dem betreffenden Abschnitt der Yājñavalkyaś. hat Rāmaśarman als Anhang zum Pratijñāsūtra einen Auszug gegeben, den Weber, Abh. d. Kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1871, S. 91ff. herausgegeben und übersetzt hat.

Finger der offenen Hand, einer nach dem anderen, auf die Handfläche niedergebogen oder es werden die Finger der geschlossenen Hand nacheinander gehoben. In beiden Fällen wird mit dem kleinen Finger begonnen. In der Sanskrit-Literatur wird das Bestehen dieser Methode durch zwei Verse bezeugt, die Peterson richtig gedeutet hat:

*purā kavīnām gaṇanāprasāṅge kaṇiṣṭhikādhiṣṭhitāḥ Kālidāsaḥ |
adyāpi tattulyakaver abhāvād anāmikā sārthavatī babhūva ||
kim tena bhuvi jātena mātṛyauvanahāriṇā |
satām gaṇane yasya na bhaved ūrdhvam aṅgulih¹⁾ ||*

Peterson möchte daher auch in dem bekannten Vers Hit. Prast. 14 (Pañc. Kathām. Kosegarten 7):

*guṇigaṇagaṇanārambhe patati na kaṭhinī susambhramād yasya |
tenāmbā yadi sutinī vada vandhyā kīdrśī bhavati ||*

die Worte *kaṭhinī patati* von dem Niedergehen des kleinen Fingers verstehen, während man gewöhnlich übersetzt: 'wenn eine Frau durch einen Sohn zur Mutter wird, über den einem nicht aus Verwunderung die Kreide aus der Hand fällt, wenn man die Schar der Edlen zu berechnen beginnt, welche Frau, sag' an, ist dann noch unfruchtbar zu nennen?' So ansprechend auf den ersten Blick Petersons Auffassung auch erscheint, so muß sie meines Erachtens doch aufgegeben werden, da *kaṭhinī* eben nicht den kleinen Finger, sondern nur Kreide bedeutet. Die Kreide aber benutzte man beim Rechnen; Vet. 22, 18 heißt es von dem Astrologen, der den Aufenthaltsort der Ministerstochter berechnet: *tena kaṭhinīm ādāya gaṇitam*; Divyāv. S. 263 von einem anderen Astrologen: *sa Bhūriko gaṇitre kṛtāvī śvetavarṇām grhītvā gaṇayitum ārabdhah²⁾*.

Bedeutet *mudrā* in den angeführten Stellen Fingerstellungen, so ist nach dem oben S. 482 Bemerkten damit auch die Bedeutung von *rūpa* als dem Namen einer Kunst oder eines Unterrichtsfaches gegeben. Man wird auch in diesem Fall wohl hauptsächlich an Fingerstellungen zu denken haben, die beim Rechnen verwendet werden. Daß man sie als *rūpa* bezeichnen konnte, wird man von vornherein kaum bestreiten, wenn man sich daran erinnert, daß *rūpay* und *nirūpay* die gewöhnlichen Ausdrücke für die konventionelle Darstellung von Handlungen und Empfindungen auf der Bühne sind. Für die Bedeutung 'Fingerstellung' treten aber vor allem zwei Ausdrücke ein, die bisher keine befriedigende Erklärung gefunden haben.

Die Lexikographen, Śāśv. 82, Trik. 831, Vaij. 226, 55, Viśvak. 1157. Mañkha 533, Hem. An. 2, 294, Med. p 9, lehren für *rūpa* die Bedeutung *granthāvr̥tti*. An und für sich ist der eine Ausdruck so unklar wie der andere. Wilson erklärte ihn durch 'acquiring familiarity with any book or authority

¹⁾ Die zweite Hälfte des Verses ist nicht in Ordnung.

²⁾ Fleet, JRAS. 1911, S. 518ff. hat für *gaṇitre* die Bedeutung 'Rechnen' zu erweisen gesucht.

by frequent perusal, learning by heart or rote', Oppert durch 're-reading a book', Böhtlingk vermutete 'Zitat'. Nach Pischel, SBAW. 1906, S. 490f. soll *rūpa* 'Abschrift, Kopie' bedeuten. Er stützt sich dabei auf das Beispiel zu Mañkha *ayugmaiḥ sampāṭhed rūpair yugmaiḥ rakṣasagāmi tu*, dessen erste Hälfte Mahendra zu Hem. An. wiederholt. Pischel korrigiert die zweite offenbar verderbte Hälfte zu *yugmair akṣaragāmi tu* und übersetzt: 'Man kollationiere mit ungleichen Abschriften, mit gleichen aber Buchstabe für Buchstabe.' 'Ungleiche Abschriften' sollen Abschriften von einer anderen Handschrift als das eigene Exemplar, 'gleiche' von derselben sein. Diese Deutung ist sicher verfehlt. Zunächst kann *sampāṭh* nicht 'kollationieren' bedeuten. In *paṭh* liegt immer nur der Begriff des lauten Rezitierens; für *sampāṭh* führt das PW. als Belege nur Manu 4, 98 an, wo es deutlich 'zu gleicher Zeit rezitieren, studieren' ist, und *asampāṭhya* 'einer, mit dem man nicht zusammen rezitieren oder studieren darf', M. 9, 238. Im Mahābh. zu Pāṇ. 4, 2, 59 wird dem *vetti* das *sampāṭham paṭhati* gegenübergestellt, das der Kommentar durch *arthanirapekṣaṃ svādhyāyaṃ paṭhati* erklärt. Das Kāmasūtra, S. 33, erwähnt *sampāṭhya* als ein Gesellschaftsspiel, bei dem einer einen Text vorträgt, den ein anderer, ohne ihn vorher zu kennen, zu gleicher Zeit nachsprechen muß. Auf keinen Fall können ferner *ayugma* und *yugma* 'ungleich' bzw. 'gleich' bedeuten. *Yugma* ist nur 'paarig, geradzahlig', *ayugma* 'unpaarig, ungerade', was für Pischels Erklärung nicht paßt. Nehmen wir *rūpa* als Fingerstellung und *sampāṭh* in seiner wörtlichen Bedeutung, so ergibt sich auch für *ayugma* und *yugma* ein klarer Sinn; die *ayugmāni rūpāni*, mit denen zusammen man rezitieren soll, sind offenbar Fingerstellungen, die nur an einer Hand, die *yugmāni rūpāni* Fingerstellungen, die mit beiden Händen zugleich gemacht werden. Aus dem Vers geht hervor, daß die erstgenannte Methode die gewöhnliche war, und das stimmt zu den Vorschriften der Śikṣās; die Vyāsaśikṣā lehrt z. B. ausdrücklich, daß die Akzente *uttame kare*, d. h. wie der Kommentar bemerkt, an der rechten Hand zu markieren seien. Die Erklärung von *rūpa* durch *granthāvr̥tti*, das doch wohl nur 'Wiederholung eines geschriebenen Textes (durch *rūpas*)' bedeuten kann, macht es weiter wahrscheinlich, daß man Fingerstellungen auch beim Vortrag nichtvedischer Schriften verwendete; jedenfalls war die Benutzung von Handschriften bei der Rezitation vedischer Texte in der alten Zeit verpönt.

Pischel hat a. a. O. auch die *rūpadakkhas* in Mil. 344, 10 und den *lupadakhe* der Inschrift in der Jōgīmārā-Höhle für Kopisten erklärt. Ich habe schon oben S. 395, Anm. 4, zu zeigen versucht, daß die *rūpadakkhas* nach allem, was wir über sie erfahren, eine ärztliche Tätigkeit ausgeübt haben müssen. Ihr Name würde, wenn *rūpa* ein Synonym von *mudrā* ist, 'in Fingerstellungen geschickt' bedeuten. Nun haben wir gesehen, daß die *narendras*, die Giftärzte waren, aber, wie Daś. 205ff. zeigt, auch andere Krankheiten, vor allem Besessenheit, heilten, als Mittel in

erster Linie *mudrās*, Fingerstellungen, gebrauchten. Ich glaube daher, daß wir in den *rūpadakkhas* Krankheitsbeschwörer sehen dürfen, und daß sich auch hier die Gleichsetzung von *rūpa* und *mudrā* bewährt.

Ich meine, daß sich schließlich auch die Angaben des Mahāv. mit der vorgeschlagenen Bedeutung von *rūpa* vereinigen lassen. Es ist zu beachten, daß es sich dort nicht um die Ausübung von *lekha*, *gaṇanā* und *rūpa* handelt, sondern um ihre Erlernung. Das Rechnen selbst schadet der Brust nicht, wohl aber die Erlernung des Rechnens; ebenso verursacht die Ausübung der Fingerstellungen keine Augenschmerzen, wohl aber ihre Erlernung, da sie ein scharfes Hinsehen auf die Hand des Lehrers nötig macht. Man darf bei der Bewertung dieser Angabe auch nicht vergessen, daß bei der formelhaften und schematischen Art der Darstellung die Ablehnung des *rūpa* eine Begründung erforderte, die der Ablehnung des *lekha* und der *gaṇanā* genau parallel war; da die Fingerschmerzen schon als Grund gegen den *lekha* verbraucht waren, blieb für die Ablehnung des *rūpa* kaum ein anderer Grund als die Augenschmerzen übrig. Mir scheinen jedenfalls die Momente, die für die Gleichsetzung von *rūpa* und *mudrā* sprechen, so stark zu sein, daß ich Buddhaghosas Erklärung von *rūpa* verwerfen zu müssen glaube. Ihm war die richtige Bedeutung von *rūpa* nicht mehr bekannt, weil das Wort im Sinne von Fingerstellung zu seiner Zeit in der Sprache des täglichen Lebens offenbar längst durch *mudrā* verdrängt war. Nur in technischen Werken hielt sich *rūpa* noch länger, wie der Vers *ayugmaiḥ sampāthed rūpaiḥ* usw. beweist. Nachdem es dort von einem Lexikographen, vielleicht Śāśvata, einmal aufgestöbert war, wurde es von einem Kośa in den anderen übernommen. Mit Münzen hat also meines Erachtens *rūpa* als Name einer *kalā* nichts zu tun.

Kehren wir jetzt zu dem Texte zurück, von dem wir ausgegangen sind. Die Münzen werden dort *śśātīmje māje mūre* genannt. Da Leumann das erste Wort durch śākisch übersetzt, muß er annehmen, daß *t* hier 'hiatus-tilgendes' *t* sei, das öfter für wurzelhaftes *k* oder *g* in Lehnwörtern erscheint, wie z. B. in *ataraṇe* = *akṛtaññāḥ* 242, *ātama* = *āgamān* 223, *Nātapuṣpī* = *Nāgapuṣpikāḥ* 173. Das Suffix *-īnā*, fem. *-īṃgya*, *-īṃja* hat Leumann, Zur nordar. Spr., S. 101, behandelt. Da es häufig auch an Lehnwörter aus dem Sanskrit tritt, so wäre gegen die Ableitung des *śśātīmje* von *Śaka* nichts einzuwenden, wenn nicht die erste Silbe des Wortes lang wäre. Vor dem Suffix zeigt der Stammvokal sonst keinerlei Veränderung; ich führe aus dem Text an: *ysarrīṃgya* 136, *ysamthīnau* 109, 218, 239, *hv'andīnā* 191, *parrīyīnā* 294, *ālḷjseīnā* 139, *dātīnau* 216, 330, *brrītīnau* 269, *mūrīnā* 248, *mūrīṃgye* 139, *gyaḍīṃgyo* 192, *jaḍīṃgyo* 261, 285, *ggaysīṃgyo* 276, *maraṇīṃju* 276, *ratanīnā* 265, *dukhīṃgye* 101, *klaīśīnau* 229. Da nun der Volksname stets Śaka lautet, so halte ich die Erklärung von *śśātīmje* als śākisch schon formell für unmöglich. Aber auch dem Sinne nach paßt sie nicht. Der ganze Lehrvortrag über die Maitreyasamiti ist, wie aus V. 113 und

334 hervorgeht, dem Buddha in den Mund gelegt. Wie sollte er dazu kommen, von 'unseren' śākischen Münzen zu reden? Man müßte schon annehmen, daß der Dichter den Rahmen seiner Erzählung ganz vergessen hätte. Allein dazu liegt kein Grund vor. *Śākya*, der Stammesname des Buddha, wird in der Sprache des Textes zu *Śśāya* (siehe Leumann, Zur nordar. Spr., S. 136); es hindert uns also gar nichts, *śśātīnā* (phon. *śśāīnā*) von *Śśāya* abzuleiten und *śśātīmje māje mūre* als 'unsere Śākya-Münzen' zu fassen. Ob die Śākyas in Wahrheit jemals Münzen geprägt haben, ist eine Frage, die hier natürlich nicht untersucht zu werden braucht; die Legende hatte sie schon früh zu mächtigen Herrschern gemacht und der Dichter reproduziert in seiner Schilderung selbstverständlich das traditionelle Bild.

Wenn ich somit auch nicht zugeben kann, daß der Ausdruck *śśātīmje māje mūre* uns das Recht gibt, die iranische Sprache von Khotan als Śākisch zu bezeichnen, so bin ich doch weit entfernt, diesen Namen darum für falsch zu halten. Konow hat allerdings in seinen scharfsinnigen und die ganze Frage ungemein fördernden 'Indoskythischen Beiträgen' (SBAW. 1916, S. 787ff.) sich gegen ihn erklärt; es will mir aber fast scheinen, als ob das dort beigebrachte neue Material eher geeignet sei, seine Richtigkeit zu stützen als sie zu entkräften. Konow erkennt an, daß die Sprache der Śakas mit dem 'Altshotanischen' verwandt gewesen sei; er glaubt aber dialektische Unterschiede zwischen ihnen feststellen zu können. Notgedrungen beruft sich Konow für die Sprache der Śakas in erster Linie auf Namen. Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß Namen für solche Fragen stets eine mehr oder weniger unsichere Grundlage bilden. Namen sind zu allen Zeiten und an allen Orten von einem Volk zum anderen gewandert, und angesichts des bunten Völkergemisches, das uns das alte Zentralasien erkennen läßt, wird man die Möglichkeit von Entlehnungen auch in diesem Fall gewiß nicht bestreiten können. Die Verwertung der Śaka-Namen wird weiter noch dadurch erschwert, daß sie größtenteils etymologisch noch völlig undurchsichtig sind. Aber sehen wir von diesen Bedenken zunächst einmal ab. Der wichtigste Punkt, in dem sich die Śaka-Namen von der Sprache Khotans unterscheiden, ist die Behandlung der Liquiden. Während die Khotan-Sprache eine *r*-Sprache ist, zeigen die Namen häufig *l*. Konow führt S. 799 an *Abuhola*, *Rajula*, *Naṭluda*, *Khalasamuśa*, *Khalamasa*, *Kalui*, *Liaka* und aus Kušana-Inschriften *Lala* und *Kamaguli*¹⁾. Konow ist geneigt, den Namen mit inlautendem *l* nicht viel

¹⁾ In der Wardak-Inschrift. Die Stelle lautet nach Konow: *imeṇa gaḍiyeṇa Kamagulya pudra Vagramareyaśa iśa Khavadam'i ka[da]layiṇa Vagramariyaviharam'i thubim'i bhayavada Śakyamune śarira pariḥaveti* 'zu dieser Zeit hat der Bevollmächtigte des Vagramareya, des Sohnes des Kamaguli, hier in Khavada, in dem Vagramareya-vihāra, in dem Stūpa, eine Reliquie des erhabenen Śakyamuni aufgestellt'. Ich habe gegen diese Auffassung des Satzes allerlei Einwendungen zu machen. Erstens

Gewicht beizulegen, da *l* auf *rd* zurückgehen könnte, das in der Khotan-Sprache regelrecht zu *l* wird. Allein da wir in der Löweninschrift *Khardaasa* finden, so scheint dieser Wechsel zur Zeit der Kharoṣṭhī-Inschriften noch gar nicht eingetreten zu sein. Wir müssen also die Tatsache, daß die Namen der Śakas häufig im Anlaut wie im Inlaut ein *l* zeigen, anerkennen. Ich will mich nun nicht darauf berufen, daß auch die Khotan-Sprache vereinzelt noch ein *l* im Anlaut zeigt. In dem von Leumann veröffentlichten Text findet sich z. B. in V. 210 ein *lāysgūry* . . ., das Leumann mit Gürtel übersetzt. Ich kenne die Etymologie des Wortes nicht, und es mag ein Lehnwort sein. Wichtiger ist etwas anderes. Konow hat den überzeugenden Nachweis geführt, daß das Sanskrit der Kharoṣṭhī-Dokumente von Niya unter dem Einfluß der iranischen Khotan-Sprache steht, und daraus mit Recht den Schluß gezogen, daß spätestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine die Khotan-Sprache redende Bevölkerung in der Gegend von Niya saß. Nun finden wir aber in den Kharoṣṭhī-Dokumenten eine im Verhältnis zu dem bisher zugänglich gemachten Material sehr große Anzahl von Namen mit *l*: *Calamma* IV, 136, *Śili* I, 105, *Cuḅalayina* IV, 108; *Lipeya* IV, 136. 106; XVI, 12; I, 104; IV, 108; *Limyaya*, *Liyaya* XVI, 12; *Larsoa* XV, 12; *Larsana* XVII, 2; *Limira* I, 105; *Limsu* IV, 136. Von diesen Namen mag *Śili* allenfalls auf ein Sk. *śilin* zurück-

ist es mir ganz unwahrscheinlich, daß *Vagramareya* ein Genitiv sein sollte, da in allen übrigen Fällen der Gen. Sing. von *a*-Stämmen in der Inschrift auf *-asya* ausgeht. Zweitens ist die Annahme, daß *kadalayiya*, wofür auch *kadalaśiya* gelesen werden könnte, ein Fremdwort ist mit der Bedeutung 'Statthalter, Bevollmächtigter', gänzlich unbegründet und überhaupt nur ein Notbehelf. An einen Statthalter des *Vagramareya* in Khavada — so wäre nach der Stellung der Worte zu übersetzen — ist um so weniger zu denken, als *Vagramareya* offenbar eine Privatperson ist. Es ist weiter aber auch ganz unwahrscheinlich, daß der Name dieses Bevollmächtigten in der Urkunde gar nicht genannt sein sollte. Und ebenso unwahrscheinlich ist es schließlich, daß überhaupt eine andere Person als *Vagramareya* die Reliquien aufgestellt haben sollte, zumal im weiteren Verlauf *Vagramareya* von sich stets in der ersten Person spricht. Ich lese daher *Vagramareya sa* in zwei Worten, fasse *Vagramareya* ebenso wie *kadalayiya* als Nom. Sing. und sehe in dem letzteren mit Pargiter das Äquivalent von Sk. *kṛtālayaḥ* 'der sich niedergelassen hat'. Entweder *Kamagulya pudra Vagramareya* oder *sa iśa Khavadam'i kadalayiya* ist als eine Art eingeschobener Satz zu betrachten: 'zu dieser Stunde — Kamagulis Sohn (ist) *Vagramareya* — der, hier in Khavada wohnend, stellt . . . die Reliquie auf' oder 'in dieser Stunde stellt K.s Sohn V. — der wohnt hier in Kh. — die Reliquie auf'. Solche eingeschobenen Sätze sind für die Sprache dieser Inschriften charakteristisch; man vergleiche in der Māṇikiāla-Inschrift: *Lala daḍanayago Veśpaśisa kṣatrapasa horamurta* — *sa tasa apanage vihare horamurto* — *etra nanabhagavabudhahjavam pratistavayati*; in der Taxila-Inschrift des Patika: *Kṣaharasa Cukhsasa ca kṣatrapasa* — *Liako Kusuluko nama* — *tasa putro Patiko* — *Takhaśilaye nagare utareṇa pracu deśo Kṣema nama* — *atra [de]śe Patiko apratiḥavita bhagavata Śakamuṇisa śariraṃ [pra]tithaveti saṃgharamaṃ ca*. Ganz ähnlich ist auch die Ausdrucksweise in der Taxila-Inschrift aus dem Jahr 136 (nach Konow): *iśa divase pradistavita bhagavato dhatu[o] Urasakeṇa Lotavhriaputraṇa Bahaliṇa Noacae nagare vastaveṇa teṇa ime pradistavita bhagavato dhatuo* usw.

gehen; die übrigen haben jedenfalls keinen indischen Klang¹⁾. Ebenso wenig sehen diese Namen chinesisch aus. Es bleibt also kaum etwas anderes übrig als sie der Bevölkerung zuzuweisen, die nach Konow die iranische Sprache sprach.* Die iranischen Khotanesen hatten also im 3. Jahrhundert n. Chr. ebensogut Namen mit *l* wie hundert und mehr Jahre früher die Śakas. Wenn das *l* in der späteren Khotan-Sprache²⁾ fehlt, so bieten sich zwei Möglichkeiten, um diese Differenz zu erklären. Entweder gehören jene Namen mit *l* überhaupt nicht der einheimischen Sprache an, sondern sind von irgendwoher entlehnte Namen, die später aus der Mode kamen. Dann sind sie für die Frage der Verwandtschaft des Śākischen mit der Khotan-Sprache belanglos. Oder aber jene Namen sind einheimisch; dann ist der ganze Unterschied zwischen *l* und *r* nicht dialektisch, sondern zeitlich³⁾. Ich bin geneigt, der ersten Erklärung den Vorzug zu geben; in anderen Fällen scheint mir aber in der Tat ein zeitlicher Unterschied vorzuliegen. So läßt sich das *rl* von *Arṭa*, das *rd* von *Khardaa* in der Löwen-Inschrift ohne weiteres als Vorstufe des späteren *ḍ* bzw. *l* ansehen. Der Name *Kalui* in der Löwen-Inschrift soll nach Konow nicht zu der Khotan-Sprache stimmen, da hier der Nominativ von alten *ua*-Stämmen auf *ū* endige. Konow verweist auf *hārū*, Kaufmann. Ich weiß nicht, wo der Nominativ *hārū* vorkommt; ich finde in der Dichtung nur einen Akk. Sing. *hārū* XXIII, 140 und einen Nom. Pl. *hāruva* XXIII, 208; ein Gen. Sing. *hārū* begegnet uns in der Vajracchedikā und im Aparimitāyuhṣūtra (Leumann, Zur nordar. Spr., S. 77, 82). Aus Werken in der jüngeren Sprachform ist für die ursprüngliche Flexion gar nichts zu entnehmen; der vollkommen regelmäßige Akk. Sing. *hārū* (aus *hāruu*) und der Nom. Pl. *hāruva* lassen auf einen Nom. Sing. *hāruvā* oder *hāruvi* (*hārui*) schließen, der genau dem *Kalui* entsprechen würde. Auf das *śp* in *Piśpasri* und *Veśpaśi* möchte ich nicht näher eingehen, da Konow selbst zugesteht, daß die Etymologie und sogar die Lesung dieser Namen unsicher ist. Als letztes Beispiel für

¹⁾ Mit *Liṭpeya* vergleiche insbesondere die sicher nichtindischen Bildungen *Opyeya* X, 5, *Kunpeya* IV, 136; XVII, 2, *Ñimeya* XVI, 12, *Piteya* I, 105.

²⁾ Wann die große buddhistische Dichtung, das älteste literarische Werk in dieser Sprache, entstanden ist, ist zwar noch nicht ermittelt; wir werden aber kaum fehlgehen, wenn wir es beträchtlich später ansetzen als die Dokumente von Niya oder gar die Inschriften der Śakas.

³⁾ Es liegt nahe, für die Chronologie des Überganges von *l* in *r* das Wort *guśura* zu verwerten, das Konow a. a. O. S. 819 in dem Kharoṣṭhi-Dokument N. XVII, 2 als Titel eines Kuṣanasena nachgewiesen und mit *Kujula*, *Kusulaka*, *Kusulaa*, dem Titel des Kadphises I. bzw. des Liaka und des Padika, identifiziert hat. Danach müßte das Wort, das ein Lehnwort aus dem Türkischen zu sein scheint, im 1. Jahrhundert n. Chr. in der Sprache der Śakas wie der Kuṣanas mit *l* gesprochen sein und der Übergang von *l* zu *r* im 3. Jahrhundert stattgefunden haben. Unsicher werden diese Schlüsse nur dadurch, daß uns *guśura* nicht in der iranischen Sprache von Khotan, sondern in dem Prakrit-Dialekt vorliegt und der Lautübergang schließlich auch auf das Konto des letzteren gesetzt werden könnte.*

dialektische Verschiedenheit führt Konow das Wort *gaḍiya* an, das in dem Datum der Wardak-Inschrift *saṃ 20 20 10 1 masya Arthamesiya sastehi 10 4 1 imeṇa gaḍiyena* erscheint. Konow sagt mit Recht, daß *gaḍiya* in dieser Formel nur die Bedeutung 'Zeit', 'Zeitpunkt' haben könne. Bedenken aber kann ich nicht unterdrücken, wenn er weiter *gaḍiya* für ein śakisches Wort erklärt und es mit *bāḍa* zusammenbringt, das in den Urkunden in der iranischen Sprache in der Formel *ttāna beḍa* hinter dem eigentlichen Datum erscheint. Konow sieht es als sicher an, daß das *b* von *bāḍa* auf altes *v* zurückgehe und daß dieses *v* in *gaḍiya* zu *g* geworden sei, wie in mehreren persischen Dialekten *v* zu *g* werde. Man kann dem zunächst entgegenhalten, daß der Ursprung des *b* von *bāḍa* keineswegs sicher ist; Leumann, Zur nordar. Spr., S. 33f., führt *bāḍa* auf urarisch **ba(m)žh-ta* zurück, was allerdings auch nicht einwandfrei ist. Es steht weiter aber auch keineswegs fest, daß *gaḍiya* ein śakisches Wort ist, und ich möchte sogar bezweifeln, daß es überhaupt ein Fremdwort ist. Für den Begriff 'Zeit' oder 'Zeitpunkt' standen im Indischen Ausdrücke genug zur Verfügung; warum sollte hier ein Fremdwort gewählt sein, das überdies mit einem indischen Suffix erweitert sein müßte? Ich möchte es vorläufig immer noch als wahrscheinlicher ansehen, daß *gaḍiyena* ungenaue Schreibung für *ghaḍiyena* ist und das Wort auf sk. *ghaṭikā* (*ghaṭi*) zurückgeht, das ein Synonym von *nāḍikā* ist und den Zeitraum von 6 *kṣaṇas* oder 24 Minuten bezeichnet. *Imeṇa gaḍiyena* würde dann mit den in den Kharoṣṭhī- und Brāhmī-Inschriften dieser Zeit häufigen Ausdrücken *iṣe divasachunaṃmi*, *iṣa chunaṃmi*, *asmi kṣuṇe* zu vergleichen und etwa 'in dieser Stunde' zu übersetzen sein.

Ich kann nach alledem das Bestehen dialektischer Verschiedenheit zwischen dem Śakischen und der iranischen Sprache von Khotan bis jetzt nicht als gesichert ansehen; es scheint mir im Gegenteil, als ob sich die Beweise dafür, daß die Khotan-Sprache in der Tat das Śakische ist, mehr und mehr verdichteten. Wer es vorzieht, jene Sprache nach dem Lande, in dem sie uns entgegentritt, als Khotanesisch oder Altkhotanisch zu bezeichnen, begeht gewiß keinen Fehler; er darf sich aber nicht verhehlen, daß damit die Frage, welchem Volke sie zugehört, nicht gelöst ist.

Pali uddiyāna.

Im Mahāvāṇija-Jātaka (493) wird erzählt, daß ein wunderbarer Nigrodhabaum gewissen Kaufleuten außer Gold und Edelsteinen und anderen Kostbarkeiten auch *kāsikāni ca vatthāni uddiyāne ca kambale* spendete (G. 14). Der Kommentar bemerkt zu den letzten Worten *uddiyā nāma kambalā atthi*. Morris, JPTS. 1889, 202f. erschloß für *uddiyāna*-, *uddiya*- die Bedeutung 'nördlich' und wollte die Wörter mit sk. *udīcya*-, *udīcina*- zusammenbringen, ohne die Ableitung im einzelnen begründen zu können.

Diesen Versuch hat Charpentier, IF. XXIX, 381ff., unternommen, und da sein Aufsatz ein Musterbeispiel für eine gewisse Methode der neueren Sprachbehandlung ist, verlohnt es sich vielleicht, mit ein paar Worten darauf einzugehen, obwohl der Inhalt das kaum rechtfertigen würde.

Charpentier vereinfacht *uddiyāna*- zunächst zu *uddiya*-. Das Verhältnis von *uddiyāna*- zu *uddiya*- soll dasselbe sein wie das von *tiracchāna*- zu *tiraccha*- usw. Über diese Bildungen habe Johansson, *Monde Oriental* II, 94f., mit ausreichenden Beispielen gehandelt. 'Darüber ist also weiter nichts zu sagen: *uddiyāna*- neben *uddiya*- ist ohne weiteres klar.' Ich bedaure, diese verblüffende Leichtigkeit, mit der sich Charpentier über alle Schwierigkeiten hinwegsetzt, mir nicht zu eigen machen zu können. Johansson hat doch jene Pali-Wörter, die den Ausgang *-āna*- zeigen, als adjektivische Fortbildungen eines Instrumentals auf *-ā* mittelst des Suffixes *-na*- erklärt. Wir müßten also zunächst einen Instr. *uddiyā* annehmen, der wohl schwerlich nachzuweisen wäre. Charpentier würde darin allerdings vielleicht gar keine Schwierigkeit sehen; er würde *uddiyā* einfach mit einem Stern versehen und damit hätten wir dann was wir brauchten. Ich muß nun allerdings gestehen, daß ich an die ganze angebliche Bildung von Adjektiven auf *-āna*- im Pali noch immer nicht glaube. Schon lange vor Johansson hatte Franke, WZKM. IX, 342f. ein mittelindisches Suffix *-āna*- aufgestellt, mit Hilfe dessen er *ajakānāni* in den Aśoka-Inschriften und p. *gimhāna*-, *vassāna*-, *vesiyāna*-, *sotthāna*-, *tiracchāna*- und *puttāna*- erklären wollte. Ich habe oben S. 283, Anm. 3, diese Bildungen anders zu erklären versucht. Johanssons Artikel, der übrigens auf Frankes Bemerkungen keinen Bezug nimmt, habe ich dabei leider übersehen. Was Johansson beibringt, gibt mir aber keine Veranlassung, meine Ansicht über die vorher genannten Wörter irgendwie zu ändern, und ebensowenig vermag ich in p. *ekānika*- und *sapadāna*- eine Ableitung von **ekā* bzw. **sapadā* zu erkennen. *Ekānika* ist meines Erachtens eine Adjektivbildung zu *ekāyana*-; die richtige Erklärung von *sapadāna*- = sk. *sāvadāna*- haben bereits Senart, *Mahāvastu* I, 595f. und Hoernle, JRAS. 1912, S. 741f. gegeben. Mir erscheint also Charpentiers Auffassung von *uddiyāna*- schon um des Ableitungssuffixes willen, das er annimmt, unmöglich.

Charpentier gibt dann eine Zusammenstellung der Sanskritbildungen auf *-āñc*- mit ihren Fortsetzungen in Pali und Prakrit, die kaum etwas enthält, was als neu oder interessant bezeichnet werden könnte¹⁾. Dann

¹⁾ Immerhin sei hier hervorgehoben, daß er S. 385, Anm. 1, erklärt, p. pr. *saddhiṃ* sei wohl nach Pischel = ved. *sadhrīm*, man könne aber auch daran denken, daß *saddhiṃ*: *sadhryāk* = *viṣum* : *viṣvak* sei. Ich halte das Letztere sogar für das allein Richtige. In den Mathurā-Inschriften erscheinen neben *sādhivihārin*- auch allein Richtige. In den Mathurā-Inschriften erscheinen neben *sādhivihārin*- auch Formen wie *saddhyivihāri*-, *saddhyevihārin*-, und ich habe diese schon in meiner List of Brāhmī Inscriptions, S. 223, auf *sadhryagvihārin*- zurückgeführt. Wenn Geiger, Pāli § 22, *saddhiṃ* wieder aus *sārdham* entstehen läßt, so kann ich darin nur einen Rückschritt erkennen. Auch die beiden anderen Beispiele, die Geiger für die Reduk-

deres *śānam* als veraltetes *śānam* anzusetzen, halte ich für falsch. Die richtige Erklärung von *śānam* steht schon in Childers' Dictionary, und warum *śānam* nicht aus dem *śāna* (veraltet) *śānam*, sondern aus einem zu dem Zweck erst erschlossenen **śānam* entstanden sein soll, ist mir unverständlich.

4) Das *śānam* ist Vākyati mit Fragegefuhr, ich wüßte nicht, wo **śānam* belegt wäre. Jedenfalls müßte es sich wohl auch **śānam* heißen.

5) Diese Form verhielte eigentlich doch auch einen Stern.

6) So wie die *śā* der Ansatz eines **śā* höchstens für den östlichen Dialekt bezeugt sein. Für die Verstärkung des *śā* müßte Charpentier nach allem, was wir sonst beobachten können, eher **śāśā* ansetzen. Auch sonst ließe sich noch mancherlei anwenden, wenn es sich überhaupt verlohnte, sich bei solchen Dingen aufzuhalten. Nur das eine sei noch bemerkt, daß auch **śā* keine wege durch Gaudavaho 395 *śāśāśā* (= *śāśāśāśā*), 631 *śāśāśāśā* (= *śāśāśāśāśā*) als gesichert gelten kann. Vākyati schreibt eine reine Kunstsprache, die vielfach nichts weiter ist als nach den Lautregeln in Māhārāṣṭri umgesetztes Sanskrit. Für die lebende Sprache beweist sie gar nichts.

Entwicklung jedoch ziemlich leicht', so weiß ich nicht, woher wir die Berechtigung zu solchem Vertrauen nehmen sollen. Charpentiers bloße Versicherung scheint mir dafür nicht auszureichen.

Ich fürchte, mich aber schon zu lange bei dem wilden 'Urpali' von Charpentiers Gnaden aufgehalten zu haben. *Uddiyāna*- kann natürlich mit sk. *udañc*- garnichts zu tun haben. Schon die Nebeneinanderstellung der *uddiyāna*-Woldecken oder Teppiche und der *kāsikāni vatthāni*, der Kleider von Benares, läßt darauf schließen, daß in *uddiyāna*- ein Eigenname steckt, und es ist eigentlich selbstverständlich, daß es Adjektivbildung zu dem Namen des Landes ist, das wir gewöhnlich mit der späteren Sanskritform als *Udyāna* bezeichnen. Sachlich stimmt das genau. Wollstoffe bezog man aus dem Norden, und die Stelle lehrt uns nur, daß sich in alter Zeit die Decken aus dem heutigen Swätgebiet besonderer Schätzung erfreuten. Formell ist sk. *Udyāna* sicherlich nicht ursprünglich. Es ist vielmehr die volksetymologisch umgestaltete Form des einheimischen Namens. In einer Note zu Hüen-tsang wird bemerkt, der Name bedeute 'Garten'; es sei der Garten eines Königs, nämlich des *Asoka*, gewesen¹⁾. Nach Watters führt die chinesische Transkription bei Hüen-tsang *Wu-chang-na* eher auf ein *Udana*, andere chinesische Formen wie *Wu-t'u* oder *Wu-ch'a* auf *Uḍa*²⁾. Ich muß den Sinologen die Entscheidung dieser Fragen überlassen. Daß man aber den Namen tatsächlich auch in Indien mit zerebralem *ḍ* geschrieben hat, geht aus einer Inschrift zu Mathurā aus dem Jahre 77 der Kuṣān-Ära (Nr. 62 meiner Liste) hervor, die die Gabe *bhikṣusya Jivakasya Oḍiyanakasya* registriert, d. h. des Mönches *Jīvaka* aus *Uḍiyanā* oder *Uḍḍiyanā*³⁾. Ist die aus dem Chinesischen restituierte Form *Uḍa* richtig, so könnte vielleicht sogar das *uddiyā* des Pali-Kommentars eine richtige Form sein. Bei der notorischen Unwissenheit seines Verfassers ist mir das allerdings einigermaßen zweifelhaft, und ich möchte eher glauben, daß er einfach *uddiyānā nāma kambalā atthi* schrieb und daß dann später das eine *nā* vor dem anderen weggefallen ist. Jedenfalls hat aber auch er in *uddiyāna*- nicht ein Wort für 'nördlich' gesehen; sonst hätte er sicherlich das gewöhnliche *udiccā* gebraucht. Damit sind, wie ich hoffe, die Geheimnisse von *uddiyāna*- endgültig aufgeklärt und ein Stück 'Urpali' sinkt in das Nichts zurück, aus dem es geboren.

1) Beal, *Buddhist Records of the Western World* I, 119; Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India* I, 225.

2) Andere Transkriptionen sind *Wu-ch'ang*, *Wu-tien* (oder *yun*)-*nang*, *Wu-sun-ch'ang*.

3) Bei der ungenauen Schreibweise der Inschriften wären auch die Lesungen *Uḍiyanā* oder *Uḍḍiyanā* nicht unmöglich.

Pali *dhītā*.

Das Wort für 'Tochter' lautet im Pali im Nom. *dhītā*. Erst in der späteren Literatur findet sich daneben auch *duhitā*; z. B. Paramatthadīp. V. 269, 3 (*jāmātā ti duhitu pati*)¹⁾ und in der Fortsetzung des Mahāvamsa, Turnour, S. 259. So lange *duhitā* nicht in einem älteren Text bezeugt ist — und ich glaube kaum, daß der Fall eintreten wird —, können wir darin unbedenklich einen Sanskritismus sehen²⁾. Auch in der Sprache des Mahāvastu gilt nur *dhītā*³⁾.

In den Mittelprakrits finden sich Formen, die auf *duhitā*, *dhītā* und **dhūtā* zurückgehen. Das Material ist in der Form, wie Pischel es anführt⁴⁾, verwirrend: kritische Sichtung und Ordnung lassen doch etwas einfachere Verhältnisse erkennen. In der Śaurasenī wird nach Pischel *duhidā*, meist aber *dhidā*⁵⁾, *dhūdā* gebraucht. Zunächst scheint hier ein chronologischer Unterschied zu bestehen. Bei Bhāsa kommt in den ersten zehn Dramen der Ausgabe der Trivandrum Sanskrit Series, die mir allein zugänglich sind, und im Cārudatta⁶⁾ überhaupt nur *duhidā*⁷⁾ vor: Avim. 4; 38 Nom. *duhiā*; 14 Nom. *Kuntibhoaduhiā*. Auch für Kālidāsa kann als völlig gesichert nur *duhidā* gelten: Śak. Pischel 139, 5 = Cappeller 82, 22 Nom. *duhidā* (Var. *duhidiā*); P. 128, 2 = C. 76, 7 Akk. *duhidaram*; P. 73, 6 = C. 40, 4 *duhidujanassa* (Var. *duhiā*-, *duhidiā*-, Text P. falsch *duhidā*-); C. 70, 10 *duhiduṇimittam*. Auch in der als Kompositum aufzufassenden Verbindung mit *dāsīc* steht *duhidā* in der Bollensenschen Ausgabe des Mālav.: Nom. *dāsīcduhidā* 37, 8. Die Lesung ist aber, wie wir sehen werden, ganz unsicher⁸⁾. Die Späteren gebrauchen als selbständiges Wort *duhidā*, *duhidiā*, am Ende des Kompositums *dhidā*: Sing. Nom. *duhidā* Ratnāv. (Cappeller) 327, 26; Priyad. 52; Mālatīm. (Telang) 64; Karpūr. (Konow) 1. 34, 15; 4, 18, 19; Viddhaśūl. (J. Vidyāsāgara 1883) 51. 52; Akk. *duhidam*

1) Geiger. Pāli § 91, dem auch im Folgenden Belegstellen für Pali-Formen entnommen sind.

2) Daß *duhitā* in der Abhidhānappadīpikā aufgeführt wird, beweist natürlich erst recht nichts für die Echtheit des Wortes. Bemerkte sei noch, daß das Diminutiv *dhītikā* im Sinne von 'Puppe' gebraucht wird, z. B. Therīg. 374, also genau Sk. *putrikā* entsprechend.

3) Senart I, 521.

4) Grammatik der Prakrit-Sprachen § 65, 148, 212, und besonders 392.

5) *Dhidā* wird dann auch von Sanskrit-Lexikographen angeführt; siehe PW.

6) Nach der freundlichen Mitteilung Herrn Morgenstiernes.

7) Ich gebrauche als Normalformen für Ś. und M. *duhidā*, *dhidā*. Die Handschriften und die indischen Ausgaben schreiben meist die Formen mit Ausstoßung des *d*. Wie weit diese berechtigt sind, ist eine Frage, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Sie einfach für falsch zu erklären, weil sie mit den Angaben der Grammatiker nicht übereinstimmen, halte ich nicht für richtig. Das Prinzip, das Prakrit der Dramen nach den Regeln der Grammatiker zu verbessern, darf meines Erachtens auf die älteren Dramen nicht angewendet werden.

8) Auf ein paar andere Stellen im Vikram. werden wir später eingehen.

Viddhaśāl. 121; Instr. *duhiae* Prasannarāgh. (Govindadeva Śāstrī) 17; Nom. *duhidiā* Uttarakarām. (Premacandra Tarkavāgīśa) 102. Am Ende des Kompositums: Sing. Nom. *dāsiedhīā* Ratnāv. 340, 7¹⁾. 10; Vok. *dāsiedhīe* Mṛcchak. (K. P. Parab) 90. 91. 125; Ratnāv. 331, 3; 339, 14¹⁾; Nāgān. (S. M. Paranjape) 39. 57; Viddhaśāl. 90; Caṇḍak. (J. Tarkālaṃkāra) 9, 16; Instr. *dāsiedhīāe* Ratnāv. 340, 32; Nāgān. 57; Gen. *dāsiedhīāe* Mṛcch. 131; Nāgān. 47; Plur. Vok. *dāsiedhīdāo* Caitanyacandr. (Rājendralāla Mitra) 84; Gen. *mantidhīānaṃ* Mālatīm. 196.

Die Ausnahmen zu der Regel über den Gebrauch von *duhidā* und *dhīdā* sind nicht zahlreich. Priyād. 14 steht *Viñjhakeduduhidā*, ebd. 52 aber *Viñjhakeuṇo duhidā*. Viddhaśāl. 54 kommt der Vok. *dāsieduhide* vor, ebd. 90 aber steht die gewöhnliche Form *dāsiedhīe*. Die unregelmäßigen Formen beruhen also vielleicht nur auf falschen Lesarten.

Wichtiger sind die Stellen, wo *dhūdā* in den Ausgaben erscheint. In der Vikramorvaśī hat Bollensen diese Form auf Grund seiner drei Handschriften an mehreren Stellen in seinen Text aufgenommen: 15, 7 *Kāsirāadhūdāe*; 16, 20 *Kāsirāadhūdāṃ*; 18, 5 *Kāsirāadhūdā*; 18, 7 *dāsiedhūdāe*²⁾. Die Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1830 liest dafür der Reihe nach *-duhidāe*, *-duhidaraṃ*, *-dhīdā*, *-dhīdāe*, Shankar P. Pandit, bei dem die zweite Stelle fehlt, *-puttīe*, *-uttī*, *dāsīe* (v. l. *dāsieduhidāe*)³⁾, Pischel in der Ausgabe der südindischen Rezension, wo ebenfalls die zweite Stelle fehlt, *-puttīe*, *-puttīe*, *dāsīuttīe*. Die Überlieferung geht hier also weit auseinander, und eine Entscheidung darüber, was das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur auf Grund des Materiales gefällt werden, das uns die übrigen Texte liefern. Dann aber ist *dhūdā* auf jeden Fall abzulehnen und vorausgesetzt, daß man nicht etwa die auf *putrī* zurückgehenden Formen aufnehmen will⁴⁾, kann man nur schwanken, ob Kālidāsa hier noch die vollere Form *duhidā* oder schon nach der Weise der Späteren die kürzere Form *dhīdā* gebrauchte. Zu Gunsten der ersteren Annahme würde die oben aus Mālav. angeführte Form *dāsieduhidā* sprechen, wenn sie als sicher betrachtet werden könnte. Allein Shankar P. Pandit liest an der entsprechenden Stelle (43, 1) mit sämtlichen sechs Nāgarī-Handschriften und der Telugu-Handschrift *dāsīesudā*; die gleiche Lesart gibt ein Teil der von Bollensen benutzten Nāgarī-Handschriften, die beiden Bengali-Handschriften Bollensens, D und F, aber haben *dāsīdhīdā*⁵⁾.

¹⁾ Von Cappeller, S. 376, nachträglich zu *-dhīdā*, *-dhīde* verbessert.

²⁾ Es sind zwei Handschriften in Bengali (BP) und eine in Nāgarī (A). Die Lesarten sind 15, 7 A *-dhūdāe*, B *-dhuāe*, P *-dhaāe*; 16, 20 A *-dhūdāṃ*, B *-dhuāṃ*, P *-dhudāṃ*; 18, 5 A *-dhūdā*, BP *-dhuā*; 18, 7 A *-dhūdāe*, BP *dhuāe*.

³⁾ Formen von *dhūdā* finden sich in den Lesarten der von Shankar P. Pandit benutzten Handschriften nicht.

⁴⁾ Es sei darauf hingewiesen, daß *dāsīeputtīe* schon bei dem älteren Bhāsa, Cārudatta I, 22, im Munde des Śākara vorkommt.

⁵⁾ Die Grantha-Handschrift des Kāṭayavema liest übrigens auch hier *dāsiedhūā*.

Im Mṛcchakaṭṭika kommen wiederholt Formen von dem Kompositum *ajjādhūdā* vor: Nom. *ajjādhūdā* 94. 95. 157. 288; Gen. *ajjādhūdāe* 94. 156. Wenn *dhūdā* 95 außerhalb des Kompositums erscheint, so ist diese Selbständigkeit doch nur scheinbar: es ist nur die abgekürzte Form für das unmittelbar vorher gebrauchte *ajjādhūdā* (*jaṃ ajjādhūdā āṇavedi | Ajja-mittā dhūdā de saddāvedī*). *Ajjādhūdā* ist immer nur die ehrenvolle Bezeichnung für die Frau des Cūrudatta; der Ausdruck ist offenbar nach *ajjautta* = *āryaputra* gebildet. Die ursprüngliche Bedeutung von *dhūdā* ist hier ganz verblaßt, wie schon der Gebrauch der Kurzform zeigt. Der Verfasser der Einlage im zehnten Akt hat es als Namen verstanden. Er spricht von einer *ajja-Cāḷudattassa rahuā ajjā Dhūdā* und nennt die Frau in den in Sanskrit abgefaßten Bühnenanweisungen *Dhūtā*, während sie im dritten Akt ohne Namen nur als *radhā* bezeichnet wird. Das ausschließliche Vorkommen von *dhūdā* in dem Titel *ajjādhūdā* in der Śaurasenī des Mṛcch. scheint mir zu beweisen, daß dieser Titel unverändert aus einem Dialekt, in dem das Wort für Tochter *dhūdā* lautete, entlehnt ist. Ich wüßte jedenfalls nicht, wie man auf natürlichem Wege die Entstehung eines *dhūdā* gerade in *ajjādhūdā* neben sonstigem *dhūdā* erklären könnte.

Karpūram. 1. 18. 6 findet sich in Konows Text der Vok. *dāsīedhūde*. Die Jaina-Handschriften lesen *dāsīsude* (A), *dāsīedhūde* (C W), *dāsīedhūe* (B), *dāsīcputti* (P), die Nāgarī-Handschriften *dāsīedhīe* (O R), *dāsīeputti* (N), die südindischen Handschriften *dāsīedhūde* (S), *dāsīedhīe* (U), *dāsīedhutte* (T). Die Überlieferung ist auch hier wieder, wie man sieht, durchaus nicht einheitlich und eine Entscheidung nur auf Grund des übrigen Materiales möglich, das für *dāsīedhīe* oder *-dhīde* sprechen würde. Bei einem Dichter wie Rājaśekhara, dem auch sonst Dialektfehler nachzuweisen sind, ist indessen die Möglichkeit, daß er die der Ś. fremde Form mit *ū* verwendete, nicht zu bestreiten.

Nur so ist endlich meines Erachtens die Form Instr. *dāsīedhūāe* zu erklären, die in Madanas Pārijātamañjarī (S. 8 der Ausgabe von Hultzsch) erscheint. Ein Fehler der Überlieferung ist hier natürlich ausgeschlossen. Es fragt sich allerdings, ob sich Madana und vielleicht auch Rājaśekhara überhaupt dessen bewußt waren, daß sie einen Verstoß begingen, wenn sie *dhūdā* oder *dhūā* gebrauchten. Bei den Grammatikern konnten sie darüber nicht viel lernen. Vararuci z. B. lehrt ausdrücklich weder *dhūdā* noch *dhūā*. Nach Bhāmaha gehört das Wort für Tochter unter die in 4, 33 genannten *dādḥādayah*; er bemerkt aber selbst nichts weiter als *duhitā* | *dhīā dhūdā*¹⁾, und auch die Prākṛtamañjarī sagt nur *dhūdā ca duhitā matā*²⁾. Hemacandra lehrt in 2, 126 allerdings die fakultative Substituierung von *dhūā* für *duhitṛ*; *dhūdā* aber wird nirgends erwähnt, auch nicht unter den Besonderheiten der Śaurasenī in 4, 260—286, wo wir es erwarten sollten. Trotzdem scheint

¹⁾ So Cowell, aber in dieser Form sicher nicht richtig.

²⁾ Nach Pischel zu Hem. 2, 126.

mir aus dem angeführten Material mit völliger Sicherheit hervorzugehen, daß als echte Śaurasenī-Formen nur *duhidā*, *dhīdā* angesehen werden können.

Für die Māgadhī lehrt Pischel *dhīdā* und *dhūdā*. Selbständig kommt das Wort überhaupt nicht vor und im Kompositum findet sich nur V. *dāsīedhīe* Mṛch. 211, *gabbhadāsīdhīe*, ebd. 287; Instr. *dāsīedhīāe*, ebd. 32. Also gilt auch für die Māgadhī nur *dhīdā* oder *dhīā*.

Die Ardhamāgadhī hat *dhūyā*, ebenso nach Pischel die Māhārāṣṭrī *dhūā*. Doch ist immerhin zu bemerken, daß Hemacandra 2, 126; 3, 35 neben *dhūā* auch *duhiā* gestattet, das schon die Pāiyalacchī 252 anführt. Sichere Belege für *duhiā* fehlen. Als handschriftliche Lesart findet sich *duhiāi* für *dhūāi* Hāla 407, 741 in der Rezension des Sādhāraṇadeva. In dieser Rezension sind vielfach ältere Wörter modernisiert.

Für die Jaina-Māhārāṣṭrī lehrt Pischel *dhūyā* und *dhīyā*. Während aber Belege für *dhūyā* häufig sind, ist als einzige Stelle für *dhīyā* Jacobi, Ausgew. Erzähl. 68, 20 angegeben, wo der Vok. *dāsīedhīe* erscheint. Es scheint mir zweifellos, daß dieses Schimpfwort aus der Bühnensprache entlehnt ist, wo es natürlich nur in der Prosa und daher, von Mṛch. abgesehen, stets in der Śaurasenī-Form vorkommt. Vorläufig kann also auch für die Jaina-Māhārāṣṭrī nur *dhūyā* als echtes Dialektwort anerkannt werden. Daneben wird aber auch *duhiyā* verwendet: Jacobi, Erzähl. 39, 15 Nom. *duhiyā*; 52, 5 Lok. *sippiyaduhiyāe*; 53, 15 *puttaduhiyāaṇṇesanaṭṭhaṃ*. Meines Erachtens ist *duhiyā* eine Entlehnung aus dem Sanskrit. Die späteren Jaina-Schriftsteller nehmen ohne Bedenken jedes Sanskritwort, nach den geläufigen Lautregeln umgestaltet, in ihre Sprache auf.

Die gewöhnliche Auffassung war, daß die Prakritformen aus sk. *dhītā* entstanden seien. Dabei läßt sich die Flexion, die das Wort in den verschiedenen Dialekten aufweist, ohne weiteres begreifen. Im Pali zeigen noch die alten Endungen des *r*-Stammes Sing. Nom. *dhītā* (passim), *māradhītā* Saṃyuttan. 1, 4, 3, 5, 15. 17. 19, *devadhītā* Jāt. 5, 283, 3, *rājadhītā* Jāt. 5, 283, 23; Akk. *dhītaraṃ* (passim), *kuladhītaraṃ* Jāt. 3, 510, 24; *rājadhītaraṃ* Jāt. 6, 167, 11; Gen. *dhītu* Jāt. 5, 284, 14; 6, 366, 10; Mahāv. 10, 3, *bhaginīdhītu* Mahāv. 13, 16; Pl. Nom. *dhītaro* Jāt. 5, 283, 27, *māradhītaro* Saṃyuttan. 1, 4, 3, 5, 14. 21, *rājadhītaro* Jāt. 3, 3, 18, *puttadhītaro* Jāt. 5, 179, 26; Akk. *dhītaro* Jāt. 5, 285, 28; 6, 134, 24, Mahāv. 7, 52, *māradhītaro* Saṃyuttan. 1, 4, 3, 5, 22, *rājadhītaro* Jāt. 5, 295, 3, *mātudhītaro* Jāt. 1, 253, 18, *puttadhītaro* Jāt. 5, 190, 23, *dhītare* Mahāv. App. A, 32, *amaccadhītare* ebd. 31. Als Stammform erscheint *dhītu*: *dhītuhetu* Mil. 117, *dhītusaññaṃ*¹⁾ Jāt. 3, 249, 10, *dhītugamaṇaṃ* Mahāv. 7, 53, *dhītutṭhāne*¹⁾ Mahāv. 35, 103. Daraus und aus Formen wie Pl. Instr. **dhītūhi*, Gen. **dhītūnaṃ*, Lok. **dhītūsu*, die nach Analogie der anderen *r*-Stämme voraussetzen sind, erklärt sich die Überführung des Stammes in die Flexion der weiblichen *u*-Stämme im Abl. oder Lok. Sing. *dhītuyā* Mahāv. 8, 7.

¹⁾ Lesart *dhīti*.

Vom Nom. Sing. aus ist der Stamm andererseits in die Flexion der *ā*-Stämme übergetreten¹⁾: Sing. Akk. *dhītaṃ* Mil. 117; Gen. *dhītāya* Mahāv. 5, 169, *rājadhītāya* Mahāv. 5, 194; 6, 15, Pdīp. 4, 270, 28, *pesakāradhītāya* Dhp. Co. 3, 176, 13, *Lājadevadhītāya* Dhp. Co. 3, 9, 20; Vok.²⁾ *dhīte* Jāt. 3, 21, 28, *devadhīte* Dhp. Co. 3, 8, 12; 9, 2; Pl. Nom. *dhītā* Mahāv. 2, 18f.; 11, 5; Akk. *devadhītā* Jāt. 1, 240, 3; Instr. *kuladhītāhi* Cullav. 1, 13, 1, *devadhītāhi* Pdīp. 4, 161, 17, *puttadhītāhi* Jāt. 3, 254, 21; 510, 25, Mahāv. 7, 68; Gen. *kuladhītānaṃ* Cullav. 1, 13, 1, *rājadhītānaṃ*³⁾ Jāt. 3, 4, 7; Lok. *puttadhītāsu* Jāt. 1, 152, 8.

Auch in der Sprache des Mahāvastu tritt der *r*-Stamm in den meisten Formen deutlich zutage: Sing. Nom. *dhītā* (passim), *māradhītā* 3, 281, 15; 283, 15, *rājadhītā* 2, 65, 13; 3, 20, 5; 39, 11; *karmāragrāmikadhītā* 2, 89, 7; Akk. *dhītaram*, *dhītaraṃ* 1, 180, 17; 2, 88, 16; 110, 18⁴⁾; 3, 9, 1; 20, 1; 23, 14; 24, 9, *māradhītāraṃ* (M -*dhītārāṃ*) 3, 284, 17, *māradhītārāṃ* (M -*dhītaraṃ*) 3, 284, 3, *Nalinīdhītārāṃ* 3, 146, 4; Instr. *dhītareṇa* 3, 39, 17, *dhītārāye* 2, 111, 14, *dhītuḥ* 1, 36, 14; Gen. *dhītuḥ* 1, 306, 8; 307, 3; Lok. *rājadhītare* (C -*dhītāye*) 2, 65, 17; Plur. Nom. *dhītaro* 1, 348, 12; 3, 24, 8; 146, 1, *māradhītaro* 3, 282, 4; 7; 13; 300, 4; Akk. *dhītaro* 1, 356, 18; 3, 16, 4; 282, 1, *māradhītaro* 3, 285, 11, *dhītārāṃ* 1, 356, 17; Gen. *dhītārāṇaṃ* 1, 356, 6. Daneben erscheinen Formen nach der *ā*-Flexion: Sing. Akk. *dhītāṃ* 1, 356, 12; 2, 73, 5; 17, *rājadhītāṃ* 2, 65, 6; 3, 148, 18, *Nalinīdhītāṃ* 3, 146, 8; Instr. *dhītāye* 3, 39, 7, *rājadhītāye* 3, 39, 19; Gen. *rājadhītāye* 2, 66, 1.

In den Mittelprakrits ist die *ā*-Deklination fast ganz durchgedrungen⁵⁾. Den alten *r*-Stamm zeigen abgesehen von Ś. *duhidaraṃ* nur noch die in alten Jaina-Werken vorkommenden AMg.-Formen Sing. Akk. *dhūyaram*, Plur. Instr. *dhūyarāhi*.

So einfach sich bei der Herleitung von *dhītā*, **dhūtā* aus *duhitā* die Erklärung der Flexion gestaltet, so groß sind die lautlichen Schwierigkeiten, die die Stammsilbe bietet. Nach der gewöhnlichen Annahme ist das *u* von *duhitā* geschwunden. Wackernagel, Altind. Gr. I, S. 163, verweist zur Erklärung auf Jacobi, ZDMG. XLVII, S. 575ff. Ich wüßte aber nicht, wie sich nach den dort aufgestellten Regeln *duhitā* zu *dhītā* hätte entwickeln sollen. In den häufiger gebrauchten Formen wie Nom. *duhitā*, *duhitarah*, Akk. *duhitaram*, *duhitṛḥ*, Gen. Sing. *duhituḥ* lag der neue Akzent gerade auf dem *u* und hätte eher zu seiner Erhaltung beitragen müssen. Von Natur lang ist die vorletzte Silbe nur im Gen. Plur. *duhitṛṇāṃ*, durch Position im Instr. Sing. *duhitṛā*, Dat. Sing. *duhitre*⁶⁾. Daß von diesen Formen der

¹⁾ Auch im Sanskrit findet sich einmal der Akk. *duhitām*, Mbh. 4, 72, 4.

²⁾ Jāt. 547, 462 *piyadhīti*, dem *piyaputta* von G. 460 entsprechend.

³⁾ Lesart -*dhītūnaṃ*.

⁴⁾ Lesart C *rājadhītārāṃ*.

⁵⁾ Pischel a. a. O. § 392.

⁶⁾ Das *y* macht nach Bühler, Leitfaden, Schrifttafel, meist nicht Position; also kommen *duhitṛbhyām*, *duhitṛbhyah* nicht in Betracht.

Schwund des *u* ausgegangen sein sollte, ist doch ganz unwahrscheinlich. Schon Bartholomae hat sich (ZDMG. L, S. 693) gegen die Anwendung der Jacobischen Regeln auf *dhītā* ausgesprochen und zugleich auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die die Länge des *ī* bereitet¹⁾. Er will daher *dhītā*, *dhūyā* ganz von *duhitā* trennen. *Dhītā* soll auf ein urindisches **dhītā* zurückgehen, einen weiteren Angehörigen der durch lat. *filius*, lett. *dēls* 'Sohn', ksl. *děte* 'Kind'. *dēva* 'Mädchen' vertretenen Sippe. Für den Ausgang verweist er auf *suta* 'Sohn'. Das *ū* des neben *dhūyā* erscheinenden *dhūyā* könne ebensowohl durch *duhiyā* als durch *suyō* (lies *suo*) veranlaßt sein. Die Pluralform p. *dhītaro* und andere Formen nach der *r*- bzw. *u*-Klasse seien durch *duhitā* im Verein mit den übrigen Verwandtschaftswörtern hervorgerufen.

Gegen die letzte Annahme wäre an und für sich nicht viel einzuwenden, zumal sich für die Umwandlung eines Verwandtschaftsnamens auf *-ā* in einen *r*-Stamm auf indischem Gebiet selbst wenigstens ein sicherer Fall nachweisen läßt²⁾. Mahāvastu III, 295, 6ff. heißt es in Senarts Text:

mahājano samāgamya striyaś ca puruṣā pi ca |
puruṣaṃ paribhāṣanti kasmād vjjhesi bhāryarāṃ ||
kṣatriyā brāhmaṇā vaiśyā śūdrā cātra samāgatā |
puruṣaṃ paribhāṣanti kasya vjjhesi bhāryarāṃ ||

Für *bhāryarāṃ* lesen die Handschriften B und M in der zweiten Zeile *bhāryān* (B) und *bhāryāyāṃ* (M), in der vierten *bhāryaram* (B), *bhāryyaram* (M). Die Länge in der Endung beruht offenbar ebenso wie in dem oben angeführten *dhītārāṃ* für *dhītaram* auf falscher Sanskritisierung; man sah den Ausgang *-āṃ* im Akk. Sing. als obligatorisch für die Feminina an. *Bhāryaram* aber zeigt, daß in dem Dialekt, auf dem die Sprache des Mahāvastu beruht, nach dem Muster von *mātā—mātaram*, *dhītā—dhītaram* auch *bhājā³⁾—bhājjaram*, oder genauer wohl *bhājjalam*, gebildet wurde. Das daraus sanskritisierte *bhāryaram* begegnet in Versen im Mahāvastu noch öfter, zum Teil neben *bhāryāṃ*; so III, 8, 6ff.:

pāpikāṃ yadi me ambe bhāryāram ānayaṣyasi |
na te haṃ pāpikāṃ bhāryāṃ pāṇināpi parāmrṣe ||
mama tvaṃ pāpikāṃ bhāryāṃ amba ānayitum icchasi |
na te haṃ pāpikāṃ bhāryāṃ pādenāpi parāmrṣe ||

Für *bhāryāram* (C *bhāryyāram*) liest B *bhāryaram*, und es hindert nichts diese Lesart in den Text zu setzen. Ebenso in III, 9, 1:

tasya bhāryāram ānesi Madrakarājasya dhītaram |

¹⁾ Warum er pr. *dhūyā* begreiflicher als Fortsetzer von *duhitā* nennt, ist mir nicht klar.

²⁾ Eine weitere Parallele bildet auch *sakhā* 'Freund', das im Pali bekanntlich zum Teil zum *r*-Stamm geworden ist.

³⁾ Daß *ry* zu *jj* geworden war, ergibt sich aus dem nachher angeführten *bhājyāram*.

wo B wiederum *bhāryaram* liest. Im ersten Band hat Senart mit Unrecht *bhāryaram* an mehreren Stellen durch *bhāryām* oder *bhāriyām* ersetzt¹⁾; I, 233, 17: *upādiyāhi mamam adya bhāryām*; I, 234, 8: *upādiyāmi tava adya bhāryām*. An der ersten Stelle liest B *bhāryeram*, C *bhāryāram*, an der zweiten hat B das richtige *bhāryaram*. I, 129, 2:

etaṃ śrutvā Kuśo rājā bhāriyām idam abravīt |

B N A haben *bhājyāram*, C M *bhāryyāram*, L *bhāyyāram*. Man könnte bei der Übereinstimmung der Handschriften hier an eine Grundform *bhajjālam* denken, die in Analogie zu *bhattālam* 'den Gatten' gebildet wäre²⁾. Schließlich kann aber auch hier die Form mit der Kürze in der vorletzten Silbe gestanden haben, die in I, 233, 17; 234, 8; III, 295, 7. 9 durch das Metrum gesichert ist.

Trotz dieser Analogie glaube ich nicht, daß bei *dhītā* von einer Überführung eines ursprünglichen *ā*-Stammes in die *r*- oder *u*-Flexion die Rede sein kann. Es bliebe bei dieser Annahme unerklärlich, daß sich die *r*-Flexion, wie schon aus den angeführten Beispielen erhellt und durch die Inschriften bestätigt wird, fast durchweg gerade im Alt-Prakrit erhalten hat und erst in den Mittel-Prakrits die *ā*-Flexion als die herrschende auftritt. Es müßte also eine Rückbildung zum Ursprünglichen stattgefunden haben: **dhītā—*dhitr—dhītā*, was gewiß nicht wahrscheinlich ist. Aber auch davon abgesehen ist es doch kaum glaublich, daß es im Indischen zwei ganz ähnlich klingende Wörter für Tochter gegeben haben sollte, *dhītā* und *duhitṛ*, nicht etwa lokal geschieden oder zeitlich einander ablösend, sondern direkt nebeneinander gebraucht, da ja das eine Wort das andere angeblich beeinflußt. Und aus welchem Grunde sollte jenes *dhītā* im Sanskrit denn so völlig unterdrückt sein, daß es auch nicht eine Spur hinterlassen hat? Dazu kommt endlich noch die Umfärbung des Vokals von *dhīyā* durch *duhiyā* oder *suo*. Man mag noch so sehr geneigt sein, die Sprache als ein Gebiet der unbegrenzten Möglichkeiten zu betrachten, und wird doch vielleicht zugestehen, daß diese Erklärung nicht gerade sehr wahrscheinlich ist.

Pischel nimmt in Ś. *dhīdā* Ausstoßung des *u* an, setzt aber als Grundform nicht *duhitā*, sondern **duhitā* an, da sich sonst das lange *ī* nicht erklären lasse. Dagegen hat Bartholomae, IF. XXIII, 46, Anm., mit Recht eingewendet, daß eine Form **duhitā* nicht nur nicht bezeugt, sondern sprachgeschichtlich ganz unwahrscheinlich sei. M. *dhūā* erklärt Pischel aus *dhūdā* = **dhūtā* = **dhuktā* = *duhitā*. Danach scheint Pischel das 'Umtreten des Hauches' in die Zeit vor der Entstehung des Mittelindischen zu verlegen. Aber wie erklärt sich die Ausstoßung des *i* in *duhitā*? Wie der

¹⁾ Vgl. die Noten I, 476; III, 503.

²⁾ Das alte Wort für 'Schwester', sk. *svasā*, kann *bhajjā* nicht beeinflußt haben, da es in dem östlichen Dialekt längst durch *bhaginī* verdrängt war; vgl. W. Schulze, SBAW. 1916, S. 4.

Ersatz des *h* durch *k*? Und ist es wirklich wahrscheinlich, daß der gleiche Anlaut in *dhīdā* und *dhūā* auf so ganz verschiedene Weise entstanden ist?

Verlassen wir nun einmal die Welt der papiernen Konstruktionen und sehen wir uns in der Sprache selbst um. Im RV. kommen Formen von *duhitṛ* im ganzen 65 mal vor: Sing. Nom. *duhitā*, Vok. *duhitar*, Akk. *duhitāram*, Instr. *duhitṛā*, Dat. *duhitṛé*, Abl. Gen. *duhitúr*, Lok. *duhitári*; Dual. Nom. *duhitārā*; Plur. Nom. *duhitāras*, Vok. *duhitaras*. Die Formen sind nach Ausweis des Metrums drei- bzw. viersilbig außer in 9, 113, 3:

parjányavṛddham mahiṣām tām sūryasya duhitābharat |
tām gandharvāḥ prāty agrbhñan tām sōme rāsam ādahur indrāyendo
pāri srava ||

Hier führt das Metrum auf zweisilbige Aussprache. Schon Benfey¹⁾ hat daher vorgeschlagen, *dhītā* zu lesen. Graßmann, Übers. II, 513f.; Hillebrandt, Ved. Myth. I, 57; Arnold, Vedic Metre 102 wollen lieber das *tām* vor *sūryasya* streichen; aber das *tām* im Anfang von Pāda c und d spricht entschieden für die Beibehaltung. Bartholomae, ZDMG. L, 693 Anm. 1 will *sūryasya duhitā* zu *sūrō* (oder *sūre*, wie 1, 34, 5) *duhitā* korrigieren. Demgegenüber hat schon Oldenberg, Rgveda I, 53 betont, daß gerade das spätere *dhītā* für die Verschleifung von *duhitā* zu *dhītā* spreche. Würde die Form *dhītā* im vedischen Sanskrit ganz vereinzelt dastehen, so würde man aber trotz der mittelindischen Formen immerhin die Möglichkeit zugeben müssen, daß in 9, 113, 3b eine überzählige Zeile vorliege. Diese Möglichkeit schwindet, wenn wir die Verhältnisse im AV. betrachten. Im AV. sind Formen von *duhitṛ* 15mal belegt: Sing. Nom. *duhitā*, Vok. *duhitar*, Dat. *duhitṛé*, Gen. *duhitúr*; Dual Nom. *duhitārau*; Plur. Vok. *duhitaras*. Von diesen Formen zeigen vier, also fast ein Viertel der Gesamtzahl²⁾, nach Ausweis des Metrums Schwund des *u*³⁾.

2, 14, 2: *nír vo goṣṭhād ajāmasi nír ākṣān nír upānasāt |*
nír vo magundyā duhitaro grhébhyaś cātayāmahe⁴⁾ ||

Die Lesung *duhitaro* macht den Vers regelmäßig. Bloomfield, SBE. XLII 301, will *duhitro* lesen 'as in the dialects'. Welche Dialekte in dieser oder einer analogen Form jemals das *a* ausstoßen, weiß ich nicht.

7, 12, 1: *sabhā ca mā sāmītiś cāvatām prajāpater duhitārau samvidāné |*
yénā samgacchā úpa mā sá śikṣāc cāru vadāni pitarah
samgateṣu⁵⁾ ||

¹⁾ Nach Bartholomae, ZDMG. L, S. 693, wo aber das Zitat nicht richtig ist.

²⁾ Da drei der Belegstellen aus dem RV. stammen, so ist es eigentlich sogar ein Drittel der Formen.

³⁾ Die beiden Stellen AV. 2, 14, 2 und 10, 1, 25 hat schon A. Kuhn, Beitr. z. vgl. Sprachf. IV, 198 richtig beurteilt.

⁴⁾ Paipp. b verderbt und in d *cātayāmasi*.

⁵⁾ Paipp. in c und d abweichend.

Das Metrum ist, so wie der Text jetzt lautet, völlig unregelmäßig. Die Strophe findet sich auch im Pāraskara-Gr̥hyasūtra, 3, 13, 3, wo die erste Hälfte lautet¹⁾:

sabhā ca mā samitiś cobhe prajāpater duhitarau sacetasau.

Sacetasau ist deutlich spätere Korrektur. Henry, Livre VII de l'Atharva-Vēda, p. 55, will in der ersten Zeile *sabhā ca sū samitiś cāvatām mā prajāpater duhitā samvidānā* und in d *nṛṣu* statt *pitarah* lesen. Bei solchen gewaltsamen und zum Teil ganz willkürlichen Änderungen kommt natürlich ein Text heraus, von dem die Ṛṣis nichts ahnten. Bloomfield, SBE. XLII, 544, will ähnlich wie vorher *duhitrau* und *pitrāḥ* lesen. Er verweist auf Am. Journ. Phil. V, p. 27, wo er vorschlägt, in RV. 1, 127, 4 *arṇibhir* statt *arāṇibhir* zu lesen. Ob das richtig ist, ist zum mindesten sehr zweifelhaft; *duhitrah* und *pitrāḥ* sind aber jedenfalls Unformen, die niemals bestanden haben. Mir scheint, daß hinter *cāvatām* ein *mā* weggefallen ist, das man wegen des vorhergehenden *mā* als überflüssig ansah, und daß in d die spätere Form *radāni* ein älteres *radā* verdrängt hat. Wie man aber auch über diese Änderungen denken mag, so kann es doch kaum zweifelhaft sein, daß in b *prajāpater dhitarau samvidāne* zu lesen ist.

6, 133, 4: *śraddhāyā dhitā tāpasó 'dhi jātā svāsa ṛṣiṇām bhūtakṛtām*

babdhva {

sā no mekhalo matim d dhehi medhām ātho no dhehi tāpa

indriyām ca ||

Die Unregelmäßigkeit des Verses schwindet, wenn in a *śraddhāyā dhitā tāpasó 'dhi jātā* gelesen wird; in b ist natürlich *svasarsṇām* zu lesen und in c, wie schon Lanman, bei Whitney, Ath. Veda-Samh. I, 381, gesehen hat, das *no* zu streichen.

10, 1, 25: *abhyāktā svāramkṛtā sārvaṃ bhāraṇtī duritām pārehi |*
jānīhi kṛtye kartāram duhitēva pitāraṃ svām ||

Whitney meint, man könnte den ersten Pāda in 8 Silben zusammendrängen oder auf 12 Silben ausdehnen, wodurch der Vers entweder *urobr̥hatī* oder *prastārapan̥ktī* würde. Mit dem zweiten Vorschlage braucht man sich wohl nicht ernstlich zu befassen. Ich kann mit Henry, Livres X, XI et XII de l'Atharva-Vēda, p. 44, in dem Vers nur eine Mischung aus *anuṣṭubh* (a, c, d) und *tristubh* (b) erkennen. Jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die zweite Vershälfte in *anuṣṭubh* ist. Henry will das *iva* streichen, wodurch der Sinn, wie er meint, nur um so energischer würde. Meines Erachtens würde der Vers dadurch unverständlich. Es ist *dhiteva pitāraṃ suvam* zu lesen.

Aus der späteren vedischen Literatur gehören zwei Stellen hierher, Ait. Br. 7, 13, 8 und 8, 22, 6²⁾:

¹⁾ Pādas c und d weichen hier stärker ab.

²⁾ Auf die erste verweist auch schon A. Kuhn a. a. O.; vgl. auch Bloomfield,

*annaṃ ha prāṇaḥ śaraṇaṃ ha vāso rūpaṃ hiraṇyaṃ paśavo vivāhāḥ |
 sakḥā ha jāyā kṛpanaṃ ha duhitā jyotir ha putraḥ parame vyoman ||
 deśād deśāt samolhānām sarvāsām ādhyaduhitrṇām |
 daśādadāt sahasrāṇy Ātreya nīṣkakaṇṭhyaḥ ||*

Böhtlingk, Sanskrit-Chrestomathie², S. 22, setzte für *duhitā* in 7, 13, 8 einfach *kanyā* in den Text. Garbe hat diese Änderung in der neuen Auflage mit Recht gestrichen. Das Metrum läßt nicht den geringsten Zweifel darüber, daß *dhītā* und *ādhyadhitrṇām* gesprochen wurde; *duhitā* und *-duhitṇām* sind nichts weiter als historische Schreibungen. Aus alledem folgt aber mit Sicherheit, daß *dhītā* nicht von *duhitā* zu trennen, sondern aus diesem entstanden ist. Für die Erklärung der Ausstoßung des *u* ist zu beachten, daß *duhitā* ein häufig gebrauchtes Wort ist und daß bei flüchtigem Sprechen ein *dhītā* tatsächlich nicht weit von *duhitā* abliegt. Auch mag der Gebrauch von *duhitṇ* am Ende des Kompositums die Kürzung des Wortes begünstigt haben. Dafür sprechen die oben geschilderten Verhältnisse in der Śaurasenī, sowie das Material, das die südlichen Inschriften liefern¹). Der eigentliche Grund für die Ausstoßung des *u* kann aber die Stellung im Kompositum nicht sein, da sich die Erscheinung zuerst ja gerade in dem selbständigen Wort zeigt. Meiner Ansicht nach kann der Grund nur in dem Wortakzent liegen. Das kann aber nicht der spätere Akzent sein. Ganz abgesehen von den oben berührten Schwierigkeiten wird das schon dadurch ausgeschlossen, daß die Ausstoßung des *u* schon in der Zeit der vedischen Lieder erfolgte. Andererseits läßt sich diese Ausstoßung kaum begreifen, wenn der vedische Akzent rein musikalisch war. Die Stimmerhöhung muß vielmehr von Stimmverstärkung begleitet gewesen sein, worauf auch die Behandlung des *dh* und *bh* im vedischen Sanskrit weist (Wackernagel, Altind. Gramm. I, § 218). So ist die Geschichte von *dhītā* für die Beurteilung des vedischen Akzentes nicht unwichtig.

Schwieriger ist es, über die Dehnung des *i* ins Reine zu kommen. Es liegt nahe, darin eine Ersatzdehnung für den Verlust der vorausgehenden Silbe zu sehen. Das vedische Material spricht andererseits für die Entwicklung *duhitā*—*dhītā*—*dhītā*. Am wahrscheinlichsten ist es mir, daß die Quantität des *i* lange Zeit schwankte, zumal in gewählter Aussprache *duhitā* ja immer noch neben den flüchtiger gesprochenen Formen bestand. Erst in den Mittel-Prakrits hat sich die Länge völlig durchgesetzt.

Wie uns der Veda über die Entstehung des Anlautes von *dhītā* aufklärt, so ergibt sich die Geschichte der Entstehung des *ū* von *dhūā* aus den Inschriften in Alt-Prakrit. Sie geben uns zugleich auch auf die Frage nach dem Verhältnis von *dhītā* zu **dhūtā* eine klare und unzweideutige

SBE. XLII, 301 und Oldenberg, R̥gveda I, 53. Die zweite scheint bisher nicht beachtet worden zu sein.

¹) Siehe unten S. 507.

in den modernen Volkssprachen, wo das alte Wort für Tochter allerdings vielfach durch Neubildungen verdrängt ist. Wo es erhalten ist, zeigt es auch hier in den nördlichen Dialekten *i*, in den südlichen *u* als Stammvokal. Für Sindhī verzeichnen die Wörterbücher *dhīa*, *-u*, für Panjābī *dhī* (obl. *dhīū*), für Hindī und Hindustānī *dhī* und *dhīyā*. Im Linguistic Survey wird *dhīā* aus Magahī (Gayā), einem Bihārī-Dialekt, angeführt (V², Standard List), *dhī* aus Ahīrī (Cutch), einem Bhīlī-Dialekt (IX³, S. 67)¹⁾. In Marāṭhī dagegen finden wir *dhūv*. Im Ling. Surv. VII wird *dhūv*, *dhūva*, *dhū* speziell als Kōnkanī-Wort aufgeführt (S. 209 und Stand. List). Die Ansicht, daß das heutige Marāṭhī auf der alten Māhārāṣṭrī beruhe, gewinnt damit einen neuen Anhaltspunkt. Franke, Pāli und Sanskrit, S. 136, hat endlich den in den Inschriften auftretenden Unterschied auch schon zur Bestimmung der Heimat des Pali verwendet, und mir scheint in der Tat die Übereinstimmung des Pali mit den Dialekten der nördlichen Inschriften in dem Wort für Tochter für die Ansetzung des Pali nördlich der Narmadā entscheidend zu sein.

Die Geschichte der Entstehung des *ū* von M. *dhūā* läßt sich aus den südlichen Inschriften ohne weiteres ablesen. Es wird wohl niemandem einfallen, *duhutā* einerseits von *duhitā*, andererseits von **dhūtā* und weiter *dhūā* trennen zu wollen. In *duhutā* hat sich zweifellos der zweite Vokal an den ersten assimiliert, wahrscheinlich zuerst in den Formen, in denen noch ein aus *r* entstandenes *u* in der dritten Silbe folgte. *Duhutā* ist dann weiter zu *dhutā*, **dhūtā* geworden, gerade wie *duhitā* zu *dhitā*, *dhītā* wurde. Daß die Neigung zur Ausstoßung des *u* durch die Stellung des Wortes im Kompositum verstärkt wurde, scheinen die Inschriften von Amarāvātī zu bestätigen.

Andererseits scheint die oben geäußerte Vermutung, daß die Quantität des Stammvokals längere Zeit geschwankt habe, ihre Bestätigung in den Inschriften von Mathurā zu finden, wo ja *dhitā* und *dhītā* nebeneinander erscheinen. Allzuviel ist aber auf die Schreibungen mit der Kürze nicht zu geben. Die Prakrit-Inschriften sind in der Schreibung der Länge gerade bei *i* und *u* sehr nachlässig; ich brauche nur daran zu erinnern, daß in der allerdings erheblich älteren Aśoka-Inschrift zu Kālsi grundsätzlich wohl das lange *ā*, nicht aber das lange *ī* und *ū* bezeichnet wird. Es ist unter

¹⁾ Grierson, ZDMG. L, S. 9, ist der Ansicht, daß Beng. *jhī* (LS. V¹, Stand. List Südwestl. Beng., Südöstl. Beng., Chākmā *jhi*, Haijong (Mymensingh) *zhiu*, Assam. *ji* (LS. V¹, S. 402 *zī*, Stand. List Sibsagar *zī*, Kamrup *zīāk*), Oṛiyā *jhiā* (*jhiō*) (LS. V², Stand. List *jhia*) auf *dhīā* zurückgehe. Ich stimme mit W. Schulze, SBAW. 1916, S. 7, überein, daß das nicht als bewiesen angesehen werden kann, solange nicht weitere Beispiele für den Übergang eines *dh* in *jh* vor palatalem Vokal beigebracht sind. Die Vokalisierung würde, soweit es sich um Beng. und Assam. handelt, keine Schwierigkeiten machen; für Or. sollten wir aber nach dem Zeugnis der Udayagiri-Inschrift 1346 *u* als Stammvokal erwarten. Das in Beng. gebrauchte *duhitā* ist natürlich aus dem Sk. entlehnt.

diesen Umständen nicht unmöglich, daß die Aussprache *dhītā* schon zur Zeit der Mathurā-Inschriften viel verbreiteter war als unser Material erkennen läßt, und meiner Ansicht nach schließt selbst die durchgängige Schreibung mit der Kürze in *dhutā* die Annahme, daß auch schon die Aussprache mit der Länge bestand, nicht aus. Hier können nur neue Funde weiter helfen.

Zu den Upaniṣads.

II. Die Ṣoḍaśakalavidyā.

1. Übersetzung von Chāndogya-Upaniṣad 4, 4—9.

4. 1. Satyakāma Jābāla redete seine Mutter Jabālā an: 'Ich wünsche das brahmanische Studium zu betreiben, Verehrliche. Welchem Geschlecht gehöre ich denn an?' 2. Sie sprach zu ihm: 'Das weiß ich nicht, mein Kind, welchem Geschlecht du angehörst. Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jabālā, du heißest Satyakāma. Nenne dich also Satyakāma Jābāla.'

3. Er kam zu Hāridrumata Gautama und sagte: 'Ich will bei dem Ehrwürdigen das brahmanische Studium betreiben. Ich möchte bei dem Ehrwürdigen als Schüler eintreten.' 4. Der sprach zu ihm: 'Welchem Geschlecht gehörst du denn an, mein Lieber?' Er sagte: 'Das weiß ich nicht, Ehrwürden, welchem Geschlecht ich angehöre. Ich habe meine Mutter gefragt, die hat mir geantwortet: „Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jabālā, du heißest Satyakāma.“ So bin ich denn Satyakāma Jābāla, Ehrwürden.' 5. Er sprach zu ihm: 'Das vermag niemand, der nicht ein Brahmane ist, so offen zu sagen. Bringe das Brennholz herbei, mein Lieber! Ich will dich als Schüler bei mir aufnehmen. Du bist nicht von der Wahrheit abgegangen.'

Nachdem er ihn als Schüler aufgenommen hatte, sonderte er vierhundert magere schwächliche Kühe ab und sprach zu ihm: 'Geh diesen nach, mein Lieber!' Der sagte, indem er sie forttrieb: 'Ich möchte nicht heimkehren, ehe es tausend geworden sind.'

Eine Reihe von Jahren blieb er draußen. Als es tausend geworden waren, 5. 1. da rief ihn ein Stier an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdiger!' erwiderte er. 'Wir haben das Tausend erreicht, mein Lieber; treib uns zum Hause des Lehrers! 2. Ich will dir auch ein Viertel des Brahman kundtun.' 'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun.' Er sprach zu ihm: 'Die östliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die westliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die südliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die nördliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr, mein Lieber, ist

das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Weite-
reiche heißt. 3. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln be-
stehende Viertel des Brahman als das Weitereiche verehrt, der wird weite-
reich in dieser Welt. Weitereiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen
dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das
Weiterreiche verehrt. 6. 1. Das Feuer wird dir ein Viertel kundtun.'

Am nächsten Morgen trieb er die Kühe weiter. Wo sie sich gegen
Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte
Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt,
bei ihm nieder. 2. Da rief ihn das Feuer an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdiger!'
erwiderte er. 3. 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber.'
'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun.' Es sprach zu ihm: 'Die Erde ist
ein Sechzehntel. Der Luftraum ist ein Sechzehntel. Der Himmel ist ein
Sechzehntel. Das Meer ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr, mein Lieber, ist
das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Un-
endliche heißt. 4. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln
bestehende Viertel des Brahman als das Unendliche verehrt, der wird un-
endlich in dieser Welt. Unendliche Welten gewinnt, wer mit solchem
Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als
das Unendliche verehrt. 7. 1. Eine Gans wird dir ein Viertel verkünden.'

Am nächsten Morgen trieb er die Kühe weiter. Wo sie sich gegen
Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte
Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt,
bei ihm nieder. 2. Da flog eine Gans zu ihm herab und rief ihn an: 'Satya-
kāma!' 'Ehrwürdige!' erwiderte er. 3. 'Ich will dir ein Viertel des Brahman
kundtun, mein Lieber.' 'Möge mir die Ehrwürdige es kundtun.' Sie sprach
zu ihm: 'Das Feuer ist ein Sechzehntel. Die Sonne ist ein Sechzehntel. Der
Mond ist ein Sechzehntel. Der Blitz ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr,
mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman,
das das Lichtreiche heißt. 4. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sech-
zehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Lichtreiche verehrt, der
wird lichtreich in dieser Welt. Lichtreiche Welten gewinnt, wer mit solchem
Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das
Lichtreiche verehrt. 8. 1. Ein Taucher wird dir ein Viertel kundtun.'

Am nächsten Morgen trieb er die Kühe weiter. Wo sie sich gegen
Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte
Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei
ihm nieder. 2. Da flog ein Taucher zu ihm herab und rief ihn an: 'Satya-
kāma!' 'Ehrwürdiger!' erwiderte er. 3. 'Ich will dir ein Viertel des Brahman
kundtun, mein Lieber.' 'Möge mir der Ehrwürdige es kundtun.' Er sprach
zu ihm: 'Der Odem ist ein Sechzehntel. Das Gesicht ist ein Sechzehntel.
Das Gehör ist ein Sechzehntel. Die Denkkraft ist ein Sechzehntel. Dies
fürwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des

Brahman, das das Stützenreiche heißt. 4. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Stützenreiche verehrt, der wird stützenreich in dieser Welt. Stützenreiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Stützenreiche verehrt.'

9. 1. Er gelangte zum Hause des Lehrers. Der Lehrer redete ihn an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdiger!' erwiderte er. 2. 'Fürwahr, du strahlst, mein Lieber, wie einer, der das Brahman kennt. Wer hat dich denn unterwiesen?' 'Andere als Menschen', antwortete er, 'ich wünsche aber, daß der Ehrwürdige es mir kundtue. 3. Denn ich habe von Leuten, die dem Ehrwürdigen gleichen, gehört, daß, von dem Lehrer erlernt, die Wissenschaft den geradesten Weg geht.' Da tat er ihm ganz dasselbe kund. Dabei wich nichts ab.

2. Erläuterungen.

4, 4, 1 *vivatsyāmi*. Im PW. wird das als Futurum von *vas* mit *vi* aufgefaßt. Allein in der Verbindung mit *brahmacaryam* ist sonst nur das Simplex belegt; so in der Upaniṣad selbst 4, 4, 3; 4, 10, 1; 8, 7, 3. Böhtlingk hat daher, wie ich glaube, mit Recht *vivatsyāmi* in *vivatsāmi* verändert. Von ähnlichen Formen, die sicherlich ebenfalls alle auf Fehlern beruhen, führt Whitney, Sk. Gr. § 1036 *jijñāsyāmaḥ* (Mbh. 3, 13274 C = 197, 1 B = 200, 1 K), *didhaksyāmi* (Rām.), *mīmāmsyant-* (Gobh. Grh. S.) an; dazu weiter *parijigrahṣyan* Kauṣ. Brāhm. 2, 9¹).

4, 4, 2 *bahv ahaṃ carantī paricāriṇī yauvane tvām alabhe*. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Jabālā damit auf die uneheliche Geburt des Sohnes anspielt. Die alte Zeit, die sogar den Vyāsa zu einem außer-ehelichen Sohn des Parāśara machte, sah darin offenbar keinen großen Makel. Nach Śaṅkara soll allerdings Jabālā hier erklären, sie habe soviel mit der Bedienung der Gäste im Hause ihres Mannes zu tun gehabt, daß sie darüber den Namen seines Gotra vergessen habe, und es sei auch nachher keine Zeit gewesen, danach zu fragen, weil der Mann früh gestorben sei: *bahu bhartṛgrhe paricaryājātam atithyabhyāgatādi*²) *caranty ahaṃ paricāriṇī paricarantīti paricaranaśīlavāhaṃ paricarana-cittatayā gotrādismaraṇe mama mano nābhūt | yauvane ca tatkāle tvām alabhe labdhavaty asmi | tadaiva te pitoparataḥ | ato 'nāthāham*. Diese abgeschmackte Erklärung, die von Raṅga-Rāmānuja wiederholt wird, beweist nur, daß Śaṅkara an der außer-ehelichen Geburt des Satyakāma Anstoß nahm und sich bemühte, sie hinwegzuinterpretieren.

Für *bravīthā iti* (Böhtlingk) ist, wie in der Ausgabe der Ānand. Sanskr. Ser. und der Benares-Ausgabe *bruvīthā iti* zu lesen.

4, 4, 4 *somya*. Diese Form bieten die meisten Handschriften hier und an allen anderen Stellen der Up. Sie findet sich durchweg in der Anrede

¹) Vgl. dazu die Bemerkung von Keith, R̥igveda Brahmanas, S. 356.

²) Raṅga-Rāmānuja liest besser *-tādibhyaḥ*.

auch in der Muṇḍ. Up. (2, 1, 1. 10; 2, 2, 2. 3) und Praś. Up. (4, 7. 10; 6, 2). Die Brh. Ār. Up. hat *somya* in 3, 2, 13, aber *saumya* in 3, 1, 2, während das Śat. Br. an den beiden entsprechenden Stellen (14, 6, 1, 3; 2, 13) *saumya* liest. Bei der Übereinstimmung verschiedener Texte halte ich es nicht für gerechtfertigt, *somya* einfach durch *saumya* zu ersetzen, wie Böhtlingk es getan hat.

4, 5, 1 *ṛṣabhaḥ*. Śaṅkara sucht in eigenartiger Weise zwischen dem Stier und den im folgenden genannten drei Verkündern, dem Feuer, der Gans und dem Taucher, und den von ihnen verkündeten Teilen der Lehre eine Beziehung herzustellen. Der Stier, dessen Lehre von den Himmelsgegenden handelt, soll der in den Stier eingegangene Gott Vāyu sein, da er mit den Himmelsgegenden zusammenhänge: *vāyudevatā dīkṣaṃbandhinī tuṣṭā saty ṛṣabham anupraviśyarsabhāpannānugrahāya*. Das Feuer, dessen Lehre sich auf Erde, Luft, Himmel und Meer bezieht, soll Agni sein, der den ihn selbst betreffenden Teil der Lehre verkünde: *ātmagocaram eva darśanam agnir abravīt*. Die Gans soll Āditya, der Sonnengott, sein, da ihre Lehre von den himmlischen Lichterscheinungen handle: *haṃsa ādityaḥ | śauklyāt patanasāmānyāc ca . . . jyotirviṣayam eva ca darśanam provācāto haṃsasyādityatvam pratīyate*. Der Taucher endlich, dessen Lehre die Sinnesorgane betrifft, soll Prāṇa sein, weil er als Wasservogel mit den Wassern zusammenhänge: *madgur udakacaraḥ pakṣī sa cāpsaṃbandhāt prāṇaḥ . . . sa ca madguḥ prāṇaḥ svaviṣayam eva ca darśanam uvāca*. Nach Śaṅkara sind es also Vāyu, Agni, Āditya und Prāṇa, die die Lehre verkünden, und zwar ein jeder von ihnen den Teil, der das eigene Gebiet betrifft. Ähnlich erklärt Vedeśa *ṛṣabhaḥ* als *śreṣṭho vāyur eva ṛṣabharūpaḥ san*, *agniḥ* als *agnir devatārūpaḥ*, *haṃsaḥ* als *haṃsarūpaś caturmukhaḥ*, *madguḥ* als *jalavāyasarūpo varuṇaḥ*, während Raṅga-Rāmānuja sich mit der Bemerkung begnügt, in den Stier sei eine bestimmte, mit der Hütung der Kühe zufriedene Gottheit eingegangen: *gavām samrakṣaṇena prītadevatāviśeṣādhiṣṭhitarsabhaḥ*.

Deussen, S. 121, bezeichnet Śaṅkaras Erklärung als wohl annehmbar; ich halte sie im Gegenteil für ganz unwahrscheinlich. Allerdings läßt sich einiges anführen, was die Deutungen verständlicher macht. Vāyu steht zu den Himmelsgegenden in einem nahen Verhältnis, weil er ihr Sprößling ist: *tāsām (dīśām) vāyur vatsaḥ* Chānd. Up. 3, 15, 2; *vāyur dīśām yathā garbhaḥ* Brh. Ār. Up. 6, 4, 22. *Haṃsa* ist in der späteren vedischen Zeit geradezu zu einem Namen der Sonne geworden; siehe z. B. AV. 10, 8, 18 = AV. 13, 2, 38; 3, 14. 11, 4, 21. Der Prāṇa hat die engsten Beziehungen zum Wasser. Nach Brh. Ār. Up. 1, 5, 13 ist das Wasser sein Leib: *prāṇasyāpaḥ śarīram*. Nach der Lehre des Uddālaka Āruṇi wird der feinste Bestandteil des getrunkenen Wassers zum Prāṇa, denn aus Wasser besteht der Prāṇa: *āpomayaḥ prāṇaḥ* Chānd. Up. 6, 5, 2. 4; 6, 3. 5; 7, 1. 6. Und diese Anschauung hat schon in älterer Zeit bestanden; schon Jaim. Up. Br.

3, 10, 9 steht der Satz: *prāṇo hy āpāḥ*. Allein das alles genügt doch nicht, um Śaṅkaras Deutung zu rechtfertigen. Man müßte doch zum mindesten erwarten, daß in allen Fällen gleichmäßig eine allgemein anerkannte oder sofort zu erkennende Beziehung zwischen der Gottheit und ihrer Erscheinungsform auf der einen Seite und der verkündeten Lehre auf der anderen Seite bestände. Allein davon kann höchstens im Fall der Sonne die Rede sein. Für Vāyu und Prāṇa fehlte die feste Verbindung mit der Erscheinungsform; weder tritt Vāyu gewöhnlich als Stier auf noch Prāṇa als Taucher. In dem Fall Agnis anderseits ist es keineswegs ohne weiteres verständlich, daß sich die von ihm verkündete Lehre auf seine eigenen Stätten bezieht, denn wenn es sich auch wohl nachweisen ließe, daß Agni auf der Erde, im Luftraum, im Himmel und im Meere weilt, so sind bekanntlich charakteristisch für ihn doch nur drei, nicht vier Stätten¹⁾. Schließlich aber darf man doch nicht außer acht lassen, daß der Text selbst auch nicht mit einem Worte andeutet, daß die Verkünder Erscheinungsformen von Göttern sind.

Nun läßt sich aber auch zeigen, daß man zu einer Zeit, die sich zwar nicht genauer bestimmen läßt, die aber sicherlich weit vor der Śaṅkaras liegt, die vier Verkünder ganz anders gedeutet hat. Maitr. Up. 6, 34 wird die Beibehaltung des Opferkultes gelehrt, weil man in dem Opferfeuer ein Symbol des mit dem Brahman identischen Ātman sieht. Der Opferer soll, nachdem er die Spende in die Hand genommen, die Gottheit mit einem Mantra überdenken, der in unserm Text lautet:

hiranyavarṇaḥ śakuno hṛdy āditye pratiṣṭhitaḥ |

madgur haṃsas tejovṛṣaḥ so 'sminn agnau yajāmahe ||

Rāmatīrtha erklärt die drei Beiwörter im dritten Pāda: *madgur jalacarah pakṣi | sa yathā jale nimagna iva gacchati tathā hṛdy ātmā jīvarūpaḥ sampūrṇo 'pi yathā vadanavabhāsanān madgusadṛśaḥ | haṃso mānasasaro-mbhoṛuhavanavihārī pakṣivīṣeṣaḥ | sa yathā śuddhas tathā ditye puruṣo brahmarūpo yataḥ sa tejovṛṣas tejasā śreṣṭhas tejabahula ity arthaḥ*. Im Anschluß daran übersetzt Cowell: 'Bright of hue as gold—like a bird—abiding in the heart and in the sun, as a diver bird, as a swan—of mighty lustre—Him (the Soul) we worship in this fire.' M. Müller gibt *tejovṛṣaḥ* durch 'strong in splendour' wieder; Deussen übersetzt: 'Der Vogel, welcher goldfarbig im Herzen, in der Sonne wohnt, Taucher und Wanderer, glutregnend, ihn hier im Feuer ehren wir.' Wenn auch *madgu* usw. hier selbstverständlich im übertragenen Sinn zu nehmen sind, so halte ich es doch nicht für richtig, die Gans zu einem 'Wanderer' zu verflüchtigen, und die Auffassung von *tejovṛṣaḥ* als 'glutregnend' ist grammatisch unmöglich; 'glutregnend' könnte höchstens *tejavarsaḥ* sein. Aber auch ein Kompositum *tejovṛṣaḥ* im Sinne von *tejasā vṛṣaḥ* 'mächtig durch Glut' ist, wenn auch vielleicht nicht un-

¹⁾ Daß Vedesa's Deutung, wo sie von Śaṅkara abweicht, noch weniger auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben kann, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

möglich, doch im höchsten Maße unwahrscheinlich. Vergleichen wir nun die Reihe *madguḥ*, *hamsaḥ*, *tejoṽṛṣaḥ* mit der Reihe der Verkünder des Brahman in unserer Stelle: *ṛṣabhaḥ*, *agniḥ*, *hamsaḥ*, *madguḥ*, so sehen wir, daß sich die beiden völlig decken, sobald wir *tejoṽṛṣaḥ* in zwei Worte: *tejo* *ṽṛṣaḥ* zerlegen. Sogar die Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder innerhalb der Reihe ist dieselbe; die Maitr. Up. führt sie nur in umgekehrter Folge auf. *Tejas* ist in der Sprache der Brāhmaṇas und Upaniṣads oft genug ein Synonym von *agni*. Hier erklärt sich der Gebrauch des Wortes insbesondere noch durch die Rücksichtnahme auf das folgende *so 'sminn agnau*; der Verfasser suchte die Tautologie zu verschleiern. Ich übersetze den Mantra daher: 'Der goldfarbene Vogel, der im Herzen und in der Sonne wohnt, der Taucher, die Gans, die Feuersglut, der Stier, der ist in dem Feuer hier. Wir verehren (ihn in dem Feuer hier).' Daß zwischen diesem Mantra und der Chānd. Up. direkte Beziehungen bestehen, wird niemand in Abrede stellen. Nun ist aber nicht anzunehmen, daß der Mantra älter ist als die Maitr. Up. selbst. Wenn man ihm auch der Metrik nach vielleicht ein höheres Alter zubilligen könnte, so wird er doch durch die Sprache in eine spätere Zeit hinabgerückt; der Gebrauch des *a*-Stammes *ṽṛṣa* anstatt des *an*-Stammes *ṽṛṣan* ist in der Literatur erst seit Manu belegt. Die Maitr. Up. aber hat an anderen Stellen nachweislich die älteren Upaniṣads und insbesondere auch die Chānd. Up. benutzt. Es kann daher als völlig sicher gelten, daß der Verfasser des Mantra auch jene vier Namen für das Brahman aus der Chānd. Up. genommen hat. Er muß also den Stier, das Feuer, die Gans und den Taucher, die dort auftreten, als Repräsentanten des Brahman gedeutet haben; das Brahman würde danach gewissermaßen sich selbst verkünden.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch das eine spätere Deutung ist, nicht besser und nicht schlechter als die Śaṅkaras. Es fragt sich aber, ob nicht doch in dem Text etwas enthalten ist, was zu so seltsamer Ausdeutung Anlaß geben konnte. Und da liegt in der Tat eine Vermutung nahe. Der Taucher ist ein *jalecara*; er gehört mehr noch als andere Wasservögel dem Wasser an, weil er im Wasser untertauchend seine Nahrung sucht¹). Den *hamsa* andererseits stellt sich der Inder mit Vorliebe als hoch am Himmel dahinfliegend vor. In der Upaniṣad selbst (4, 1, 2) wird von den nächtlich am Himmel dahinziehenden *hamsas* erzählt; *hamsā ādiccapathe yanti*, die *hamsas* ziehen auf dem Pfade der Sonne, heißt es Dhṛp. 175. Zu dem *madgu* und dem *hamsa* als den Bewohnern des Wassers und der Luft gesellt sich der Stier offenbar als das Tier der Erde. Damit wird dann auch die merkwürdige Zusammenstellung der drei Tiere mit dem Feuer

¹) Manu 5, 13 *nimajjataś ca matsyādān*. Kullūka: *nimajjya ye matsyān khādanti tān madguprabhṛtīn*. Wie sehr für den Inder der Taucher ein im Wasser, nicht nur auf dem Wasser lebendes Tier ist, zeigt auch die angeführte Ausdeutung auf Varuṇa bei Vedeśa.

begreiflich. Für dieses vierte Element fehlte es natürlich an einem Bewohner aus dem Tierreich; so wurde notgedrungen das Feuer selbst in die Reihe eingefügt. Aus den vier Elementen — *prthivī*, *agni*, *ākāśa*¹⁾ und *āpas* in der Sprache der Upaniṣads — erscheint also ein Wesen, um die Natur des Brahman zu verkünden. Nichts hindert uns aber anzunehmen, daß der Verfasser der Upaniṣad Stier, Gans und Taucher noch als wirkliche Tiere betrachtete, die dem Schüler ihr Wissen mitteilen, so wie in den Fabeln Tiere die Menschen in der Lebensklugheit unterweisen. Jene Tiere sind nicht Repräsentanten der Elemente, sondern nur mit Bedacht mit Rücksicht auf die Elemente gewählt und, soweit möglich, ist auch bei der Verteilung der einzelnen Lehren auf die Verkünder darauf gesehen, daß eine gewisse Beziehung zwischen ihnen obwalte. Wenigstens erscheint es passend, daß das Tier der Erde die Lehre von den Himmelsgegenden und das Tier des *ākāśa* die Lehre von Feuer, Sonne, Mond und Blitz vorträgt, denn 'im *ākāśa* sind beide, Sonne und Mond, Blitz, Gestirne, Feuer' (Chänd. Up. 7, 12, 1). Das ist aber noch keine Symbolik; die hat erst der Mantraverfasser hineingetragen, wenn er in *madgu*, *haṃsa*, *tejas*, *vṛṣa* Namen der Elemente sieht und sie weiter mit dem Brahman identifiziert. Andererseits geht Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S. 170, meines Erachtens weit über alles Beweisbare oder auch nur Wahrscheinliche hinaus, wenn er vermutet, daß hier die Umformung eines alten Märchens vorliege, in dem die Tiere zu dem Knaben von ganz anderen Dingen redeten. Wir haben nicht den geringsten Grund, dem Verfasser die Originalität der Erfindung abzusprechen.

4, 5, 2 *pādam*. M. Müller, Böhtlingk und Deussen geben das Wort durch 'Fuß' wieder und könnten sich dafür auf Raṅga-Rāmānuja berufen, der bemerkt: *ekaikasya hi goḥ pādasya catvāro 'vayavāḥ purataḥ khura-dvayaṃ prṣṭhataḥ pārṣṇidvayaṃ cātaḥ pādaś catuṣkalo bhavati*. Allein da sich der *pāda* hier aus vier *kalās* zusammensetzt und *kalā* hier nur 'Sech-

¹⁾ Oder vielleicht *vāyu*. Für *ākāśa* spricht, daß z. B. Brh. Ār. Up. 4, 3, 19 von einem Falken oder Adler gesagt wird, daß er *ākāśe* fliege. Natürlich war hier durch die Vierteilung der Lehre die Beschränkung auf vier Elemente gegeben. Ähnlich fehlt z. B. Agni unter den Elementen Śat. Br. 10, 1, 6, 4—9 in der Reihe *prthivī*, *āpas*, *ākāśa*, *vāyu*, *āditya*, *div*, weil Agni selbst mit den Elementen identifiziert wird, oder Brh. Ār. Up. 4, 4, 5 in der Reihe *prthivī*, *āpas*, *vāyu*, *ākāśa*, weil das Feuer aus anderen Gründen in die folgende Reihe *tejas-atejas*, *kāma-akāma*, *krodha-akrodha*, *dharma-adharma* verschoben war. Es ist aber zu beachten, daß, wie schon Oldenberg, Vorwiss. Wissenschaft, S. 58ff., bemerkt hat, die fünf Elemente auch zur Zeit der älteren Upaniṣads noch keineswegs immer ein geschlossenes System bilden. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist Brh. Ār. Up. 2, 5, 1ff., wo die Liste der 14 Erscheinungsformen der Außenwelt mit *prthivī*, *āpas*, *agni*, *vāyu* beginnt, aber der *ākāśa* erst an zehnter Stelle genannt wird, oder Brh. Ār. Up. 3, 7, 3ff., wo *prthivī*, *āpas*, *agni* die Aufzählung der 12 von Ātman gelenkten 'Gottheiten' eröffnet, *vāyu* aber an fünfter und *ākāśa* wieder an zehnter Stelle erscheint.

zehntel' bedeuten kann, so kann auch *pāda* hier nur durch 'Viertel' übersetzt werden, wie Hertel, Weisheit der Upanischaden, S. 66ff., es getan hat.

prakāśavān. M. Müller übersetzt das Wort mit 'endowed with splendour', Böhtlingk mit 'hell', Hertel mit 'sichtbar'. Allein zwischen Namen und Wesen muß doch hier genau so wie in den folgenden Fällen ein innerer Zusammenhang bestehen. Die *diśaḥ* aber haben nichts mit dem Licht zu tun, sondern sind ein Ausdruck für den nach allen Seiten sich erstreckenden Raum; vgl. Brh. Ār. Up. 4, 1, 5 *yām kām ca diśam gacchati naivāsyā antaṁ gacchati | anantā hi diśaḥ*. Deussen hat daher sicherlich recht, wenn er *prakāśavān* durch 'weitenhaft' wiedergibt. In genau demselben Sinn wird das Wort Chānd. Up. 7, 12, 2 gebraucht: *sa ya ākāśam brahmety upāsta ākāśavato vai sa lokān prakāśavato 'saṁbādhān urugāyavato 'bhisidhyati | yāvad ākāśasya gataṁ tatrāsyā yathākāmacāro bhavati ya ākāśam brahmety upāste* 'wer den Raum als das Brahman verehrt, der erlangt raumversehene Welten, weiteversehene, unbeengte, mit weitem Ausschreiten versehene, und soweit sich der Raum erstreckt, soweit wird ihm Umherschweifen nach Belieben zuteil, wenn er den Raum als das Brahman verehrt'. Auch hier kommt es ausschließlich auf die Weite, nicht auf die Helle an; die Lichtwelten (*tejasvato lokān bhāsvato 'pahataṭamaskān*) gewinnt man durch Verehrung des *tejas* (ebd. 7, 11, 2). Auch für die epische und klassische Sprache steht die Bedeutung 'Freie; freier, offener Platz' für *prakāśa* fest, wie das PW. zeigt, und schon R.V. 10, 124, 6 steht *prakāśa* unmittelbar neben dem weiten Luftraum: *idāṁ svār idāṁ id āsa vāmām ayāṁ prakāśā urv antārikṣam*. Die Bedeutungsentwicklung ist auch nicht gerade auffällig, wenn man bedenkt, daß das von derselben Wurzel gebildete *ākāśa* von Anfang an nichts weiter als den freien Raum bedeutet¹⁾. Gewiß ist *prakāśavān* bei der vorgeschlagenen Auffassung nicht viel anderes als das folgende *anantavān*. Allein das spricht nicht gegen die Richtigkeit der Erklärung. Auf die Helle bezogen, würde *prakāśavān* dem folgenden *jyotiṣmān* genau so nahe stehen. Von dem Wissenden gebraucht, soll *prakāśavān* nach Śaṅkara 'berühmt' (*prakhyātaḥ*) bedeuten. Die angeführte Stelle aus der Chānd. Up. legt es nahe, es vielmehr auf die ungehinderte Bewegungsfreiheit zu beziehen; wie dem *prakāśavato ha lokān jayati* dort *ākāśavato vai sa lokān prakāśavataḥ . . . abhisidhyati* entspricht, so dem *prakāśavān . . . bhavati* dort *yāvad ākāśasya gataṁ tatrāsyā yathākāmacāro bhavati*.

4, 6, 1 *yatrābhisāyam babhūvuh*. Śaṅkara: *yatra yasmin kāle deśe 'bhisāyam niśāyam abhisambabhūvur ekatrābhimukhyaḥ saṁbhūtāḥ*; Raṅga-Rāmānuja: *yatra deśe sāyamkāle 'bhibabhūvuh*. Schon im PW. wird *abhisāyam* richtig verbunden und auf *abhiprātar* in Brh. Ār. Up. 6, 4, 19 verwiesen.

¹⁾ Die Angabe 'Licht, Helle' im PW. beruht auf einem Irrtum, den Böhtlingk später berichtigt hat.

4, 8, 3 *āyatanavān* 'das mit Stützen versehene¹⁾'. Śaṅkara will das *āyatana* auf das *manas* beschränken (*āyatanam nāma manaḥ sarvakaraṇo-paḥṛtānām bhogānām tad yasmin pāde vidyata ity āyatanavān nāma pādaḥ*), wahrscheinlich mit Rücksicht auf Chānd. Up. 5, 1, 5: *mano ha vā āyatanam*²⁾ und entsprechend der späteren Überordnung des *manas* über die *indriyas*. Allein davon kann hier keine Rede sein. Wie vorher die vier Himmelsgegenden als Weite (*prakāśa*), Erde, Luftraum, Himmel und Meer als Unendlichkeit (*ananta*), Feuer, Sonne, Mond und Blitz als Licht (*jyotis*) zusammengefaßt sind, so muß auch hier *āyatana* die Zusammenfassung von Odem, Gesicht, Gehör und *manas* sein³⁾. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß die Lehre von den *prāṇas*⁴⁾ als den *āyatanas* des Brahman bereits bestand. Diese Lehre vertritt auch Yājñavalkya in dem Gespräch mit Janaka von Videha, Brh. Ār. Up. 4, 1, 2ff., indem er der Reihe nach *vāc*, *prāṇa*, *cakṣus*, *śrotra*, *manas* und *hṛdaya* für die *āyatanas* des Brahman erklärt, während der *ākāśa* seine *pratiṣṭhā* ist⁵⁾. Wenn aber an unserer Stelle *āyatana* ohne nähere Erklärung für die *prāṇas* verwendet werden konnte, so legt das die Vermutung nahe, daß der Ausdruck in diesem Sinne allgemein bekannt war, wenn er sich auch in der Folgezeit nicht gehalten hat. Mir ist das um so wahrscheinlicher, als *āyatana* in der buddhistischen Terminologie als Bezeichnung der sechs Sinnesorgane und weiter dann auch der ihnen entsprechenden Objekte wiederkehrt. Man scheint *āyatana* bei den Buddhisten mit Rücksicht auf den *sparsa* erklärt zu haben, der als die Vereinigung des Sinnesorganes, des Objektes und des auf diesen beiden beruhenden Erkennens gefaßt wird und so die Sinnesorgane und ihre Ob-

1) Hertels Übersetzung 'das Stützende' ist grammatisch unrichtig und verfehlt den Sinn.

2) Śaṅkaras Erklärung ist hier dieselbe wie an unserer Stelle: *indriyopahṛtānām viṣayānām bhoktrarthānām pratyayarūpānām mana āyatanam āśrayaḥ*.

3) Wer das bestreitet, muß schon annehmen, daß die Namen der vier Viertel dem Verfasser der Upaniṣad überkommen und von ihm neu gedeutet seien. In dem Fall könnte *āyatanavān* ursprünglich der 'Stützenreiche' etwa in dem allgemeinen Sinne des fest Gegründeten gewesen sein. Allein für eine solche Annahme liegt nicht der geringste Anlaß vor.

4) Zu den genannten ist sicherlich noch die *vāc* zu stellen, die hier nur wegen der Einstellung auf die Vierzahl fortgelassen ist.

5) Wie die psychischen Organe die *āyatanas* des Brahman sind, so haben sie wiederum *āyatanas* in den körperlichen Organen. Ait. Up. 1, 2, 1ff. wird auseinandergesetzt, wie die acht Lokapālas, die Ātman geschaffen, weil es ihnen an Kraft fehlt, den Ātman bitten: 'Ersinne einen Stützpunkt für uns, auf den gestellt wir Speise essen mögen' (*āyatanam naḥ prajāñihi yasmin pratiṣṭhitā annam adāma*). Ātman führt, nachdem sie Kuh und Pferd abgelehnt, ihnen den Menschen vor und fordert sie auf, je nach ihrem Stützpunkt in ihn einzufahren (*yathāyatanam praviśata*). Darauf geht Agni als *vāc* in den Mund ein, Vāyu als *prāṇa* in die Nasenlöcher, Āditya als *cakṣus* in die Augen, die Himmelsgegenden als *śrotra* in die Ohren, die Kräuter und Bäume als *loma* in die Haut, Candramas als *manas* in das Herz, Mṛtyu als *apāna* in den Nabel, die Wasser als *retas* in das Zeugungsglied.

jekte als Ursprungsstätte, Sitz, Ursache hat. So wird z. B. Dīgh. N. 1, 3, 71 von den sechs Berührungsgebieten, *phassāyatanāni*, gesprochen und Buddhaghosa bemerkt dazu (Sum. I, 124f.): *tattha cha phassāyatanāni nāma cakkhuṃ phassāyatanaṃ sotam ghānaṃ jivhā kāyo mano phassāyatanaṃ ti imāni cha | sañjātisamosaraṇakāraṇapaññattimattesu hi ayaṃ āyatanaśaddo vattati | tattha kambojo assānaṃ āyatanaṃ gunnaṃ dakkhiṇāpatho ti sañjātiyaṃ vattati | sañjātītiḥhāne ti attho | manorame āyatane sevanti naṃ vihaṅgamā ti samosaraṇe | sati sati āyatane ti kāraṇe | araññāyatane paṇṇakuṭṭisu sammantīti paññattimatte | svāyaṃ idha sañjātīdiatthattaye pi yujjati | cakkhādisu hi phassapañcamakā dhammā sañjāyanti samosaranti tāni ca teṣaṃ kāraṇaṃ ti āyatanaṃ | idha pana cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ | tiṇṇaṃ saṃgati phasso ti iminā nayena phassasīsen'eva desanaṃ āropetvā phassaṃ ādiṃ katvā paccayaparamparaṃ dassetum cha phassāyatanānīti vuttāni. Die völlige Verschiedenheit der Auffassung von *āyatana* in den Upaniṣads und bei den Buddhisten schließt meines Erachtens den gemeinsamen Ursprung nicht aus; der alte Buddhismus wird hier wie in anderen Fällen den Namen aus der allgemein gültigen philosophischen Terminologie der Zeit übernommen und ihm einen anderen Sinn untergelegt haben.*

4, 9, 2 *brahmavidā iva vai somya bhāsi | ko nu tvānuśāśāsa*. Ebenso 4, 14, 2 *brahmavida iva somya te mukhaṃ bhāti | ko nu tvānuśāśāsa*. Es ist wegen der literarischen Zusammenhänge vielleicht nicht überflüssig, auch auf die buddhistische Parallele zu dieser Äußerung zu verweisen. Als Moggallāna seinen Freund Sāriputta, der, von Assaji belehrt, die Wahrheit erkannt hat, auf sich zukommen sieht, da fragt er ihn: *vippasannāni kho te āvuso indriyāni | parisuddho chavivaṇṇo pariyaḍāto | kacci nu tvaṃ āvuso amataṃ adhiḡato* | Mahāv. 1, 23, 6; vgl. ebenda 3. 8.

bhagavāms tv eva me kāme brūyāt. Śaṅkara faßt *me kāme* als 'nach meinem Wunsch': *bhagavāms tv eva me kāme mamecchāyāṃ brūyāt kim anyair uktena nāhaṃ tad gaṇayāmīty abhiprāyaḥ*. Nach Vedeśa soll *me kāme* 'zu meinem Heile' bedeuten: *me mama kāme śubhārtham*, während Raṅga-Rāmānuja in *kāme* den Sinn sucht 'wenn du es wünschest': *kāma icchāyāṃ satyāṃ me bhagavān eva vakṣyati | mama kimartham itaraprārthanam ity arthaḥ*. Die beiden letzten Erklärungen sind sicherlich falsch. Von den europäischen Übersetzern hat Böhtlingk die Bedeutung des Satzes völlig verkannt, wenn er den Text zu *bhagavāms tv evam eko me brūyāt* verändert und übersetzt: 'Jedoch könnte der Erhabene, aber auch nur er allein, mir es auf diese Weise verkünden.' Daß das unrichtig ist, geht schon daraus hervor, daß Böhtlingk, um die Gedankenverbindung mit dem Folgenden herzustellen, gezwungen ist, *hi* durch 'auch' wiederzugeben: 'Auch hörte ich ja von Lehrern' usw. M. Müller und Deussen schließen sich Śaṅkara an; der erstere übersetzt *kāme* durch 'I wish', Deussen durch 'bitte' ¹⁾;

¹⁾ Hertels Übersetzung ist ganz frei.

dem Sinne nach gewiß richtig, aber grammatisch ist *kāme*, wie Deussen bemerkt, schwerlich haltbar. Man könnte allenfalls eine Parallele dazu in RV. 10, 128, 2 finden: *māmāntārikṣam urúlokam astu máhyaṃ vātaḥ pavatām kāme asmín*, aber daß die Ausdrucksweise auch hier als ungewöhnlich empfunden wurde, zeigt die Vulgata des AV. (5, 3, 3), wo *kāme asmín* selbst gegen das Metrum zu *kāmāyāsmāi* verändert ist. Ebenso wenig befriedigt Deussens Vorschlag, *kāmaṃ* zu lesen, da das Wort der Bedeutung nach nicht hierher paßt. Im Epos begegnet, wie das PW. zeigt, öfter ein *kāmayā* in der Verbindung mit *brūhi* oder *prabrūhi* im Sinne von 'sage mir zu Liebe; sage, ich bitte'; allein dies *kāmayā* liegt von *kāme* doch zu weit ab, als daß man es an unserer Stelle etwa einsetzen dürfte, und dasselbe gilt von *kāmaye*, das man etwa, in Analogie zu *manyē*, als eine eingeschobene 1. Pers. Sing. auffassen könnte. Für weitaus das Wahrscheinlichste halte ich es, daß *kāmo* zu lesen ist. Pāṇ. 3, 3, 153 lehrt den Gebrauch des Optativs zum Ausdruck eines Wunsches, wenn nicht *kaccit* dabei steht; als Beispiele gibt die Kāśikā: *kāmo me bhuñjīta bhavān, abhilāṣo me bhuñjīta bhavān*. Lesen wir *bhagavāms tv eva me kāmo brūyāt*, so entspricht der Satz genau dem Mustersatz der Kāśikā; es ist nur der wichtigste Begriff *bhagavān eva* vorweggenommen. Es erscheint mir auch ganz begreiflich, daß die Konstruktion später verkannt und *kāmo* deshalb zu *kāme* verändert werden konnte.

4, 9, 3 *ācāryād dhaiva vidyā viditā sādhiṣṭham prāpayatīti*. So liest Böhtlingk und die Ausgabe in der Bibl. Ind., auch Vedeśa in seinem Kommentar, wenigstens nach dem mir vorliegenden Druck. Die Lesart *prāpayatīti* beruht aber offenbar nur auf Konjektur. Nach den Angaben der Ausgabe der Ānand. Sanskr. Ser. bieten die Handschriften des Textes zur Hälfte *prāpatīti*, zur Hälfte *prāpad iti*; dasselbe Schwanken zeigen die Handschriften von Śaṅkaras Kommentar. Die von Rāṅga-Rāmānujas Kommentar begleitete Ausgabe der Ānand. Sanskr. Ser. hat nur *prāpad iti*, ebenso nach Böhtlingk die Benares-Ausgabe und die Tübinger Handschriften. Ein Präsens *prāpati* ist für diese Zeit ganz unwahrscheinlich, wenn es auch seinen Reflex in Pr. *pāvadi*, *pāvai* hat. Ebenso wenig paßt der Aorist *prāpat* hierher. Und die Bedeutung verbietet überhaupt, an eine Form des Aktivs von *prāp* zu denken. Śaṅkara erklärt allerdings: *ācāryād dhaiva vidyā viditā sādhitamatraṃ prāpnoti* und Rāṅga-Rāmānuja und Vedeśa schreiben ihm das nach, der letztere sogar, obwohl er *prāpīyati* liest. Danach müßten die Worte bedeuten: 'sie erreicht den Zustand der richtigsten, sie wird die richtigste.' Allein dieser Sinn befriedigt nicht, *sādhiṣṭham* kann auch schwerlich im Sinne eines abstrakten Nomens stehen, und *prāpnoti* wird in dieser Verbindung sonst kaum gebraucht. Die Übersetzer legen denn auch alle das Kausativ zugrunde. M. Müller und Hertel betrachten *sādhiṣṭham* als Objekt; M. Müller: 'that only knowledge which is learnt from a teacher leads (*prāpayati*) to real good', Hertel, der *prāpayat*

lesen will: 'nur die Wissenschaft könne zum Besten (= völlig zum Ziele) führen, die man aus dem Munde seines Lehrers empfangen habe'. M. Müller hat den beabsichtigten Sinn sicherlich verfehlt, aber auch Hertel kann ich nicht zustimmen. Abgesehen davon, daß *sādhiṣṭham* nicht 'das letzte Ziel' bedeuten kann, handelt es sich, wie aus dem Schluß der Erzählung klar hervorgeht, nicht darum, daß Satyakāma glaubt, noch nicht der Weisheit letzten Schluß gehört zu haben, sondern nur darum, daß der richtige Weg bei der Erwerbung des Wissens die Belehrung durch den Lehrer ist. Insofern geben Böhrtlingk und Deussen, die *sādhiṣṭham* als Adverb zu fassen scheinen, die Worte richtig wieder: 'daß ein von einem Lehrer erlerntes Wissen am besten zum Ziele führe' (*prāpayati*); 'daß das Wissen, welches man vom Lehrer lernt, am sichersten zum Ziele führt' (*prāpayati*). Allein das hier vorausgesetzte *prāpayati* hat, wie schon bemerkt, in den Handschriften gar keine Stütze. Die überlieferte Form, von der wir ausgehen müssen, ist *prāpad*, wofür auch *prāpati* nur eine schlechte, wenn auch ältere Konjekture ist. Gegen Hertels Vorschlag *prāpad* zu *prāpayed* zu verbessern, erhebt sich das Bedenken, daß man nicht einsieht, wie eine so klare Form wie *prāpayed* in der Überlieferung zu *prāpad* entstellt werden konnte. Ich glaube, der Fehler sitzt etwas tiefer. Ait. Br. 6, 1, 3 erscheint ein Wort *prapad* 'Gang, Weg'. Es wird dort erzählt, daß der Schlangenseher Arbuda Kādraveya alle Mittage auskroch, um den Göttern bei einem Somaopfer in Sarvacaru Hotṛdienste zu leisten. Daran wird die Bemerkung geknüpft: *sa ha sma yenopodāsarpat tad dhāpy etarhy arbudodāsarpanī nāma prapad asti* 'der Gang, auf dem er auskroch, besteht noch heute unter dem Namen Arbudodāsarpanī'. Dieses *prapad* suche ich auch hier. *Ācāryād dhaiva vidyā viditā sādhiṣṭhaprapad iti*, wörtlich 'von dem Lehrer erlernt, ist die Wissenschaft eine, deren Weg (oder Gang) der geradeste ist', würde allen Anforderungen genügen. Ich glaube freilich, daß wir in noch engerem Anschluß an die Überlieferung *sādhiṣṭhamprapad* 'deren Weg am geradesten ist' zu lesen haben. Bahuvrīhis mit adverbialem Vorderglied sind häufig genug; dennoch weiß ich zur Zeit aus dem Sanskrit eine ganz genaue Parallele nicht anzuführen, wohl aber aus der Sprache der Aśoka-Inschriften. Im zweiten Säulenedikt findet sich das Bahuvrīhi *cilaṃthitikā*, *cilaṃthitikā* auf *dhammalipi* bezogen, 'von langer Dauer'¹⁾. Natürlich steht eine solche Bildung unter dem Einfluß der danebenstehenden verbalen Ausdrucksweise. Man sagte *cilaṃthitikā*, weil man gewohnt war, *cilaṃ ciṭṭhati* zu sagen²⁾. Ebenso wird man *sādhiṣṭhamprapat* gebildet haben, weil man *sādhu prapadyate*, *sādhiṣṭham prapadyate* 'er geht gerade, am geradesten'

¹⁾ Daneben, und immer in den Felsen-Edikten, erscheint auch die Form ohne Anusvāra.

²⁾ Aus demselben Grunde hat man im Sanskrit und Pali Tatpuruṣas gebildet wie *ciraṃsthiti* 'langer Aufenthalt', Rājatar. 3, 105; *dhuvāṇṭhiti* 'beständige Dauer', Dhṛp. 147 *yassa n' atthi dhuvāṇṭhiti*.

sagte; die Verbindung *sādhv eti* ist im R̥V. öfter belegt. Es erscheint mir nun aber auch ganz begreiflich, daß man eine solche Bildung und insbesondere das seltene Wort *prapad* später nicht mehr verstand und darum *prapad* zu *prāpad* veränderte. Ähnlich ist auch das Wort *niṣprapad* 'das Herauskommen' verderbt worden in Chānd. Up. 5, 10, 6 *ato vai khalu durniṣprapataram*. Das letzte Wort ist sicher nicht mit dem PW. zu *durniṣprapatanam* oder mit Böhtlingk zu *durniṣprapadanam*, sondern zu *durniṣprapattaram* zu verbessern: 'daraus ist schwerer (oder sehr schwer) herauszukommen.'

atra ha na kiṃcana vīyāyeti. Böhtlingk hat das *iti* mit Recht gestrichen. Für die Übersetzung verweise ich auf die folgenden Bemerkungen.

3. Die Lehre.

Die Anschauung, die der hier vorgetragenen Lehre ihr besonderes Gepräge verleiht, geht, wie schon Deussen erkannt hat, bis in den R̥gveda zurück. Hier heißt es im Puruṣasūkta von dem Puruṣa, der alles ist, was war und was sein wird (10, 90, 3, 4):

*etādvān asya mahimāto jyāyāṃś ca pūruṣaḥ
pādo 'sya viśvā bhūtāni tripād asyāmṛtaṃ divi ||
tripād ūrdhvā ūd ait pūruṣaḥ pādo 'syehābhavat pūnaḥ |
tāto viśvaṃ vy ākrāmat sāśanānaśané abhī ||*

'So gewaltig ist seine Größe und noch größer als dies ist Puruṣa. Ein Viertel von ihm sind alle gewordenen Dinge, drei Viertel von ihm das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln erhob sich Puruṣa nach oben; ein Viertel von ihm ward wieder hienieden. Von da breitete es sich nach allen Seiten aus zu dem, was ißt und was nicht ißt.'

Sicherlich sind die Viertel hier nicht im mathematischen Sinne zu verstehen. Die drei Viertel stehen dem einen Viertel nur als der unendlich größere dem kleineren Teil gegenüber. In diesem Sinne wird der Ausdruck auch später noch gebraucht. Wenn man auch noch soviel opfert, heißt es Dhṛ. 108, so ist alles das doch nicht ein Viertel soviel wert wie ehrfurchtsvolles Benehmen gegen Redliche: *sabbam pi taṃ na catubhāgam eti abhivādanā ujjugatesu seyyo*¹⁾. Allein man hat nachher die Viertel buchstäblich genommen, genau so wie im Fall der Vāc. Von ihr wird in R̥V. 1, 164, 45 in ähnlichen Ausdrücken gesprochen wie von dem Puruṣa; drei Teile von ihr sind im Verborgenen niedergelegt, den vierten reden die Menschen:

*catvāri vāk pārimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yé manīṣiṇaḥ |
gūhā trīṇi nīhitā nēṅgayanti turīyaṃ vācō manuṣyā vadanti ||*

Die Legende des Śat. Br. (4, 1, 3, 16) weiß die vier Viertel hübsch gleichmäßig zu verteilen und teilt, in völliger Verkehrung des ursprüng-

¹⁾ Häufiger noch ist später der Ausdruck 'das ist nicht ein Sechzehntel soviel wert wie', *kalāṃ nārhati ṣoḍaśim*; siehe PW. unter *kalā* und Dhṛ. 70; Jāt. 481, 8 usw.

lichen Sinnes, je ein Viertel den Menschen, dem Vieh, den Vögeln und dem kleinen Gewürm zu.

Die Idee von dem viergeteilten Puruṣa hat sich auch sonst noch als fruchtbar erwiesen. Im Verein mit der Vierteilung der Vāc hat sie die Lehre von der vierfüßigen Gāyatrī veranlaßt, die uns in zwei verschiedenen Fassungen in Chānd. Up. 3, 12 und Brh. Ār. Up. 5, 14 vorliegt¹⁾. Der Zusammenhang wird hier durch die ausdrückliche Berufung auf Rv. 10, 90, 3 in Chānd. Up. 3, 12, 5f. sichergestellt. Ein solches äußeres Zeugnis fehlt in unserem Fall. Daß aber tatsächlich die Vierteilung des Puruṣa das Vorbild der *ṣoḍaśakalavidyā* gewesen ist, zeigt sich noch deutlich in der Anordnung des Stoffes. Wie in dem Lied so stehen auch hier noch drei Viertel dem einen Viertel gegenüber. Inhaltlich ist allerdings eine starke Veränderung eingetreten. Drei Viertel des Puruṣa sind das Unsterbliche im Himmel, ein Viertel von ihm hat sich als die irdische Welt ausgebreitet; Himmelswelt und Erdenwelt bilden den Gegensatz. In der Upaniṣad sind drei Viertel als die gesamte äußere Welt, Himmel und Erde umfassend, dem einen Viertel als dem menschlichen Organismus gegenübergestellt. Diese Isolierung und Individualisierung des Menschen ist einer der charakteristischen Züge, die das Denken der Zeit der Upaniṣads von dem der ṛgvedischen Periode unterscheiden. Man könnte daran denken, in der Lehre vom Brahman, wie sie Chānd. Up. 3, 18 vorgetragen wird, die Mittelstufe zwischen dem Puruṣasūkta und unserer Upaniṣad zu finden. Dort wird zunächst die Verehrung des Brahman als *manas* und als *ākāśa* empfohlen und dann mit Rücksicht auf diese beiden das Brahman in je vier Viertel zerlegt: *vāc*, *prāṇa*, *caḥṣus* und *śrotra* auf der einen Seite entsprechen in der üblichen Weise auf der anderen *agni*, *vāyu*, *āditya* und die *diś*. Das macht einen einfacheren, altertümlicheren Eindruck als unsere Upaniṣad, wenn auch im Grunde kein großer Unterschied besteht; dem *manas* entspricht in unserer Upaniṣad das *āyatanavat*, dem *ākāśa* die übrigen drei Viertel. Ich zweifle auch nicht, daß Deussen recht hat, wenn er auch diese Lehre auf die Vierteilung des Puruṣa zurückführt, aber in der Form hat sie sich von ihrem Urbild viel weiter entfernt als unsere Upaniṣad, indem der Gegensatz zwischen den drei Vierteln und dem einen Viertel völlig aufgegeben ist. So müssen wir in jener Brahman-Lehre wohl eher eine Nebenform als die Vorstufe der *ṣoḍaśakalavidyā* erkennen.

Wie aber die Vierteilung des Puruṣa den Anstoß zu der Lehre von den Vierteln des Brahman gegeben hat, so ist für die weitere Zerlegung jedes Viertels in vier Teile, die Sechzehnteilung, die als so charakteristisch empfunden wurde, daß sie der Lehre ihren späteren Namen gab, sicherlich noch eine andere Idee von Einfluß gewesen, die Sechzehnteilung Prajā-

¹⁾ Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Ich kann mich Deussens Auffassung nicht in allen Teilen anschließen. Seine Erklärung von Chānd. Up. 3, 12, 5 erscheint mir sprachlich nicht möglich.

patīs. Sie findet sich zu frühest ausgesprochen wohl in einem Mantra des Yajurveda; Vāj. S. 8, 36¹⁾:

*yasmān na jātaḥ paro anyo asti ya āviveśa bhuvanāni viśvā |
prajāpatiḥ prajāyā samrarāṇas trīṇi jyotiṃṣi sacate sa ṣoḍaśi ||*

‘Der höher ist als irgendein anderer, der geworden, der in alle Wesen eingegangen ist, Prajāpati, mit Nachkommenschaft beschenkend, gesellt sich sechzehnteilig den drei Lichterscheinungen²⁾.’

Śat. Br. 7, 2, 2, 17; 9, 2, 2, 2 ist von dem *ṣoḍaśakalāḥ prajāpatiḥ* die Rede. Der Ursprung der Sechzehnteilung ist völlig klar. Die Texte sprechen unumwunden seine Gleichsetzung mit dem Mond aus, die im Grunde nur eine andere Ausdrucksform für seine so unendlich oft hervorgehobene Identifizierung mit dem Jahr ist. Nach Kauṣ. Up. 2, 9 soll man in der Vollmondsnacht den aufgehenden Mond mit dem Spruch verehren: *somo rājāsi vicakṣanaḥ pañcamukho 'si prajāpatiḥ* ‘du bist König Soma, der weitschauende; du bist der fünfmündige Prajāpati’. Brh. Ār. Up. 1, 5, 14 heißt es: *sa eṣa samvatsaraḥ prajāpatiḥ ṣoḍaśakalāḥ | tasya rātraya eva pañcadaśa kalā dhruvaivāsya ṣoḍaśi kalā | sa rātribhir evā ca pūryate 'pa ca kṣīyate | so 'māvāsyāṃ rātrim etayā ṣoḍaśyā kalayā sarvam idaṃ prāṇabhṛd anupraviśya tataḥ prātar jāyate* ‘Jener Prajāpati ist das Jahr, ist sechzehnteilig. Die Nächte sind 15 Sechzehntel von ihm, unveränderlich ist sein sechzehntes Sechzehntel. Während der Nächte nimmt er zu und nimmt er ab. Wenn er in der Neumondsnacht mit jenem sechzehnten Sechzehntel in alles dies, was Leben hat, eingegangen ist, wird er am nächsten Morgen wieder daraus geboren’. Der unveränderliche Teil, der hier als der sechzehnte bezeichnet wird, wird aber auch von den anderen als der siebzehnte unterschieden und so öfter von dem *saptadaśaḥ prajāpatiḥ* gesprochen (Śat. Br. 5, 2, 2, 3; 17; 10, 4, 1, 16; 13, 2, 2, 13; Kauṣ. Br. 16, 4). Man hat dann diese Sechzehnteilung auf die Tiere (*ṣoḍaśakalā vai paśavaḥ* Śat. Br. 12, 8, 3, 13; 13, 3, 6, 5; auch Tāṇḍya M. Br. 19, 5 6; 6, 2), auf den menschlichen Leib und den Puruṣa im Leibe (Śat. Br. 10, 4, 1, 17³⁾; 11, 1, 6, 36; Chānd. Up. 6, 7, 1; Praśna Up. 6), auf dieses All (*ṣoḍaśakalāṃ rā idaṃ sarvam* Śat. Br. 13, 2, 2, 13; 5, 1, 15; 6, 2, 12; Kauṣ. Br. 16, 4: 17, 1) und schließlich auf das Brahman übertragen. So erklärt sich die wunderliche Auseinandersetzung in Jaim. Up. Br. 4, 25, 1f.: *sac cāsac cāsac ca sac ca vāk ca manaś ca [manaś ca] vāk ca cakṣuś ca śrotraṃ ca śrotraṃ ca cakṣuś ca śraddhā ca tapaś ca tapaś ca śraddhā ca tāni ṣoḍaśa | ṣoḍaśakalāṃ brahma sa ya evam etat ṣoḍaśakalāṃ brahma veda tam evaitat ṣoḍaśakalāṃ brahmā-*

¹⁾ Mit veränderter erster Vershälfte auch Vāj. S. 32, 5. Für weitere Nachweise und Varianten siehe Bloomfields Konkordanz.

²⁾ Nämlich dem Feuer, der Sonne und dem Blitz. Sāyana (zu Taitt. Br. 3, 7, 9, 5) irrt, wenn er das Beiwort *ṣoḍaśi* nur mit Rücksicht auf die rituelle Verwendung des Mantra erklärt: *etannūmakagraho bhūteṣu*.

³⁾ Mit Hinzuziehung des *prāṇa* als des siebzehnten Teiles.

pyeti 'das Seiende und das Nichtseiende, das Nichtseiende und das Seiende, Rede und Denkkraft, Denkkraft und Rede, Gesicht und Gehör, Gehör und Gesicht, Glaube und Kasteiung, Kasteiung und Glaube, das sind sechzehn. Sechzehnteilig ist das Brahman. Wer dies sechzehnteilige Brahman in dieser Weise kennt, zu dem kommt dies sechzehnteilige Brahman'. Inhaltlich hat das hier gelehrte Brahman mit dem unserer Upaniṣad nichts gemein, aber der Form nach ist es ihm gleich, und deutlicher als jenes verrät es, woher ihm diese Form überkommen ist. Wir dürfen also wohl sagen, daß beide Vorläufer und Wegbereiter des Brahman, Puruṣa und Prajāpati, ihm das äußere Gewand geliehen, in dem es in unserer Upaniṣad erscheint.

Nach Deussen betrifft nun die Offenbarung, die die Tiere und das Feuer dem Satyakāma zuteil werden lassen, nur die Erscheinungsformen des Brahman, nicht aber sein Wesen selbst. Das ist gewiß vom Standpunkt späterer Erkenntnis aus richtig, allein was in dem Text berechtigt uns zu der Annahme, daß der Verfasser schon diese scharfe Linie zwischen Erscheinung und Wesen gezogen habe? Ich bin überzeugt, daß er mit seiner Auseinandersetzung das Wesen des Brahman genau so gut erschöpft zu haben glaubte wie der Verfasser von Chānd. Up. 3, 18, wenn er, wie schon erwähnt, das Brahman für *manas* und *ākāśa* erklärt. Deussen meint, daß das Wesen des Brahman mitzuteilen dem Lehrer vorbehalten geblieben sei, und wenn auch nicht gesagt werde, was dieser dem Satyakāma mitgeteilt habe, so sei es doch schwerlich nochmals die Lehre von den *pādas* des Brahman gewesen, sondern wahrscheinlich die Wissenschaft von Brahman selbst und dem Wege zu ihm, in deren Besitz sich Satyakāma im folgenden Abschnitt befinde. Er übersetzt die Worte *tasmai haitad evovāca* daher 'da legte er ihm dasselbe (das Brahman) aus'. Allein *uvāca* kann nicht 'auslegen' bedeuten. Die Worte *tasmai hovāca* können hier keinen anderen Sinn haben als vorher, wo sie die Reden der Tiere und des Feuers einleiten, und *etaḥ eva* ist nicht 'das Brahman', sondern allgemein 'gerade dieses, ganz dasselbe'. Ebenso erklärt Śaṅkara: *ity ukta ācāryo 'bravīt tasmai tām eva daivatair uktām vidyām*, und noch deutlicher drückt sich Raṅga-Rāmaṇuja aus: *evam ukta ācāryas tasmai satyakāmāyaitad eva ṣoḍaśakala-brahmavijñānam evovāca | tad evānyūnānatiriktam uvācety arthaḥ*. Wenn der Lehrer dem Satyakāma ganz dasselbe verkündet wie die Tiere und das Feuer, so entspricht er damit genau der Bitte des Schülers: *bhagavāms tv eva me kāmo brūyāt*. Auch in diese Worte legt Deussen einen falschen Sinn, wenn er übersetzt: 'aber Ew. Ehrwürden mögen es mir, bitte, erklären'; es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß *brūyāt* der regelmäßige Optativ Präs. zu dem Perfekt *uvāca* ist. Satyakāma bittet den Lehrer nicht, ihm das Gehörte zu erklären, sondern es ihm noch einmal vorzutragen, weil man der Ordnung gemäß nur von dem Lehrer und nicht von Fremden Unterweisung empfangen darf. Auf keinen Fall darf man einwenden, daß sich Satyakāma in Chānd. Up. 4, 10—15 im Besitz eines

Übereinstimmung die Gewähr für die Richtigkeit der Lehre.

²⁾ Die Erklärung im PW, 'auch nicht das geringste ist verschwunden, verloren-gegangen (von der Lehre)' bedarf wohl kaum der Widerlegung.

Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans.

Unter den Papierhandschriften, die Herr Prof. von Le Coq in Qyzil ausgegraben hat, befindet sich eine Anzahl von Blättern mit Formeln für die sogenannten *samghakarmans*, die Kapitelverhandlungen, die mehr oder minder genau den in Pali erhaltenen *kammavācās* entsprechen. Die Mehrzahl der Blätter gehört wohl Handschriften an, in denen diese Formeln gesammelt waren, wie ja auch im Pali Sammlungen der *kammavācās* vorliegen. Die Blätter sind vielfach verstümmelt; manche Bruchstücke werden sich aber wohl noch zusammensetzen lassen. Bisweilen sind auch Bruchstücke einer und derselben Formel in Resten verschiedener Handschriften erhalten, so daß die Ergänzung möglich ist, und schließlich wird auch die Wiederkehr derselben Wendungen und Ausdrücke in verschiedenen Formeln die sichere Herstellung des verlorenen Textes gestatten. Jedenfalls müssen diese Handschriftenreste im Zusammenhang behandelt werden. Wenn ich trotzdem im folgenden ein paar einzelne Blätter veröffentliche, so hat mich dabei nicht der Wunsch geleitet, eine Probe dieser Gattung von Schriften zu geben. Ich teile sie vielmehr deswegen schon jetzt mit, weil sie Angaben enthalten, die für die mittelalterliche Geschichte und Geographie Ostturkestans nicht ohne Wert sind und daher allen, die sich für die damit in Zusammenhang stehenden Fragen interessieren, zugänglich sein sollten. Auf den eigentlichen Inhalt der Texte werde ich daher auch nur insoweit eingehen, als es für das Verständnis jener Angaben notwendig ist.

Das erste Blatt (Nr. 1) stammt aus einer zierlichen Handschrift, 12,5 cm lang, 5,3 cm hoch. Die Blattzahl ist durch Beschädigung des linken Randes verschwunden. Die Schrift ist im wesentlichen mit der des Revisors der alten Dramenhandschrift¹⁾ und derjenigen der späteren Dramenhandschrift²⁾ identisch. Ich möchte sie als den archaischen Typus der nördlichen turkestanischen Brāhmī bezeichnen. Von der späteren Schrift unterscheidet sie sich vor allem in den Zeichen für *ya* und *ma*. In der archaischen Schrift erscheint das alte dreiteilige *ya* mit einer meist deutlichen Schleife am linken Ende. Die mittlere Vertikale ist oft etwas nach links gerichtet und am oberen Ende nach rechts umgebogen; oft wird diese Vertikale aber auch geteilt, so daß ein nach unten offener Winkel entsteht. Beide Formen finden sich in dem vorliegenden Bruchstück ebenso wie in der Dramenhandschrift nebeneinander. In der späteren Schrift zeigt das *ya* drei gleichmäßige, nach rechts umgebogene Zacken. Das archaische *ma* läßt noch deutlich den Zusammenhang mit dem alten Brāhmī-Zeichen erkennen. Allerdings ist der untere Teil des Buchstabens oft schon zu einer Horizontallinie zusammengeschrumpft, aber immer wird die Feder doch noch zunächst von links nach rechts und dann zurück von

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 12ff.

²⁾ Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1911, S. 389; oben S. 191.

rechts nach links geführt. In der späteren Schrift wird die untere Linie stets ganz selbständig gezogen und steht mit der mittleren Horizontale überhaupt nicht mehr in Verbindung. Auch das archaische *ṇa* steht der alten indischen Brāhmī-Form noch ganz nahe; in der späteren Schrift werden die beiden Kurven tief hinabgezogen und mit der mittleren Grundlinie verbunden. In dem archaischen *ka* wird die Querlinie meist noch zu einer Kurve nach rechts ausgezogen; die Gewohnheit, diese Kurve eckig zu gestalten und bis an die Vertikale heranzuziehen, wodurch das typische Rechteck der späteren Schrift entsteht, zeigt sich erst in ihren Anfängen. Nun ergibt sich aus einem der im folgenden veröffentlichten Blätter, daß alle Eigentümlichkeiten der späteren Schrift in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts bereits völlig ausgebildet waren. Wir werden die Entstehungszeit der Handschrift, der das vorliegende Blatt angehört, daher nicht unter den Anfang des sechsten Jahrhunderts hinabrücken dürfen.

Trotz des gefälligen Äußeren ist die Handschrift mit wenig Sorgfalt geschrieben. Fehler finden sich fast in jeder Zeile. Ich habe davon abgesehen, sie zu berichtigen, zumal es nicht sicher ist, ob sie einfach der Nachlässigkeit des Schreibers entspringen oder auf eine Verwilderung der Sprache im Munde der turkestanischen Mönche zurückzuführen sind. Der Text, so wie er auf dem Blatt steht, lautet:

Vorderseite.

- 1 *upāvāsa kṣamaty=cra saṅghasya tasmāt=tuṣṇ(i)m=eva(ṇ) dhār(ā)m(i) ||*
[sama]nm(ā)[harat]v=(āyusmām)
- 2 *adya saṅghasya varṣopagamanam mam=āpy=adya itthanāmno bhikṣo*
varṣopagamanam aham=i[ttha]-
- 3 *nnāma bhikṣu varṣopagacchāmi purimām trīn=māsā Hippukanagaraṃ*
gocaragrāmam=upaśrāya Kucima-
- 4 *hārājñā Vasuyaśasā dānapatinā Dharmarāma vihāre svakalayanam prati-*
samska[ra] . .
- 5 *. evaṃ dvir=api trir=api || śruṇotu bhadanta saṅgha ayaṃ itthaṃnāma*
utsahati saṇ(gha)-
- 6 *. . (pr)āptakāle kṣamate [ā]j[ñ]ā ca saṅghasya yat=sa itthaṃnāma bhikṣu*
saṅghasya pravāra[ka]
- 7 *. nyeta eṣā j[ñ]ā(pt)i (śruṇot)ū bhadanta saṅgha ayaṃ itthaṃnāma*
bhikṣu utsaha[t]i

Rückseite.

- 1 *. sya pravā[ra]va [m]=(i)tthaṃnāma bhikṣuṃ pravāravaka*
sammanyat(e) [ya]sy=(ā)yu(śma)-
- 2 *. mate m=etthaṃnāmasya bh(i)kṣu saṅghasya pravārapakaṃ kṣa-*
maty=eva saṅghasya tas(m)ā-
- 3 *(t=tu)ṣṇīm=evam=aham dhārāyāmi || samanvāharatv=āyusmān=adya saṇ-*
ghasya

4 *pravāraṇā mam=āpy=adya pravāraṇā ahaṃ itthaṃnāma bhikṣur=bhadda-*
[nta]ṃ

5 *saṅghaṃ pravārayāmi dṛṣṭena śruteṇa pariśaṅkayā avavadatu māṃ saṅgha*

6 *anukampāṃ=upādāya paṣṣan=āpattiṃ yathādharmam pratikariṣyāmi evaṃ*
dvi[r=a]-

Das Blatt entstammt einer Handschrift, die eine Sammlung von Formeln enthielt. In der ersten Zeile schließen offenbar die Formeln für die Upoṣatha-Feier. Dann folgen in Zeile 1—5 die Formeln für das Varṣopagamana, darauf die Pravāraṇā-Formeln. In derselben Reihenfolge werden die drei Feiern auch im Vinaya des Pali-Kanons behandelt. Ebenso folgen in einem anderen Blatt (Nr. II) in der gewöhnlichen späteren Schrift die Formeln für Kapitelverhandlungen während der Regenzeit auf die des Upoṣatha, wenn sich auch im einzelnen Abweichungen im Text zeigen. Leider liegt von diesem Blatt zur Zeit nur ein Stückchen vom rechten Ende vor.

Vorderseite.

- 1 /// (u)poṣathaḥ kr-
- 2 /// kṣaḥ kṛtaḥ sa
- 3 /// (saṃ)[gha]sya varṣopa-
- 4 /// (aha)m=itthaṃnāma bhi-
- 5 /// (goca)ragrāmaṃ=upa-
- 6 /// [y]. — evaṃ dvir=api
- 7 /// (sa)pta rātrir=adhiti-

Rückseite.

- 1 /// [sa] evaṃ dvir=api
- 2 /// sapta rātrir=adhi-
- 3 /// (a)dhitiṣṭhāmi ba-
- 4 /// naṃ d[v]ir=api tri-
- 5 /// saṃghaḥ ayam=e-
- 6 /// (kara)nīyena i-
- 7 /// (saṃ)ghaḥ evaṃnā-

Die hier in Z. 3—6 der Vorderseite erhaltenen Worte gehören zweifellos derselben Varṣopagamana-Formel an, die das erste Blatt bietet, doch war der Schluß der Formel hier augenscheinlich kürzer gefaßt. Das *ba* in Z. 3 der Rückseite ist sicherlich zu *bahiḥsīmam* zu ergänzen. Das beweist, im Verein mit den in Z. 2 erhaltenen Worten *sapta rātrir adhi-*, daß sich an die Varṣopagamana-Formel hier noch die Formel schloß, mit der der Mönch um die Erlaubnis zu bitten pflegte, die für die Regenzeit vorgeschriebene Residenzpflicht aus einem oder dem anderen Grunde auf sieben Tage zu unterbrechen.

Historische Angaben enthält nur die Varṣopagamana-Formel in der Fassung von Nr. I. Der Anfang läßt sich, soweit er nicht erhalten ist, mit Sicherheit herstellen: 'Der Bruder soll bedenken¹⁾: „Heute findet für den Orden der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Auch für mich, den Mönch N. N., findet heute der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Ich, der Mönch N. N., trete in den Ruhestand der Regenzeit, und zwar für die früheren²⁾ drei Monate, indem ich die Stadt Hippuka als Ort,

¹⁾ Lies *samanvāharatu*.

²⁾ Für die Bedeutung von *purima* verweise ich auf Mahāvagga 3, 2, 2.

wo ich meinen Lebensunterhalt suche¹⁾, erwähle.“ Die Konstruktion der folgenden Worte ist nicht ganz sicher. Das *ya* des zweiten Blattes läßt darauf schließen, daß nochmals ein Gerundium auf *ya* gebraucht war. Die Instrumentale *Kucimahārājñā* usw. lassen ein Part. Perf. Pass. erwarten, das wohl nur in *pratisaṃskara* . . stecken könnte, wenn auch die erhaltenen Reste nicht recht dazu stimmen. Ich möchte daher vorläufig übersetzen: ‘indem ich die eigene Höhle in dem Dharmārāmaṇihāra²⁾, die von dem Mahārāja von Kuci Vasuṣaśas, dem Gabenherrn, wieder instandgesetzt ist, bewohne’. Es ist sehr wohl möglich, daß sich die Formel noch einmal in einer anderen Handschrift finden wird und die Übersetzung danach etwas berichtigt werden muß; für die historischen Angaben, die die Stelle enthält, wird das auf keinen Fall von Bedeutung sein. Die Formel schließt in der gewöhnlichen Weise: ‘So (soll man) zum zweiten und zum dritten Male (sprechen.)’

Es ist, soviel ich weiß, das erste Mal, daß in einer Sanskrit-Handschrift aus Turkestan der Name des Landes erscheint, der heute *Kučā* lautet. Die hier gebrauchte Form stimmt aufs beste zu der Schreibung des Namens bei Hsien-tsang 屈支 *K'u-čī*, in alter Aussprache *K'ut-čī* (Karlgren *K'juat-t'šic*)³⁾. Die Namensform *Kuci* war offenbar auch Varāhamihira bekannt, der Brh. Samh. 14, 30 unter den Völkern des Nordostens die Kucikas erwähnt⁴⁾. Die Angabe des sanskrit-chinesischen Wörterbuches Fan-yü-tsa-ming, daß der Name des Landes im Sanskrit 俱支曩 *Kucina* gelautet habe⁵⁾, bestätigt sich nicht, und es ist in der Tat schwer einzusehen, wie man zu dieser Form gelangt sein sollte. Da die alte Aussprache der chinesischen Zeichen *Ku-čī-nang* war, so darf vielleicht die Vermutung geäußert werden, daß damit der Gen. Plur. von *Kuci*, *Kucīnām* ‘(das Land) der Kucis’ wiedergegeben werden sollte. Unklar bleibt es auch, woher die moderne Namensform *Kučā*, chin. 庫車 *K'u-č'ō*, stammt. Sie muß jeden-

¹⁾ Vgl. *Rājagahaṃ gocaragāmaṃ katvā*, Childers, P. D. ‘unter *gocara*; auch *ekaṃ indavāruṇikarukkhāṃ gocaragāmaṃ katvā*, Jāt. IV, 8, 9.

²⁾ Sicherlich ist im Text *Dharmārāmaṇihāre* zu lesen.

³⁾ Für andere chinesische Schreibungen verweise ich auf den für die Geschichte Kucis wichtigen Aufsatz von Sylvain Lévi, Le ‘Tokharien B’, langue de Koutcha, JA. XI, 2, S. 311 ff. (im folgenden mit L. oder Lévi zitiert), und Watters, On Yuan Chwang's Travels in India I, S. 58. Alle Angaben über die alte Aussprache der chinesischen Namen beruhen auf den Mitteilungen Prof. F. W. K. Müllers, dem ich dafür zu größtem Danke verpflichtet bin.

⁴⁾ L. S. 344. Daß die Kucikas die Bewohner des turkestanischen Kuci sind, ist kaum zu bezweifeln, zumal, wie Lévi bemerkt, daneben die Cinas und die Khaṣas erwähnt werden. Sir George Grierson, Ling. Surv. of India, Vol. IX, p. 6, will allerdings die Cinas auf die Shins von Gilgit beziehen, was mir wenig wahrscheinlich dünkt. In den Khaṣas sieht er das oft erwähnte Volk im äußersten Nordwesten Indiens. Sollte aber nicht *Khaṣa* hier und an anderen Stellen vielmehr auf die Bewohner Kashgars gehen?

⁵⁾ L. S. 344; Watters a. a. O. S. 58.

falls bereits im Ausgang des 16. Jahrhunderts gebräuchlich gewesen sein, da Benedict Goës die Hauptstadt des Landes Cucia nennt¹⁾.

Der Stadtname Hippuka, dessen Lesung völlig sicher ist, ist bisher unbekannt. Er ist auffällig genug, da die einheimische Sprache bekanntlich ein *h* nicht kennt. Der Dharmārāma-vihāra, der sich in der Nähe von Hippuka befunden haben muß, könnte allenfalls mit 達葛 Ta-mu, in alter Aussprache *D'at-mu* oder *D'ar-mu* (Karlgren *D'āt-muo*), identifiziert werden, das sich in einer in das 4. Jahrhundert zurückgehenden Aufzählung von Klöstern in Kuci findet (L. S. 338).

Ein Königsname Vasuyaśas scheint in den von Lévi zusammengestellten chinesischen Berichten nicht vorzukommen. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, so muß Vasuyaśas vor dem Anfang des 6. Jahrhunderts gelebt haben. Nach den Chinesen führte die in Kuci regierende Dynastie seit dem Jahr 91 n. Chr. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts den Familiennamen 白 *Po* 'Weiß'. In den chinesischen Quellen erscheint daher dieses *Po* fast immer als erster Bestandteil der Königsnamen. Um so seltsamer ist es, daß von den vier Königsnamen, die bis jetzt in Texten in Sanskrit oder in der einheimischen Sprache zutage getreten sind, keiner mit einem Wort für 'Weiß' zusammengesetzt ist.

Eine besondere Klasse bilden die Formulare für Ankündigungen von Schenkungen, die Laien an den Orden gemacht haben. Ein leidlich erhaltenes Blatt (Nr. III) in der gewöhnlichen späteren Schrift, 6,8 cm hoch, 21,2 cm lang, mit der Blattzahl 46, gestattet mancherlei Ergänzungen in schlechter erhaltenen Stücken, und mag daher hier seine Stelle finden, obwohl es selbst keine historischen Angaben enthält.

Vorderseite.

- 1 || *tadartham=avasambodhayāmi yad=ayaṃ subharucirodārādīptorjitaviśatavima-*
- 2 *lavipulāyatana mahāpradānadātā dānapatir=imam=āryasaṃghaṃ pravarama[ti]-*
- 3 *nayavinayanīyamāsaṃpanno=nekaguṇagaṇāvāso varavimala(h)i-*
- 4 *ra(vatrā)pyasaṃpanno vāsavādibhir=amaravarair=abhyarcito bhagavācchrā(vakāṇām)*
- 5 *saṃ[gha]m=a]nena śucinā praṇī[t]ena prabhūten=ānnapānena pratimānayatī (tad=asmā)-*
- 6 *d=(ru)cirāt=p(r)adānād=[ya](t=su)ca(r)i(taṃ ta)d=bhavat(v)=eteṣāṃ dā[napa]tī[n]ām (v)[iś]iṣṭasva[r]ga](lokasy=ā)-*

Rückseite.

- 1 *vā(p)ta[y](e) sabra[h]m(en)[d]r(o)[p](e)ndra yama[var]u[ṇa]dhan(eś)va(rā)d(ijagato) [b](o)[dh](i)[t]ra(yāvāpta)-*

¹⁾ Yule, Cathay, S. 573.

- 2 *ye ye [c]=(ā)smāt=kulād=abhyat(i)[t](ā)s=teṣām=apy=abhiptsitān(ā)m=arth(ā)nām prasi[ddha](ye) . .*
- 3 *[pa](ñcaga)tyupapannānām satvānām caturṇām=ahāraparijñātāyai bha-(vatu)*
- 4 *yac=ca k(i)ṁcid=dī(ya)te tat=sarvebhyaḥ samam dīyatām=iti : — || || mātsaryasy=ai ∪*
- 5 *tā — dhanam=aparamitapretaduḥkhādivajram śraddhāsasyām[b]juvṛṣṭir=bhavasukha ∪*
- 6 *[la]dam mokṣasambhārabhūtam dāridryavyādhivaidyas=trdaṣapurapatham durgatipa ∪ —*

Der Text dieses Blattes, mit Ausnahme des Schlußverses über das Geld, kehrt in einem anderen Blatt (Nr. IV) wieder, von dem etwas mehr als die rechte Hälfte und außerdem ein kleines Bruchstück erhalten ist. Die Höhe des Blattes beträgt 6,1 cm, die Länge ursprünglich etwa 42 cm. Die Schrift zeigt den späteren Typus.

Vorderseite.

- 1
mahādānapati-Kuciśvara-Kucimahārājñ(ā) [ṣ]p(e)na s(ār)-dha(m) Kuc[i]
- 2
(sa)ṅghaḥ saṅgāt=saṅgham vinirmuktaṁ dāntam śāntam jī[e]ndr(i)-yam— kṣetram pādacar. — .y. svarga—
- 3 ∪ — ∪ — (1) — — — ∪ — — — — — ∪ — ∪ *yeh santarpayasi nirdoṣai mānersṣyāmohavarjitam 2 āyurvarṇayaśobhogabalai—*
- 4 ∪ — ∪ — — — — [ca]tu[ṣk]. — — — — — ∪ — .u ca 3 ato=sti kiñcid=yat=pun-yam punyābhiṣyanda eva ca sukhasy=opacayo ya tvā.r.[ś].
- 5 — — ∪ — ∪ — (4) [a]pi kālā ∪ — — — — — ∪ — ∪ — y. dharmakriyā c=eyam bhavec=śreṣṭhopapattaye 5 sarveṣām=api devānām nāgānām ya
- 6 ∪ — ∪ — — — vastugi — — — — — ∪ — ∪ — [6] tathā pañcagatisthānām sar-veṣām prāṇinām=api pūjāyai vartatu sadā.

Rückseite.

- 1 — — — — — ∪ — ∪ ca 7 yat=ki — — — — — ∪ — ∪ caḥ savirāya yathā deyam navakānā[ṁ]ñ=ca tat=samam=iti: — 8 || || tada(rtha)-
- 2 (m=avasambodhayāmi ya)d=ayam śubharu(cirodārādīptorjitaviśadavimala-vip)ulāyatanaamahāpradānadātā dānapatir=imam=āryasaṅgham prava-ramatinayavinaya-¹⁾
- 3 (niyamasampanno=nekagu)ṇaga[ṇ](āvāso varavimalahira)vatrāpyasaṁ-panno vāsavādibhir=amaravarair=abhyarcito mbhagavacchrāvaka-saṁ-gham=ane[k]e-

¹⁾ *naya* ist später in ganz kleiner Schrift unter der Zeile eingefügt.

- 4 (*na śucinā praṇītena prabhūten=ānnapānena prati*)[*m*](*ā*)*nayata*¹⁾ *tad=asmād=rucirapradānād=yat=sucaridaṃ tad=bhavatv=eteṣāṃ dānapatīnāṃ vi(śiṣṭasva)-*
- 5 (*rgalokasy=āvāptaye sabrahmendropendra*) . . . (*yamavaruṇadhaneśva*)*rādi-jagato bodhitrayāvāptaye—ye c=āsmāt=k[u]lād=abhyatītas=teṣā(m=a)p[y]=abhīpsi(tānām=a)-*
- 6 (*rthānāṃ prasiddhaye*) . . (*pañcagatyupapannānāṃ satvānāṃ caturṇām=āhārāpa*)*riṇātāyair=bhavatu yac=ca kiñcid=dīyata [ta](t=sarve)bhyāḥ samam dīya[tā](m=iti)*

Der Prosatext, der die Rückseite des Blattes füllt, läßt sich übersetzen wie folgt: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Gabenherr, der Spender schöner, herrlicher, hochherziger, glänzender, mächtiger, lauterer, reiner, umfangreicher, ausgedehnter²⁾ großer Gaben, der mit vorzüglicher Einsicht, Lebensklugheit, Bescheidenheit und Zurückhaltung begabt ist, der eine Stätte zahlreicher Tugenden ist, der mit trefflicher lauterer Scham und Scheu³⁾ begabt ist, dem Indra und die übrigen höchsten Götter huldigen,* diesen Orden der Edlen, den Orden der Hörer des Erhabenen mit mannigfachen⁴⁾, reinen, schmackhaften, reichlichen Speisen und Getränken ehrt⁵⁾. Das Verdienst nun, das aus dieser herrlichen Spende herrührt, möge diesen Gabenherren zur Erlangung der vorzüglichen Himmelswelt gereichen, einschließlich der Welt Brahmans, Indras, Upendras, . . . Yamas, Varuṇas, Dhaneśvaras und anderer Götter⁶⁾, zur Erlangung der dreifachen Erleuchtung. Und auch denen, die aus diesem Geschlecht dahingegangen⁷⁾ sind, möge es zur Erlangung der gewünschten Ziele gereichen. Den Wesen, die in den fünf Daseinsformen befangen sind, möge es zur richtigen Erkenntnis in betreff der vier Nahrungsstoffe gereichen⁸⁾. Und was immer gegeben wird⁹⁾, das soll gleichmäßig allen gegeben werden.'

Die vorhergehenden acht Ślokas sind zu lückenhaft überliefert, als daß sie eine Übersetzung gestatteten. Das Erhaltene läßt aber deutlich

1) *na* ist später unter der Zeile eingefügt.

2) Obwohl auf beiden Blättern *āyatana* steht, ist doch offenbar *āyata* zu lesen.

3) *hiravatrāpya* entspricht Pali *hirottappa*.

4) *ānekeṇa* scheint hier für das *anena* des ersten Blattes eingetreten zu sein.

5) Lies *pratimānayaṭi*.

6) Das *sabrahma*- beginnende Kompositum soll offenbar *viśiṣṭasvargalokasya* näher erklären, obwohl es hinter *avāptaye* steht.

7) Lies *abhyatītas*.

8) Lies *-parijñātāyai bhavatu*. Ich bin nicht sicher, daß ich die Stelle richtig verstehe. Das Wort *pañcagatyupapannānāṃ* beruht auf Konjektur, ist aber so gut wie sicher. Das *caturṇām* bezieht sich offenbar auf die vier *āhāras*. Die zum Teil nur auf dem ersten Blatt erhaltene Lesung *caturṇāṃm āhāraparijñātāyai* ist sinnlos. Ich vermute, daß *caturṇām āhāraparijñātāyai* zu lesen ist und dies für *caturṇām āhārānāṃ* (oder *caturāhāra*-)*parijñātāyai* steht.

9) Lies *dīyate*.

erkennen, daß den Versen im wesentlichen dieselben Gedanken zugrunde liegen wie dem folgenden Prosastück. Den wichtigsten Teil des Textes bildet die den Versen vorangehende Prosa. Allerdings ist gerade an dieser Stelle das Blatt so beschädigt, daß sich der Zusammenhang des Textes nicht mehr erkennen läßt. Wir können nur feststellen, daß hier ein König von Kuci, der die Titel 'der große Gabenherr, der Herr von Kuci, der Mahārāja von Kuci' erhält, und nochmals der Name des Landes erwähnt war. Wir können aber, wie ich glaube, auch den Namen jenes Königs ermitteln. Dieser Name muß zwischen *Kucimahārājñ* . und *s . dh.* gestanden haben. *s.dh.* ist, wie aus einem im folgenden veröffentlichten Bruchstück hervorgeht, zu *sārdham* zu ergänzen. Davor steht *sp . na*; das *ṣ* ist zwar an der linken Seite etwas beschädigt, aber völlig sicher. Da *sārdham* einen vorausgehenden Instrumental verlangt, so ist *sp . na* zu *ṣpena*¹⁾ herzustellen; dieser Instrumental stimmt durchaus zu dem vorhergehenden *Kucimahārājñ(ā)*. Der Name des Königs muß also auf *-ṣpa* ausgelautet haben. Nun hat Lévi, S. 319ff., in äußerst scharfsinniger und völlig überzeugender Beweisführung dargetan, daß der Vater des zur Zeit der Anwesenheit von Hüen-tsang in Kuci regierenden Königs den Namen *Suvarṇapuspa* trug. Das ist weiter durch ein Holztäfelchen in einheimischer Sprache bestätigt worden, das nach den Regierungsjahren eines Königs *Svarṇabūṣpe* datiert ist (L. S. 320). Lévi hat ferner gezeigt, daß ein Sohn dieses *Suvarṇapuspa* *Haripuspa* hieß. Wir haben also unter den Namen von Angehörigen der Dynastie von Kuci zwei Namen auf *-puspa*, und das legt die Vermutung nahe, daß auch in unserer Stelle *-ṣpena* zu *-puspena* herzustellen ist. Ein Blick auf die Handschrift macht das zur Gewißheit; der Rest des untergeschriebenen *u* ist noch deutlich zu erkennen. Es fragt sich jetzt weiter, ob *-puspena* zu *Suvarṇapuspena* oder zu *Haripuspena* zu ergänzen ist. Gegen das letztere spricht der Abstand zwischen *Kucimahārājñ(ā)* und *-puspena*, der nur durch drei, nicht durch zwei *akṣaras* ausgefüllt werden kann. So gelangen wir zu der Lesung *Suvarṇapuspena*. Tatsächlich ist nun genau an der Stelle, wo wir es erwarten sollten, das äußerste Ende des untergeschriebenen *u* von *su* noch sichtbar. Ich glaube demnach die Lesung *Suvarṇapuspena*, so wenig im Grunde von dem Wort erhalten ist, als gesichert bezeichnen zu können.

Die Nennung des Königs hat in einem Formular wie dem vorliegenden nur einen Sinn, wenn es der zur Zeit der Niederschrift regierende König war. *Suvarṇapuspa*s Regierungszeit fällt in den Anfang des 7. Jahrhunderts. Aus dieser Zeit muß also auch die Handschrift stammen, der unser Blatt angehört, und da sie den späteren Schrifttypus zeigt, so können wir jetzt, wie schon oben bemerkt, behaupten, daß dieser Typus bereits zu Anfang des 7. Jahrhunderts in den Sanskrit-Handschriften verwendet wurde.

¹⁾ Der Gebrauch des dentalen *na* anstatt des zerebralen *ṇa* ist in den Texten dieser Art ganz gewöhnlich.

Das Ergebnis der Untersuchung ist somit für paläographische Fragen von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Einer Sammlung von Formeln muß auch die Handschrift angehört haben, aus der das folgende 6 cm hohe Blatt mit der Blattzahl 18 stammt (Nr. V). Leider ist von ihm nur ein kleines, bis zum Schnurloch reichendes Stück vom linken Ende erhalten. Auf welche *saṃghakarmans* sich die beiden ersten der hier gegebenen Formeln beziehen, bleibt unklar. Die dritte scheint wiederum die Ankündigung einer Schenkung zum Inhalt zu haben, wenn sich auch der Text im einzelnen weit von dem oben veröffentlichten entfernt. Das einzige Wort, das hier für uns in Betracht kommt, ist *cimahārājā* in Zeile 4 der Rückseite, das sicherlich zu *Kucimahārājā* zu ergänzen ist und so noch einmal bestätigt, daß Kuci und nur dies der Sanskritname des Landes ist. Der Text, der in schöner Schrift vom späteren Typus, aber keineswegs fehlerfrei geschrieben ist, lautet:

Vorderseite.

- 1 *m=itthaṃnāma bhikṣuḥ dharmikeṣu ///*
- 2 *sāmmīci evaṃ dvir=api tri ///*
- 3 *rmikeṣu saṃghakarma ///*
- 4 *vaṃ dvir=api trir=api - || kṛ ///*
- 5 *saṃvaranārcca teṣāṃ ///*

Rückseite.

- 1 *|| tadartham=avabodhayāmi ///*
- 2 *sauratyanayavinayādi ///*
- 3 *yaṃ māyāmarīcijala ///*
- 4 *cimahārājā sārddham ga ///*
- 5 *pānabhūtaṃ surāṇāṃ śara[ṇy]. ///*
- 6 *cintyaṃ varam lokadāridryaduḥ[kh]. ///*

Weiter führt uns das nächste Blatt, von dem ein Bruchstück vom linken Ende vorliegt (Nr. VI). Der linke Rand ist teilweise abgerissen, so daß auch die Blattzahl verschwunden ist. Die Höhe des Blattes beträgt 7,3 cm, und da das Schnurloch etwa 9 cm vom Rand entfernt liegt, so muß die Länge des Blattes sehr beträchtlich gewesen sein. Um das Schnurloch herum ist, besonders auf der Vorderseite, ein ungewöhnlich großer Raum freigelassen. Die Schrift zeigt den späteren Typus, ist aber ungenau und unregelmäßig. Die Sprache ist Mönchs-Sanskrit schlimmster Art. Der Text lautet:

Vorderseite.

- 1 *tadartham=avasam(bodha)[y]āmi yad=ayaṃ mahātmā [s]. ///*
- 2 *sya Kucimahārāj[ñ]ā Suvarṇadevena śrāddha p[r]asādavāṃ [p]r. ///*
- 3 *.. [t]inā sārddham: trayah ā.ā.ai ///*
- 4 *.. [r].ṇa Kauceyanarendra ///*
- 5 *.... [k]ārabalasamanvāgataḥ mahākṣetra ///*

Rückseite.

- 1 . . . (a) *panimandrāpayati tad asmān madhu[r]*. ///
 2 . . . *jñ śāsanāḥ bhaktimatānām divaukasū* ///
 3 . . . *nām aśvārimśateś ca gandharv*. ///
 4 *tā sarveṣām Kuciśayapariṣīlakānām de* ///
 5 *nāḥ bhikṣusam[ghas](y)a [ca] pṛsthānupannānām devastā* ///

Die Formel bezieht sich offenbar auf die Ankündigung einer Einladung an den Orden; darauf weist insbesondere das Wort *upanimandrāpayati*, das natürlich schlechte Schreibung für *upanimantrāpayati* ist. Im Anschluß an die eigentliche Ankündigung werden wahrscheinlich ähnlich wie in Nr. III und IV Wünsche in betreff des Verdienstes, das durch die Einladung erwachsen ist, ausgesprochen¹⁾. Doch ist hier im folgenden nur von Göttern (*divaukas*) die Rede, die der Lehre des Meisters ergeben sind²⁾, von den 28 Gandharvas³⁾, von allen Gottheiten, die das Reich von Kuci (*Kuciśaya*) schützen, von den Gottheiten, die (dienend und beschützend) hinter dem Mönchsorden hergehen. Ob der Einladende näher bezeichnet war, laßt sich nicht sagen. Lobende Beiwörter wie (*puruṣa*) *kārabalasamanvāyataḥ*, 'mit Energie und Kraft versehen', werden ihm beigelegt, und zu diesen Beiwörtern wird auch das mit *Kaucyanarendra* 'der König' oder 'die Könige von Kuci' beginnende Kompositum gehört haben. Im Eingang scheint gesagt zu sein, daß der Betreffende die Einladung zusammen mit dem König hat ergehen lassen⁴⁾. Etwas Ähnliches muß auch im Anfang von Nr. IV gestanden haben, und die Vermutung drängt sich auf, daß es üblich war, wenigstens formell den König an der Schenkung zu beteiligen, um ihm einen Anteil an dem Verdienst zu sichern. Allein wie man sich den Zusammenhang auch konstruieren mag, eine Tatsache ist jedenfalls, daß hier der Mahārāja von Kuci Suvarṇadeva genannt ist. Den Namen dieses Königs hat Lévi, S. 316ff., in fünf Holztäfelchen in der einheimischen Sprache von Kuci nachgewiesen. Viermal erscheint der Name hier im Datum, an das sich die Worte schließen: *or sacākare ākṣa* 'Tattestation sur bois a été déclarée', wie Lévi übersetzt. Die vier Stellen lauten nach Lévi:

- 1 (vollständig) *iḥa ṣe kṣuntsa wārsaññe meṃ ne i*
ka ok=ne swarnate pi kṣu ne or=saca
kare ākṣa

¹⁾ Mit dem Anfang *tad asmān madhur*, vergleiche man *tad asmād rucirapradānād yat sucaritam* usw. in Nr. III und IV.

²⁾ Es wird wohl (*sarva*) *jñ(a)śāsanābhaktimatānām* (für *-bhaktimatām*) zu lesen sein.

³⁾ Diese werden uns später in ähnlichem Zusammenhang noch wieder begegnen.

⁴⁾ *tinā sārddhaṃ* wird zu *mahādānapatinā* (für *-patinā*) *sārddhaṃ* zu ergänzen sein. Um die davor stehenden Nominative *śrāddha prasādavāṇ* in die Konstruktion einfügen zu können, müßte man annehmen, daß dahinter eine Phrase wie z. B. *ityādi-guṇavācīśabdālamkṛtena* weggefallen ist.

- 2 (Fragment) *ikam še kṣumntsa~piñkce mem ne~i*
orocce pi lānte swarnate pi kṣam (n)
- 3 (Fragment) *...[i]kam še kṣuntsa tricem mem ne i...*
...lante swarnate pi kṣu ne orśacā
- 4 (Fragment) *pi lante swarna*
re ākṣa

Nur einmal erscheint in einem Bruchstück der Name in anderem Zusammenhang:

- 5 (Fragment) *traiy=ne~orocce pi lānte swarnate piñka*
ri . o[r=sa]cākare

Mit diesem Swarnate hat Lévi den Königsnamen identifiziert, der in chinesischen Berichten als 蘇代豐 Su-fa-te erscheint. Lévi hat ferner gezeigt, daß Su-fa-te der Sohn des Suvarṇapūṣpa war, und berechnet, daß er zwischen 618 und 627 zur Regierung gekommen und im Jahr 646 gestorben ist.

Da die Schrift unseres Blattes dieselbe ist wie die von Blatt Nr. IV, das aus der Zeit des Suvarṇapūṣpa stammt, so ist an der Identität des hier genannten Suvarṇadeva mit Swarnate, Su-fa-te nicht zu zweifeln. Auffallen aber muß die Form, die der Sanskritname in der einheimischen Sprache angenommen zu haben scheint. Die Vertretung des *d* durch *t* ist allerdings ganz der Regel entsprechend, aber ein im Stammauslaut von Lehnwörtern stehendes *va* fällt sonst nicht ab, sondern erscheint als *p*; so in Kuc. *sintāp*, *sindhāp* = *saindhava* 'Steinsalz' (JA. X, 18, 124; 139) und ebenso nach Dr. Sieglings freundlicher Mitteilung in Toch. *āsrāp* = *āsrava*, *gaurāp* = *gaurava*, *Sañjip* = *Samjīva* usw. Danach müßten wir als einheimische Namensform *Swarnatep* erwarten, und mir scheint, daß diese in der Tat in dem Datum vorliegt. Für *kṣum* (*kṣun*, *kṣu* vor *ne*) hat Lévi die Bedeutung 'Regierungsjahr' wahrscheinlich gemacht; nachdem Konow, JRAS. 1914, S. 352f., gezeigt hat, daß *kṣum* den in Dokumenten aus Khotan vorkommenden *kṣāṇa* entspricht und offenbar daher entlehnt ist, kann Lévis Bedeutungsansatz als sicher gelten. *ne* ist Postposition mit der Bedeutung 'in'; *kṣu ne* heißt also 'in dem Regierungsjahr'. Wenn davor der Name des Königs, gewöhnlich mit Hinzufügung seines Titels steht, so sollten wir erwarten, daß Titel und Name im Genitiv stehen. Nun läßt sich *oroccepi* auch ohne weiteres als 'des großen' fassen. Ganz analoge Bildungen finden sich, worauf mich Dr. Siegling hingewiesen hat, MSL. XVIII, S. 386: *starcekaunaṣṣepi kapilletse* 'des viertägigen Fiebers'; ebd. S. 411: *pittaṣṣepi kwammatse* 'der Anschwellung der Galle', wörtlich: 'der galligen Anschwellung'; Stein, Serindia Bd. IV, Tafel CLII, Blatt Ch 00316b. *alyekepi* 'des anderen'. In den Man. Rem. Vol. I von Lévi herausgegebenen Blättern finde ich zwei weitere Beispiele: *meñkiṣkampikvalamñepi onolmettse wasampāt* 'die Upasampad einer weniger als 20 Jahre alten Person' (S. 358); *prātimokṣaṣṣepi sutartse akṣalñe ne* 'in der Rezitation des

Prātimokṣasūtra' (S. 367), wobei zu beachten ist, daß *prātimokṣasṣe* wiederum eine adjektivische Ableitung von *prātimokṣa* ist. Dem Ausgang *-epi* in der Sprache von Kuci entspricht, wie mir Dr. Siegling mitteilt, im Tocharischen der Ausgang des Genitivs auf *-āp* oder *-yāp*; Beispiele sind *pekāntāp* 'des Malers', *bodhisatvāp* 'des Bodhisattva', *riṣakyāp* 'des Rṣi'. Daß das folgende Wort *lānte* im genitivischen Sinne als 'des Königs' genommen werden kann, zeigt eine Stelle aus dem Prātimokṣa: Man. Rem. I, S. 358: *lānte kercyen ne yaṃ* 'er geht in den Palast des Königs'. Ist aber *orocepi lānte* Genitiv, so kann *Swarnatepi* nichts anderes sein. Nun könnte man vielleicht auch hier das Suffix *-pi* finden wollen, das in *orocepi* erscheint; ebensogut aber läßt sich *Swarnatepi* in *Swarnatep* und *i* zerlegen, und da, wie oben bemerkt, *Swarnatep* als Stammform zu erwarten ist, muß das sogar als das Wahrscheinlichere gelten. Im Tocharischen ist das Genitivsuffix *-i*, das nach Vokalen als *-y* erscheint, bei Lehnwörtern nach Dr. Sieglings Mitteilungen häufig; Beispiele sind *Kāśyapi*, *mahiṣwari*, *Puṇyavāni*; *Bhādrāy*, *Viṣṇuy*, *Lumbiniy*. In der Sprache von Kuci weiß ich allerdings diese Genitivbildung sonst nicht zu belegen, und ich muß auch gestehen, daß ich die Schwierigkeiten, die der Text von Lévis fünftem Holztäfelchen meiner Auffassung bereitet, nicht zu lösen vermag. Andererseits überzeugt mich aber auch Lévis Deutung nicht. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß in einem solchen Reiseausweis gesagt sein sollte: 'der König schreibt'; außerdem wäre statt *pinka* dann *pinkam* zu erwarten. Wie immer aber auch die zwei Zeilen zu lesen und zu ergänzen sind, daran wird man festhalten müssen, daß *orocepi lānte Swarnatepi* auch hier ein Genitiv ist.

Die Herstellung des Namens zu *Swarnatep* wird schließlich auch noch durch zwei unabhängige Zeugnisse gestützt. Die oben angeführten Zeichen der chinesischen Namensform sind nach F. W. K. Müller ursprünglich *Suvar-dep* (Karlgrén *Suo-v^wat(v^waδ)-dⁱiāp*) gesprochen worden. Also auch in der chinesischen Schreibung, die sicherlich die einheimische Namensform, nicht die des Sanskrit wiedergeben wollte, zeigt sich im Auslaut ein *p*. Dazu tritt als zweites Zeugnis der Name eines anderen Königs von Kuci, der, wie wir sehen werden, *Artep* lautete. Daß der zweite Bestandteil dieses Namens der gleiche ist wie der von *Swarnatep*, wird kaum bestritten werden.

Ich glaube den Namen des Königs Suvarṇadeva noch auf einem anderen Blatt nachweisen zu können, das aber nicht aus Qyzil, sondern aus der Ruinenstätte von Šorëuq stammt (Nr. VII). Dem Blatt, das 7,5 cm hoch ist und etwa 29 cm lang gewesen sein muß, fehlt das linke Ende bis zum Schnurloch und ein Streifen auf der rechten Seite. Die eine Seite enthält in guter späterer Schrift ein paar Verse aus einem Buddhastotra; die andere Seite war zunächst leer gelassen. Später ist dann von anderer Hand darauf die Varṣopagamana-Formel geschrieben. Was von dieser erhalten ist, lautet:

- 1 /// *varṣopagamaṇaṃ mam=ā[p]y=adya Bu[d]dha* ///
 2 /// . . . *m.v[i]hār[e] varṣām=upagacchāmi purimāṃ triṃ māsām¹⁾*
Imara[ka](m) [g](o)[ca]ra[g]r(āma)///
 3 /// *varṇadevena — Ṣanmireṇa ca dānapatinā svakalaya[na](m) ///*
 4 /// *r=api trir=api vācyam ||*

Der Text läßt sich leicht nach der in Nr. I erhaltenen Formel ergänzen. Die Formel ist hier aber für den persönlichen Gebrauch zurecht gemacht. Statt des üblichen *itthannāmaṇi* ist in Zeile 1 der Name des Mönches, der mit *Buddha-* beginnt, eingesetzt. Was den Namen des Vihāra betrifft, in dem der Mönch die Regenzeit zu verbringen gedenkt, so läßt sich nur sagen, daß er an vorletzter Stelle ein *m* aufwies; das über dem *m* stehende Zeichen ist ganz unsicher. Als *gocaragrāma*²⁾ wird Imaraka genannt. Der letzte Buchstabe ist in seinem oberen Teil beschädigt, aber es ist sicherlich *ka*, nicht *ki*, da von einem übergeschriebenen *i* Spuren sichtbar sein müßten. Da die Formel hier, wie schon bemerkt, für eine bestimmte Persönlichkeit zurecht gemacht ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Person ein Insasse des Vihāra von Šorčuq war, wo das Blatt gefunden ist. Daraus ergibt sich weiter, daß wir den Ort Imaraka wahrscheinlich in der Nähe des heutigen Šorčuq suchen müssen. Instandgesetzt war die Höhle von dem *dānapati* Ṣanmira und einem Zweiten, dessen Name auf *-varṇadeva* ausging. Da in Nr. I der König selbst als Einrichter der Höhle genannt wird, so ist es wohl nicht zu kühn, zu vermuten, daß auch hier die an erster Stelle genannte Persönlichkeit der König, und zwar Suvarṇadeva, war, und ich will nur noch bemerken, daß die Lücke zwischen *gocaragrāma-* und *-varṇadevena*, die sich auf Grund der Verse auf der Vorderseite berechnen läßt, genau durch die Silben *-m=upaśrāya Kucimahārājñā Su-* ausgefüllt sein würde.

In mancher Hinsicht ähnlichen Inhalts wie die im Vorhergehenden behandelten Blätter, aber doch von etwas anderem Charakter sind die folgenden Bruchstücke (Nr. VIII). Es liegen zunächst fünf Blätter vor, 4,3 cm hoch, 11,2 cm lang, die einer und derselben Handschrift angehören. Alle fünf tragen auf der Rückseite Blattzahlen. Deutlich lesbar sind die Zahlen 50, 54 und 58; auch die Zahl 55 auf dem vierten Blatt kann als sicher gelten, wenn auch das Zeichen für den Zehner fast zerstört ist. Auf dem fünften Blatt ist der Zehner völlig verschwunden; der Einer, in seinem oberen Teil beschädigt, ist wahrscheinlich 7, allenfalls aber 9, so daß das Blatt nur mit Wahrscheinlichkeit als 57 bezeichnet werden kann. Nur Blatt 50 ist vollständig erhalten. In Blatt 54 sind Stücke aus dem oberen und dem unteren Rande herausgerissen. In Blatt 55 fehlt ein Streifen in der Mitte, doch läßt sich der Text zum Teil ergänzen. Von Blatt 57 und 58 ist nur die linke Seite erhalten. Die Schrift zeigt den späteren Typus und

¹⁾ Diese drei Worte sind später unter der Zeile nachgetragen.

²⁾ Das Wort ist arg verstümmelt, die Lesung aber vollkommen sicher.

macht einen ziemlich plumpen Eindruck. Zum Teil rührt das daher, daß Buchstaben, die fast verlöscht waren, später nachgezogen sind. Das ist insbesondere auf der Rückseite von Blatt 57 geschehen. Es scheint auch, daß der Schreiber sich nicht einer Rohrfeder, sondern eines Pinsels bedient hat.

- 50 V. 1 *addhyeṣato āryāsaiṅha Kuciśvarasya Kucimah(ā)-*
 2 *rājā Arcepsy-ārthaya ddheṣūmttu tathā caturṇaṃ ma-*
 3 *hārājān Dhīrīrāstra-Virudhaka-Virupakṣa-Vai-*
 4 *śravṇasy-ārthāya teṣūmttu tathā Vyaghrasya viśaya-*
 5 *paripīlakasy-ārthāya teṣūmttu Kapīlasyā mahā-*
 R. 1 *yakṣasy-ārthāya ddheṣūmttu Maṇibhadrasyā Purna[bha](d)ra-*
 2 *sy-ārthāya teṣūmttu Janarṣabhasya mahāyakṣasy-ārthā-*
 3 *ya teṣūmttu sarveṣāṃ śimāparipīlakanam¹⁾ deva-*
 4 *tānaṃ arthāya teṣūmttu sarveṣāṃ saṅgharāmapari-*
 5 *pīlakanam devatānaṃ arthāya ddheṣūmttu ity=eva-*
- 54 V. 1 *ntaiḥpa[ra](vargasya) kṛten=āddhyeṣathāḥ tathā Bharukarā-*
 2 *ja²⁾-Sakarā . . [H].cyukarājasya Gairampcikagauśura[s]y=e-*
 3 *ramūdinām³⁾ sarveṣāṃ gauśuramahātmanām sarveṣ(ā)ṃ⁴⁾ rājo-*
 4 *pīsthāyākānaṃ sarveṣāṃ ikānām sarveṣāṃ*
 5 *Kuciviśayasamnni na dāna[pat]i-*
 R. 1 *nā(ṃ) sucaritacariṇā(ṃ)⁵⁾ yeṣāṃ . i paribhūṃ . t .*
 2 *jīvitopakarāṇa tr rma amṛlopa-*
 3 *gaḥ syād=amṛlapida . . . yā . . sūnaṃ nirevedā-*
 4 *ya virāḡāya nirodhāya nirevāṇāya saṃ-*
 5 *varṭamtu ntyasya ca bhikṣuṇīsaṃghasya vṛ[d]dh .*
- 55 V. 1 *pramukhābh[āv](ā)t=saṃghana [p]r(ā)pt[ā]nām ku(śa)-*
 2 *[l]ānaṃ dharmāṇām prāptiḥ syā balavaiśara-*
 3 *dyatāy=āstu⁶⁾ ye ce saṃghasy=opa-*
 4 *sthānakarmāṇi saṃpradyuktā tad=upasthā-*
 5 *nakarma kṣippiprajanmakṣa(ya) (s)tu—tathā Mai-*
 R. 1 *trcyapramukhānām mahāsa(tvānām bo)dhisatvāna(ṃ) kṛ-*
 2 *ten=āddhyeṣatha yad=anena (addhyeṣa)nena kṣippiram=a-*
 3 *nuttarā saṃmyaksambo(dhīm) buddhyantu—ta-*
 4 *[thā] Brahmāṇasya Saṃ(pateḥ Śa)ktrasya ca⁷⁾ deve-*
 5 *ndrasya caturṇāmñ=ca ma[h]jā(rājānā)m=aṣṭāvīmśa[t]i-*

¹⁾ *ka* ist unter der Zeile eingefügt.

²⁾ Über *ja* ist später *rājñā* geschrieben.

³⁾ Über *va* ist später *itye* geschrieben. Das *nā* hat eine ungewöhnliche Form.

⁴⁾ *ṣa* oder *ṣā* ist über der Zeile nachgetragen.

⁵⁾ *tacari* ist unter der Zeile nachgetragen.

⁶⁾ Vor *stu* ist über der Zeile später noch ein *yā* eingefügt.

⁷⁾ *ca* hat eine absonderliche Form. Vielleicht stand ursprünglich ein anderer Buchstabe da.

- 57 V. 1 *upatrapo upa . . rg[o] upabhāsapras̄*
 2 *tatha Brahmanāsya Sahampatisya*¹⁾ *Śak(krasya ca devendrasya)*
 3 *caturṇaṇ*²⁾ = *ca mahārājā[n](ā)ṇ* (*aṣṭā*)-
 4 *viṃśa[dga]ntarvva[k]umbhaṇḍanāga*
 5 *nāṃ kṛtenaṃ ddheṣathāḥ tatha hipp*
 R. 1 *tv=ahitadhyasayapravṛttac[i]tta*
 2 *ladha . . vacanavibhi*³⁾ *nirgatatva*⁴⁾
 3 *tadavacokāta [a]nya*
 4 *ya ddheṣathāḥ yat=anena ddheṣat[e](na)* (*Ku*)-
 5 *cimahārājñā Artepasy=ārthāya ddhe[ṣa]*
 58 V. 1 *ntu praṇītāt=praṇītata*
 2 *jñadevatā*⁵⁾ *nāgaradevat[ā]*
 3 *laśālasāmīcis=tu*
 4 *tā iha saṃghārāme sarvvatra*
 5 *parigrhītā de(va)[tā] tāsām=apy*
 R. 1 *natapūjābhi nirvva . . ntu tatḥ=āne*
 2 *nena yā gatir=ga(ṇ)[g](ā)vālukaḥ*
 3 *ddhānāṃ sā gatir=astu sa*
 4 *addhyeṣanti āryāsaṃgha da* (*Kucima*)-
 5 *hārājñā Artepasy=ārthāya*

Zur Ergänzung dieses Textes kann ein anderes Bruchstück dienen (Nr. IX). Es ist das linke, bis zum Schnurloch reichende Stück eines ursprünglich etwa 7,8 cm hohen und sicherlich ziemlich langen Blattes. Auf der Vorderseite steht in schöner späterer Schrift, die aber stark abgerieben ist, ein Sūtratekt, der uns hier nicht weiter angeht. Auf der Rückseite gegen den oberen Rand hin hat ursprünglich in sehr großer dünner Schrift wenigstens eine Zeile gestanden. Sie ist aber fast unleserlich; nur das Wort (*ā*)*yuṣmanta* ist zu erkennen. Später hat ein anderer in großer, aber unregelmäßiger Schrift auf diese Seite das Folgende geschrieben:

- 1 *dh. . . (n)u(t)tar. ///*
 2 *nena ojavantāsa syuḥ bala ///*
 3 *rvañ=c=ainaṃ Kuciviṣayakṛtsna ///*
 4 *Kucīśvarasya Kucimahārā(jñah) ///*
 5 *rājñō=ntapūravargasy=ārthāy=ā(d)dhy(e)[ṣ]a(tha) ///*
 6 *[n]ā sarveṣāṃ gauśuramahātmānā [s]. ///*

Die beiden letzten Zeilen dieses Textes kehren in Nr. VIII in 54 V. 1 und 3 wieder; die Variante *arthāya* für *kṛtena* ist inhaltlich belanglos. Wir

¹⁾ *sya* ist unter der Zeile nachgetragen und nicht ganz sicher.

²⁾ Links von *ca*, außerhalb der Zeile, steht am Rande noch *ru*.

³⁾ Gemeint ist wohl *-vacanādibhiḥ*. Zwischen *bhi* und dem *kāta* der folgenden Zeile ist später *cara* eingefügt.

⁴⁾ *nī* ist später eingefügt.

⁵⁾ Zwischen *deva* und dem *śāla* der folgenden Zeile ist später *rajñā* geschrieben.

können also den verlorenen Anfang des Textes von Nr. VIII 54 nach dem Bruchstück Nr. IX ergänzen.

Der Schlüssel zum Verständnis des Textes liegt in dem Wort *adhyeṣatha*, das in den Schreibungen *addhyeṣatha* (55 R. 2), *addhyeṣathāḥ* (54 V. 1), *ddheṣathāḥ*¹⁾ (57 V. 5, R. 4) vorliegt. Ich glaube nicht, daß man darin eine 2. Plur. Präs. sehen darf: *adhyeṣatha* ist offenbar imperativisch gebraucht und falsche Sanskritisierung eines volkssprachlichen *ajjhesatha* 'bittet!'. Auf einen Imperativ weist auch das in 50 V. 2, R. 1, 5 auftretende *ddheṣāṃtṭu*, für das 50 V. 4, 5, R. 2, 3, 4 sogar *teṣāṃtṭu* erscheint. Beides scheinen Verderbnisse von *adhyeṣantu* zu sein, doch könnte man auch an *adhyeṣatu* denken und *āryāsaṃghaḥ* als Subjekt ergänzen. In 50 V. 1 scheint *addhyeṣato āryāsaṃgha* für *adhyeṣate āryāsaṃghaḥ* zu stehen und den Schluß des Satzes zu bilden: 'die Gemeinde der Edlen soll bitten'. Ob dieselbe Konstruktion etwa auch in 58 R. 4 anzunehmen ist, wo die Handschrift *addhyeṣanti āryāsaṃgha*²⁾ bietet, bleibt zweifelhaft, da der Zusammenhang des Textes nicht erkennbar ist³⁾. Nach Dharmasaṃgraha XIV ist die *adhyeṣaṇā* die fünfte der sieben *anuttarapūjās*; im Bodhicaryāvatāra 3, 4 wird sie erklärt als die Bitte an die Buddhas, die Leuchte der Lehre für die leidende Menschheit anzuzünden:

sarvāṣu diṣṣu sambuddhān prārthayāmi kṛtāñjaliḥ |
*dharmapradīpaṃ kurrantu mohād duḥkhaḥprapātīnām*⁴⁾ ||

Hier ist indessen das *adhyeṣaṇa* offenbar im allgemeineren Sinne zu verstehen. Wiederholt wird gesagt, daß die Bitte 'wegen' oder 'zugunsten' (*kṛtena*, *arthāya*) gewisser Personen erfolgen soll, und es werden verschiedene Ziele angegeben. So soll die Bitte für den Harem des Königs erfolgen; für den König selbst, verschiedene andere Fürsten, königliche Beamte und Gabenherren, damit ihre guten Werke sie zu dem Unsterblichen führen; für andere zur Erlangung des Nirvāṇa; für den Nonnenorden zur Erlangung der *kuśala dharmas*; für diejenigen, die mit Dienstleistungen für den Orden beschäftigt sind, auf daß diese ihre Dienstleistung ihnen zur baldigen Vernichtung der Wiedergeburten gereiche; für Maitreya und die übrigen Mahāsattvas Bodhisattvas, daß sie um dieser Bitte willen bald die höchste

¹⁾ Allenfalls kann man das Zeichen für den Visarga als Interpunktionszeichen betrachten und *addhyeṣathāḥ*, *ddheṣathāḥ* lesen, doch kommt sonst der Doppelpunkt in der Handschrift als Interpunktion nicht vor.

²⁾ Vielleicht darf man aus der zweimaligen Schreibung *āryāsaṃgha* schließen, daß der Text nicht für Mönche, sondern für Nonnen bestimmt war.

³⁾ In 57 R. 4 muß *yatanenaddheṣat* . . . wohl zu *yad anenādhyeṣaṇena* verbessert werden.

⁴⁾ De la Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et matériaux, S. 107f., und O. Franke, Eine chinesische Tempel-Inschrift aus Idikutšahri, S. 60f., haben gezeigt, daß die *adhyeṣaṇā* des Bodhic. der sechsten Andachtsübung des Si fang kung kü, der Bitte, das Rad der Lehre rollen zu lassen, und dem *k'üan ts'ing*, der Ermahnung und Bitte, gewisser buddhistischer Wörterbücher entspricht.

vollkommene Erleuchtung erlangen. Einen breiten Raum nehmen die Bitten für die Götter ein. Genannt werden Brahman Sahampati, der Götterkönig Śakra, die vier Mahārājas Dhṛtarāṣṭra, Virūdhaka, Virūpākṣa und Vaiśravaṇa, der Schützer des Reiches Vyāghra, der große Yakṣa Kapila, Maṇibhadra und Pūrṇabhadra, der große Yakṣa Janarṣabha, die 28 Gandharvas, die Kumbhāṇḍas, die Nāgas, die die Grenzen schützenden Gottheiten, die Stadtgottheiten, die den Saṅghārāma schützenden Gottheiten usw.¹⁾ Es sind also Fürbitten mannigfachster Art, zu denen hier in ermüdenden Wiederholungen aufgefordert wird. Bei der Lückenhaftigkeit des Textes und der alles Maß übersteigenden Fehlerhaftigkeit der Sprache wie der Schreibung bleibt im einzelnen manches unklar. Es verlohnt sich indessen kaum, näher darauf einzugehen; Wert haben für uns im Grunde nur die historischen und geographischen Namen, die hier erscheinen.

Siebenmal kommt der Landesname Kuci vor. Zweimal wird von dem Kucireiche (*Kuciviṣaya* 54 V. 5; Nr. IX, Z. 3) gesprochen. In 50 V. 1; Nr. IX, Z. 4 wird der *Kuciśvara Kucimahārāja* erwähnt. Derselbe Ausdruck ist uns schon in Nr. IV begegnet; es war offenbar der offizielle Titel des Königs. In Nr. VIII wird uns auch der Name genannt. In 50 V. 1f. findet sich *Kuciśvarasya Kucimah(ā)rājā Artepasyārthaya*, in 57 R. 4f. (*Ku*)*cimahārājñā Artepasyārthāya*, in 58 R. 4 (*Kucima*)*hārājñā Artepasyārthāya*. *Artepasya* ist sicherlich nur der nach der Sanskritweise gebildete Genitiv des Namens, der in der einheimischen Sprache *Artep* lautete, und ich habe schon oben gesagt, wie durch dieses *Artep* die Richtigkeit der Herstellung des Namens *Swarnatep* bestätigt wird. Worauf der erste Bestandteil des Namens zurückgeht, vermag ich nicht zu sagen. Ebenso bleibt die Zeit des *Artep* vorläufig unbestimmt; unter den Königsnamen, die die chinesischen Quellen bieten, habe ich keinen gefunden, der sich mit *Artep* vereinigen ließe.

In 54 V. 1 wird ein König von Bharuka (*Bharukarāja*)²⁾ genannt. Selbstverständlich muß Bharuka in Ostturkestan gesucht werden und wahrscheinlich sogar in der Nähe von Kuci. Da der König als *rājan* bezeichnet wird, während der Kucikönig stets den Titel *mahārāja* erhält, so war er vermutlich ein kleinerer Fürst und stand vielleicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dem Kucikönig. Ich glaube, daß wir unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse die Lage von Bharuka mit Sicherheit

¹⁾ Auch in der Liste der Schutzgötter von Kuci im Candragarbhasūtra erscheinen zwei große Yakṣas und ein Kumbhāṇḍa; ein bestimmter Nāgarāja im Königreich von Kuci wird in einem anderen Text des Mahāsaṃnipāta erwähnt (Lévi, S. 343f.), genauere Übereinstimmung in den Namen zeigt sich aber nicht.

²⁾ *Bharukarāja*, das sich grammatisch nicht konstruieren läßt, ist später zu *Bharukarājñā* (für *-jñah*) verbessert worden. Allerdings ist auch diese Form noch nicht richtig, aber es ist zu bedenken, daß in dem Sanskrit der Mönche sogar *mahārāja* als *n*-Stamm flektiert wird.

bestimmen können. Hsien-tsang berichtet uns, daß ihn eine Reise von mehr als 600 Li in westlicher Richtung von Kuci durch eine kleine Sandwüste nach einem Reiche 跋祿迦 *Po-lu-ka* brachte. Eine chinesische Note zum Text bemerkt, daß alte Namen für *Po-lu-ka* *Ki-mo* oder *Ku-mo* seien. Man hat angenommen, daß die letzteren Namen nur eine Wiedergabe des in zentralasiatischen Ortsnamen so häufigen türkischen Wortes für 'Sand' *qum* seien, und hat dementsprechend in *Po-lu-ka* ein Sanskritwort *Bālukā* wiederfinden wollen¹⁾. Ich will auf die Frage der Identifizierung von *Po-lu-ka* mit *Ku-mo* und weiter mit dem heutigen Aksu oder einem Ort im Distrikt von Aksu nicht weiter eingehen. Die Zurückführung des chinesischen Namens auf *Bālukā* ist aber sicherlich falsch, ganz abgesehen davon, daß das Wort für 'Sand', wie gerade aus 58 R. 2 hervorgeht, auch in der zentralasiatischen Aussprache des Sanskrit *vālukā*, nicht *bālubā* lautete. Die alte Aussprache der drei chinesischen Zeichen war *Bar-rak-ka* (Katlgren *B'uit(b'uūd)-lu(o)k-kjja*); die beiden ersten Zeichen verwendet Hsien-tsang auch zur Wiedergabe der beiden ersten Silben von *Bharukaccha* oder *Bharukacchapa*²⁾. Es scheint mir danach völlig sicher zu sein, daß der chinesische Name auf *Bharuka* zurückgeht und dieses *Bharuka* mit dem *Bharuka* unserer Fragmente identisch ist.

Auf *Bharukarāja* folgt in der Handschrift *Sakarā* . ., das sicher zu *Sakarāja* oder *Sakarājña* zu ergänzen ist. Man wird zunächst an einen Śaka-König denken, aber es ist im Grunde doch recht unwahrscheinlich, daß hier das Volk der Śakas erwähnt sein sollte. Die Schreibung des Namens mit dem dentalen *s* würde zum mindesten ungewöhnlich sein, und da *Bharuka* ein dem Kucireiche benachbarter Staat war, so wird auch *Saka* der Name eines Landes oder einer Stadt in der Nähe von Kuci gewesen sein.

Der folgende Name *H.cyukarājasya* ist leider verstümmelt, doch ist von dem ersten *akṣara* genug erhalten, um jeden Zweifel an der Lesung *h* auszuschließen. Der Vokal bleibt indessen unbestimmt; es kann *a* oder jeder andere durch ein übergeschriebenes Zeichen ausgedrückte Vokal gewesen sein. Das zweite *akṣara* muß *cyu* gelesen werden; die Lesung *cpu* ist unwahrscheinlich, da die rechte Vertikale beim *pa* nicht so hoch hinaufgezogen zu werden pflegt. Es ist daher kaum möglich, *H.cyuka* etwa mit dem in Nr. I erscheinenden *Hippuka* zusammenzubringen. Dem widerspricht auch, daß *H.cyuka* einen besonderen *rājan* hatte, also offenbar wieder ein Vasallen- oder Nachbarstaat von Kuci war, während aus Nr. I zu schließen ist, daß *Hippuka* eine Stadt innerhalb des Gebietes von Kuci war. Dazu kommt, daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß jene Stadt in unserem Text selbst unter dem Namen *Hippuka* erwähnt ist. Die fünfte Zeile der Vorderseite von Bl. 57 bricht mit *tathahipp.* ab. Die Worte müssen den Anfang eines Satzes bilden. Da die meisten Sätze in diesem Abschnitt

¹⁾ Watters, On Yuan Chwang I, S. 64f.

²⁾ Watters, ebd. II, S. 241, 325.

des Textes mit *tathā* beginnen, muß *tatha* für *tathā* verschrieben sein und das nächste Wort mit *hipp-* beginnen. Über dem *pp* kann kein Vokalzeichen gestanden haben; ebenso ist es ausgeschlossen, daß unter dem *pp* ein *r* gestanden haben sollte, das die Verdoppelung des *p* veranlaßt haben könnte. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß ein untergeschriebenes *u* weggebrochen ist. Ein mit *hipp-* beginnendes Sanskritwort gibt es nicht; die Ergänzung des *hipp-* zu *Hippuka* liegt also jedenfalls nahe.

Bei der Unbestimmtheit des Vokals der ersten Silbe von *H.cyuka* ist eine völlig sichere Identifizierung kaum möglich, aber eine Vermutung möchte ich doch nicht unterdrücken. Nichts hindert uns *Hocyuka* zu lesen, das entweder der Name selbst oder eine adjektivische Ableitung von *Hocyu* sein könnte, wie eine solche z. B. auch in *Kauceyanarendra* (oben S. 534f.) vorliegt. Dieses *Hocyuka* oder *Hocyu* aber würde sich ohne Schwierigkeiten dem Namen gleichsetzen lassen, den die sonst als *Idiqut-Šāhri*, *Qaraχōğa*, chines. *Kao-č'ang*, bekannte Hauptstadt des späteren Uigurenreiches in den alten uigurischen Texten führt, nämlich *Xočo*¹⁾. Es würde dann dem Bharukarāja im Westen der Hocyukarāja als der König des östlichen Nachbarstaates von Kuci gegenüberstehen.*

Es bleibt endlich noch der *Gairampcikagaušura*, was entweder 'der *gaušura* von Gairampcika', oder, wenn *Gairampcika* adjektivische Ableitung wie das oben erwähnte *Kauceya* sein sollte, 'der *gaušura* von Girampci' oder 'Gerampci' oder 'Gairampci' bedeutet. Ich weiß diesen Namen nicht zu lokalisieren²⁾.

Der Gairampcikagaušura wird nur als der erste aller *gaušuramahātman*s erwähnt (54 V. 3 = Nr. IX, Z. 6). Ihre Bezeichnung als die *gaušura*-Edlen, ihre Zusammenfassung zu einer ganzen Gruppe und ihre Anführung hinter den drei *rājans* beweist, daß die *gaušuras* an Rang erheblich hinter dem *rājan* zurückstanden. Wir können den Titel bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurückverfolgen. In der Form *gušura* findet er sich bereits in den von Stein in Niya gefundenen Kharoṣṭhī-Dokumenten (Kharoṣṭhī Inscriptions, Part I, Nr. 187. 320. 328. 401). Sogar die Verbindung mit *mahātman* kehrt dort wieder: *gušura mahatvana* Nr. 216. 295; *gušura mahatva* Nr. 415³⁾. Der Titel war also sowohl im Norden wie im Süden Turkestans im Gebrauch.

Vielleicht war er sogar in Indien bekannt. In Sānci ist auf einer Steinsäule der Anfang einer Inschrift erhalten, die aus paläographischen Gründen etwa ins 5. Jahrhundert gesetzt werden muß (Fleet, Gupta In-

1) Siehe z. B. F. W. K. Müller, Zwei Pfahl-Inschriften aus den Turfan-Funden S. 12.

2) Der Name klingt an Urumtsi an, allein nach Bretschneider, Mediaeval Reséarches, Vol. II, p. 28, ist Urumtsi ein dsungarischer Name, der in den chinesischen Annalen erst im Jahre 1717 erscheint.

3) Auch in Nr. 234 wird . . . *ura mahatva* zu *gušura mahatva* herzustellen sein.

scriptions, Nr. 73). Der erhaltene Text lautet:¹ *vihārasvāmigo-śūrasimhabalaputtrarudra* Fleet macht den Rudra . . . zu einem Sohn des Gośūrasimhabala, allein man wird zugeben, daß ein aus vier Wortstämmen zusammengesetzter Name ein Unding ist. Aber auch ein Doppelname, Gośūra und Simhabala, ist wenig wahrscheinlich; jedenfalls dürfte ein Name Gośūra in Indien ganz vereinzelt dastehen. So drängt sich die Vermutung auf, daß *gośūra* ein Titel ist und zwar das volksetymologisch leicht umgestaltete *guśura* oder *gauśura*, das hier in Verbindung mit *vihārasvāmin* erscheint, wie es in dem Kharoṣṭhī-Dokument Nr. 187 neben *viharavala* steht.

Konow, SBAW. 1916, S. 819, hat *guśura* mit dem ersten Bestandteil des Namens des Kuṣankönigs, der auf Münzen als *Kozoulo-Kadphizes*, *Kozola-Kadaphes*, in indischer Sprache *Kujulakasa*, *Kuyulakaphsa* oder *Kuyulakarakaphsa* erscheint, und weiter mit *Kusuluka*, *Kusulua*, dem Beinamen der Satrapen Liaka und Patika, zusammenbringen wollen. Die Schwierigkeiten, die die lautlichen Verschiedenheiten dieser Identifizierung entgegensetzen, sind beträchtlich, aber, wie Konow gezeigt hat, nicht unüberwindlich; etwas Mißtrauen erweckt allerdings, daß man zu der Annahme gezwungen ist, daß kein einziger der drei Konsonanten des Wortes seinen ursprünglichen Lautwert gewahrt haben sollte. Allein abgesehen davon glaube ich, daß wir jetzt wenigstens das *kujula* in *Kujulakasa* usw. endgültig von *guśura* trennen müssen. Der Nachfolger des Kozoulo-Kadphizes ist *Oemo-Kadphises*, in indischer Sprache *V'ima Kathphisa*²). Die beiden Namen unterscheiden sich nur in ihrem ersten Bestandteil. Für *guśura* steht es jetzt fest, daß es ein Titel war. Wer annimmt, daß *kujula* = *guśura* sei, wird notwendigerweise annehmen müssen, daß auch *vima* ein Titel sei. Daß das im höchsten Maße unwahrscheinlich ist, braucht kaum gesagt zu werden. Noch schwerer wiegt vielleicht ein zweites. Der erste Kadphises bezeichnet sich auf seinen Münzen als *Kuṣanayavuga*, *Khuṣana jāua* 'als Kuṣan *yabyu*', in späterer Zeit als *mahārāja rājarāja* oder *rājātirāja*. Es ist aber doch kaum anzunehmen, daß er noch als unabhängiger Herrscher den dem *guśura* entsprechenden viel tiefer stehenden Titel gebraucht haben sollte, und auch *yabyu* ist keineswegs mit *guśura* identisch, wie die Kharoṣṭhī-Urkunde Nr. 401 zeigt, wo ein *yappu* Bhima-sena neben dem *guśura* Kuṣanasena erscheint.* Schließlich möchte ich auch noch darauf hinweisen, daß in den Münzlegenden die Titel stets im Genitiv stehen, *kujula* aber niemals eine Endung zeigt. Auch das scheint mir zu beweisen, daß *kujula* mit dem Titel *guśura* nichts zu tun haben kann. Ob *kujula* nun mit dem türkischen *güjli* 'stark' zusammenhängt, wie Hultsch glaubt (ZDMG. LXIX, 176), oder mit dem türkischen *güzel* 'schön', wie Konow annimmt, ist eine Frage, auf die ich nicht eingehen möchte.

¹) Die ersten drei *akṣaras*, die Fleet *a(?)ka* . . liest, sind ganz unsicher.

²) Rapson, Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes, Tome I, p. 219.

Ähnliche Bedenken bestehen gegen die Verbindung von *guśura* mit *Kusuluka*. In der Taxila-Tafel¹⁾ steht: *kṣaharatasa Cukhsasa ca kṣatrapasa Liako Kusuluko nama tasa putro Pa[ti](ko)*; in der Löwen-Inschrift von Mathurā²⁾: *mahakṣatravasa Kusuluasa Patikasa*. Nach dem Wortlaut der Taxila-Tafel bildet *Kusuluka* einen Bestandteil des Namens, und schon dadurch wird eine Gleichsetzung mit dem Titel *guśura* erschwert. Noch unwahrscheinlicher aber wird diese Identifizierung, wenn wir sehen, daß Liaka daneben den Titel eines Satrapen, Patika sogar den eines Groß-Satrapen führt. Ich möchte es daher vorziehen, wenigstens vorläufig in *Kusuluka*, *Kusulua* einen Familiennamen zu sehen.

Was den Ursprung des Wortes *guśura*—*gausura* betrifft, so läßt sich mit Sicherheit wohl nur sagen, daß es nicht indisch ist. Herkunft aus dem Türkischen ist von vornherein nicht unmöglich, da die Dokumente, in denen *guśura* zuerst erscheint, auch den Titel *yapyu* enthalten, der nach allgemeiner Ansicht aus dem Türkischen stammt. Unter den zahlreichen türkischen Titeln, die uns überliefert sind, zeigt aber höchstens das in den Orkhon-Inschriften³⁾ auftretende *kül-čur*, mpers. *qūl-čūr*⁴⁾, chines. *k'üelü-čuo*, *k'üe-čuo*⁵⁾, einen gewissen Anklang an *guśura*. Allein die lautliche Übereinstimmung zwischen den beiden Wörtern ist doch nicht groß genug, als daß ihre Identität ernstlich in Frage kommen könnte. So ist die Herleitung aus dem Iranischen schließlich das wahrscheinlichste. Lautlich würde av. *gaosūra* gut zu *guśura*—*gausura* stimmen, aber *gaosūra* kommt nur als Beiwort von *nmāna* vor und man sieht nicht ein, wie ein Wort mit der Bedeutung 'reich an Rindern' zu einem Titel hätte werden können. So bleibt mir wenigstens der Ursprung und die Etymologie von *guśura*—*gausura* dunkel.*

Zur Geschichte des *l* im Altindischen.

Durch seine Altindische Grammatik hat sich Jakob Wackernagel um die indische Philologie ein Verdienst erworben, für das die Vertreter dieser Wissenschaft ihre Dankbarkeit, wie ich meine, nicht besser bezeugen können als dadurch, daß sie aus dem Gebiet ihrer engeren Studien Steine zum Ausbau des großen Werkes beitragen, so klein auch die Zahl der Lücken ist, die der Meister gelassen. Möge der verehrte Mann, als dessen Schüler ich mich betrachte, obwohl ich nicht zu seinen Füßen gesessen, den folgenden bescheidenen Beitrag in diesem Sinne freundlich entgegennehmen.

¹⁾ Konow, Khar. Inscr. S. 28.

²⁾ Ebd. S. 48.

³⁾ Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, S. 130, 155.

⁴⁾ F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnāmag), S. 14.

⁵⁾ Chavannes, Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux, Index, S. 339f.

Im Pali geht bekanntlich *ḍ*, *ḍh* im Inlaut zwischen Vokalen in *l* bzw. *lh* über. In den in altprakritischen Dialekten abgefaßten Inschriften des nördlichen Indien schien das Zeichen für *la* nur ganz vereinzelt vorzukommen. Ich habe JRAS. 1911. S. 1081ff., gezeigt, daß das ein Irrtum ist, der auf falschen Lesungen beruht. Das Zeichen für *la* gehört bereits der ältesten Form der Brāhmī an, wie sie in den Inschriften des Aśoka vorliegt. Es findet sich in den Aśoka-Inschriften zu Delhi-Tōprā, Delhi-Mīraṭh, Radhia, Mathia, wahrscheinlich auch in der Jaugaḍa-Inschrift, in späterer Zeit ferner in Inschriften zu Mathurā, Sāncī, Kuḍā, Kārī, Nāsik, Amarāvātī, Bhaṭṭiprōlu. Das *l* muß also in fast allen altprakritischen Dialekten vorhanden gewesen sein. Nur in der Sprache des äußersten Nordwestens scheint es zu fehlen; wenigstens ist ein Zeichen für *la* in der Kharoṣṭhī-Schrift, die in jenem Gebiete bis etwa zur Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. üblich war, bis jetzt nicht nachgewiesen worden. Die Bedingungen, unter denen *l* erscheint, sind dieselben wie im Pali. Allerdings findet sich neben *l* überall auch *ḍ*. So steht z. B. in den Aśoka-Inschriften neben *ḍuḷi-*, *ḍaḷi-* auch *duḷi-*, neben *duvāḷasa-*, *paṃnaḷasa-* auch *duvāḍasa-*, *paṃnaḍasa-*. Allein das *ḍ* ist in diesem Fall nicht immer ganz sicher. Da sich das Zeichen für *la* nur wenig von dem für *ḍa* unterscheidet, so bedürfen die Lesungen der Nachprüfung am Steine selbst oder an Abklatschen, ehe man etwas Bestimmtes über die Verteilung von *ḍ* und *l* sagen kann. Ein besonderes Zeichen für *lha* gibt es nicht. Es wird vielmehr *ḍha* geschrieben, doch findet sich gelegentlich auch die Schreibung *la*, also mit Verlust der Aspiration, so z. B. in den westlichen Höhleninschriften *Asāḷamitasa* (1066¹⁾) = sk. *Asāḍhāmitrasya*, *bhaṭ-Asāḷamitna* (1110) neben *Asāḍhamitāye* (1098). Denselben Übergang eines *ḍ* in *l* zeigen ferner die literarischen Alt-Prakrits in den Fragmenten der buddhistischen Dramen²⁾. Hier erscheint das *l* sowohl in der Alt-Śaurasenī wie in der Alt-Ardhamāgadhī. Schon früh aber wird das *l* aufgegeben oder wenigstens in der Schrift nicht mehr von *l* geschieden. So findet sich in den westlichen Höhleninschriften auch schon *Asāḷhamitāya* (1041³⁾); in einer und derselben Inschrift (1105) erscheint der Name eines Distriktes als *Māmāḍa-* und *Māmāla-*. In einer Inschrift zu Amarāvātī (1248) wird der Name des bekannten Königs *Siri-Pulumāvi-* geschrieben, während er in den Inschriften zu Nāsik (1122—24) *Siri-Pulumavi-* oder *Siri-Pulumḍyi-* lautet. In den Kupferplatten von Hīrahaḍagalli (1200) und Mayidavōlu (1205) erscheint altes *ṭ* regelmäßig als *ḍ*, altes *ḍ* aber als *l*; so *gula-* = sk. *guḍa-*, *pīlā-* (*pīlā*) = sk. *pīḍā-*.

Der Weg, der in der Zeit der Alt-Prakrits beschritten ist, wird in den literarischen Mittel-Prakrits fortgesetzt. Die Grammatiker lehren, wie

¹⁾ Die Zahlen sind die Nummern der Inschriften in meiner 'List of Brahmi Inscriptions'.

²⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 37, 44.

³⁾ In derselben Inschrift aber auch *poḍhi*.

Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 226, 240, ausführlich auseinander setzt, den Übergang von *ḍ* in *l* und fügen nur eine, übrigens stark variierende, Liste von Wörtern hinzu, in denen angeblich das *ḍ* erhalten bleibt. Die nordindischen Schreiber kennen aber das Zeichen für *la* gar nicht mehr; sie schreiben dafür vielmehr *la*, während die südindischen Handschriften das alte *ḍa* vielfach bewahrt haben. In den südindischen Handschriften wird sogar umgekehrt das Gebiet des *l* oft zu Ungunsten des *l* erweitert. So wird z. B. in den Telugu-Handschriften der Vikramorvaśī in den Prakrit-Abschnitten überhaupt nur *ḍa* geschrieben¹⁾; auch in den Malayālam-Handschriften des Bhāsa findet sich nur selten einmal ein *la*.

Die Neigung, das *ḍa* durch *la* zu ersetzen, macht sich übrigens auch in den Pali-Handschriften bemerkbar. Unendlich oft werden Wörter mit *l* geschrieben, für das wir ein *ḍ* erwarten sollten. Daß umgekehrt gelegentlich auch einmal fehlerhaft *ḍ* anstatt *l* erscheint, ist nicht zu leugnen. Wenn Childers nebeneinander *daḷiddo* und *daliddo* anführt, so ist die erste Form sicherlich falsch. Das *cela-*, neben dem gewöhnlichen *cela-*, das Müller, Grammar of the Pali language, S. 27 zitiert, wird durch die Übereinstimmung von *cela-* bei Pāṇini und *acelaka-* in Handschriften des buddhistischen Sanskrit-Kanons als falsch erwiesen. Von einem weitgehenden Eintreten des *ḍ* für *l* kann aber im Pali so wenig die Rede sein wie in den Alt-Prakrits der Inschriften und Handschriften. Wo hier regelmäßig ein *ḍ* auftritt, läßt es auf das Vorhandensein eines alten *ḍ* schließen.

Man darf die hier nur flüchtig skizzierten Verhältnisse im Prakrit bei der Beurteilung des Auftretens eines *l* für *ḍ* im Sanskrit nicht außer acht lassen. In der uns erhaltenen Rezension des R̥gveda gilt für *ḍ* und *ḍh* ausnahmslos dasselbe Gesetz wie im Pali. Die übrige vedische Literatur kennt das *ḍ* nicht; in Pāṇinis Lautsystem hat es keine Stelle. Nun finden wir aber seit dem Atharvaveda anstatt des zu erwartenden *ḍ* öfter ein *l*. Wackernagel vergleicht in seiner Grammatik I, 221 mit dem Übergang von *ḍ* in *l* den vedischen Übergang von *ḍ* in *l*. Ich meine, daß die Entwicklung des *l* nicht eine Parallelerscheinung, als vielmehr die Fortsetzung des Wandels von *ḍ* in *l* ist. Es erscheint mir unmöglich, die Geschichte dieses *l* im Sanskrit von der vollkommen klaren Geschichte des entsprechenden *l* im Prakrit zu trennen, zumal zahlreiche Wörter des klassischen Sanskrit, die ein solches *l* enthalten, sicherlich einfach aus der Volkssprache übernommen sind. Wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß die Belege für das aus *ḍ* entstandene *l* fast ausschließlich nordindischen Handschriften entstammen, die auf kein hohes Alter Anspruch machen können. Das Bild ändert sich völlig, wenn wir die alten indischen Palmblatthandschriften heranziehen, die uns im Sande von Turkestan erhalten sind. Hier ist das Mittelglied *ḍ* häufig genug. Die Reste der oben erwähnten, etwa aus der Mitte des zweiten

¹⁾ Siehe die Ausgabe von Pischel, Monatsber. BAW. 1875, S. 618ff.

Jahrhunderts n. Chr. herrührenden Dramenhandschrift mit ihrem nicht sehr umfangreichen Sanskrit-Texte enthalten allerdings nur ein Beispiel: *nīladruma-* 'Nestbaum'¹⁾). Höchstens 200 Jahre jünger ist eine Palmblatt-handschrift von Kumāralātas Kalpanāmaṇḍitikā, die im nordwestlichen Indien geschrieben sein muß und von der umfangreichere Bruchstücke vorliegen. In dieser Handschrift wird stets *ḍh* geschrieben: *bāḍham*, *gā-ḍham*, *vimūḍha-*, *āḍhya-*, ebenso *ḍ* in Verbindung mit *y*: *pīḍyate* 39²⁾, *kudṽāntargato* 46, *tāḍyata* 214. Für *ḍ* aber erscheint häufig *ḷ*; so stehen nebeneinander *baḍiṣam* 37, *vikrīḍita-* 105, *kaḍebara-* 106, 108, 205, *nāḍi-* 128, *vriḍam* 163, *abhipīḍitaḥ* 232, und *talākam* 123, *vilulitam* 153, *ayogulān* 166, *kalātrāṇām*³⁾ 188, *nalīni-* 235; *tāḍanaḥ* 188, aber *tālitas*, *tālita-* 214.

Die Praxis des Schreibers dieser Handschrift stimmt genau zu der der Inschriften bis in den Anfang der Gupta-Periode. In der Felsen-Inschrift des Rudradāman zu Junāgaḍh⁴⁾, wahrscheinlich aus dem Jahr 151 oder 152 n. Chr., finden sich *drḍha-* 1, *drḍhatara-* 16, *avagāḍhena* 8, *mīḍha* 3, *apī-ḍayitrā* 15, *taḍākam* 1, *vaiḍūrya-* 14, *pranāḍyā* 9, aber *-ppranālī-* 2, *pranā-ḷibhir* 9, *-pālīkatvāt* 1, *vyāḷa-* 10; in der Säulen-Inschrift des Samudragupta zu Allahābād⁵⁾ (um 360 n. Chr.): *virūḍhā-* 18, *krīḍatā* 14, *vriḍita-* 27, *vyā-lulītena* 8, *Kaurāḷaka-* 19, *Saiṁhaḷakādibhiḥ* 23, *laḷitair* 27, *laḷita-* 30, in der kaum viel späteren kurzen Felsen-Inschrift zu Tusām⁶⁾ *-ālīnā (ālī-)* 1. Keine der drei Inschriften enthält ein *l*, das auf *ḷ* zurückgeführt werden müßte. Fleets Annahme⁷⁾, daß das Zeichen für *la* dem südlichen Alphabet entlehnt sei, ist durch den Nachweis des *la* in den Aśoka-Inschriften hin-fällig geworden. Es ist indessen leicht begreiflich, wie Fleet zu seiner An-sicht gelangen konnte. Während das *la* im nördlichen Indien nach dem Ende des 4. Jahrhunderts verschwindet, ist es in den Sanskrit-Inschriften des Südens immer gebräuchlich geblieben. Wie es in der älteren Zeit ver-wendet wurde, möge die Inschrift Pulikeśins II. zu Aihole⁸⁾ (634/35 n. Chr.) zeigen. Hier erscheint das *l* in den Eigennamen *Kāḷidāsa-* 18, *Āḷupa-* 9, *Coḷa-* 15, *Coḷānām* 14, *Keraḷa* 15, *Naḷa-* 4, *Māḷava-* 11, *Kauṇālam* 13, und den Wörtern *-āntarāḷam* 13, *ālī-* 8, *āvalī-* 9, *kāḷarātriḥ* 4, *puḷina-* 12, *vigaḷita-* 11. Die meisten dieser Schreibungen sind richtig oder können wenigstens richtig sein. Bedenklich ist *Māḷava-*, da der Name in der Inschrift des Samudragupta mit *l* geschrieben wird. Sicher falsch ist *kāḷarātri-*, denn die Todesnacht ist eigentlich die Nacht der alles vernichtenden Zeit; *kāḷa-* aber begegnet schon im R.V. 10, 42, 9, hat also sicherlich altes *l*⁹⁾. Der Fehler könnte allerdings in diesem Fall auf volksetymologischer Um-

¹⁾ Oben S. 195.

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Handschrift.

³⁾ Lies *kalātrāṇām*.

⁴⁾ Ep. Ind. VIII, 42ff.

⁵⁾ Corp. Inscr. Ind. III, 6ff.

⁶⁾ Ebd. S. 270.

⁷⁾ Ebd. S. 4.

⁸⁾ Ep. Ind. VI, 4ff.

⁹⁾ Auch in der Inschrift selbst steht *kāle* in Zeile 16.

deutung beruhen. Man könnte den Ausdruck als 'die schwarze Nacht' verstanden haben; dann wäre die Schreibung, wie wir sehen werden, richtig. Nun bietet die Inschrift aber auch schon in drei Wörtern ein *l*, für das *l* zu erwarten wäre: in *mauli*- 1, *lalanā*- 6, *vilola*- 14. Es zeigt sich also, daß man über die Verteilung der beiden *l*-Laute schon nicht mehr recht im klaren war. Diese Unsicherheit nimmt im Lauf der Zeit immer mehr zu. Als Beispiel möge das die sorgfältig in kanaresischer Schrift geschriebene Praśasti auf Malliṣeṇa zu Śravaṇa-Belgoḷa¹⁾ (um 1150 n. Chr.) veranschaulichen. Wenn hier *kulīṣa*- 10, *kalā*- 45, *sakaḷa*- 32. 144. 162. 167. 171. 213, *baḷa*- 28. 125 geschrieben wird, so kann hier kein auf *ḍ* zurückgehendes *l* vorliegen, da schon im R̥gveda *kulīṣa*-, *kalā*-, *baḷa*- erscheint. Ebenso unmöglich kann *l* auf *ḍ* zurückgehen, wo es sich um ein erst sekundär in den Inlaut getretenes *l* handelt wie in *traiḷokya*- 111. 195, *viḷasat*- 45, *viḷāsa*- 118, *niḷaya*- 125. Anderseits wird für ein sicher altes *l* gerade wieder *l* geschrieben in *mauli*- 46. 145. Die völlige Unzuverlässigkeit der Inschrift ergibt sich vielleicht am allerdeutlichsten aus ihrem Schwanken in der Schreibung; neben *akkhīḷa*- 66. 164. 195, *nikhīḷa*- 57 steht *akhīḷa*- 135; neben *sakaḷa*- *sakala* 62; neben *aḷam* 28 *alaṃkṛta*- 142. 168, *alamalam* 171; neben *baḷa baḷa* 134; neben *maḷa*- 191. 194, *viṃaḷa*- 65. 71. 145, *nirmmaḷa*- 3. 139 *mala*- 187. 190. 205; neben *kamaḷa*- 137. 140. 210 *kamala*- 146. Dasselbe Durcheinander herrscht, soweit meine Kenntnis reicht, auch in den jüngeren südindischen Handschriften. Es wird vermutlich gelingen, mit Hilfe der Inschriften den Zeitpunkt genauer zu bestimmen, wann diese anscheinende Regellosigkeit eingesetzt hat, und ebenso das Gebiet ihres Auftretens schärfer zu umgrenzen; unter Heranziehung der dravidischen Sprachen wird man vielleicht auch die Gründe der Verwirrung ermitteln. Vorläufig aber wird man gut tun, die südindischen Schreibungen für alle sprachlichen Fragen beiseite zu lassen.

Wenn nun, wie wir gesehen, das *l* im Sanskrit im Norden noch bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts gebraucht wurde, so fällt es einem schwer zu glauben, daß es bereits in vedischen Texten durch *l* verdrängt sein sollte. Wenn in der Kāṇva-Rezension der Vājasaneyisaṃhitā regelmäßig *l*, *lh* an Stelle von *ḍ*, *ḍh* erscheint, so halte ich es für höchst wahrscheinlich, daß ursprünglich in der Schule der Kāṇvas dasselbe Gesetz galt wie im R̥gveda und daß erst in unseren Handschriften *l*, *lh* durch *l*, *lh* ersetzt wurde. Ebenso wird auch im Śāṅkhāyana-Śrautasūtra in den Mantras *l* für altes *l* geschrieben. Es läßt sich, wie ich glaube, sogar zeigen, daß zur Zeit der Abfassung des Vājasaneyi-Prātiśākhya in der Schule der Kāṇvas noch *l* und *lh* gesprochen wurde. Das mag zunächst paradox klingen, da das Prātiśākhya in 4, 143 gerade den Übergang von *ḍ*, *ḍh* in *l*, *lh* 'nach der Meinung einiger' lehrt: *ḍaḍhau lalhāv ekeṣām*. In 8, 45 heißt es aber, nachdem vorher das ganze Lautsystem (*varṇasamgraha*) ausein-

¹⁾ Ep. Ind. III, 189ff.

andergesetzt ist: *tasmin lalhajihrāmūliyopadhmānīyanāsikyā na santi Mādhyandinām*. In dieser Form ist das Sūtra sinnlos, denn natürlich ist das *l* in der Mādhyandina-Rezension ganz gewöhnlich, und zufällig kommt auch *lh* in *ūpa ralhāmasi* (VS. 23, 51) vor. Es können selbstverständlich, wie auch der Kommentator bemerkt, nur die aus *ḍ*, *ḍh* entstandenen *l*-Laute gemeint sein. Ist das aber der Fall, so müssen diese Laute in dem Sūtra sich in der Aussprache von dem gewöhnlichen *l* unterscheiden haben und bei der Niederschrift des Prātiśākhya auch durch besondere Zeichen ausgedrückt gewesen sein. Erst spätere Schreiber wußten offenbar mit diesen Zeichen nichts mehr anzufangen und haben sie durch *la*, *lha* ersetzt. Die Verlegenheit der Schreiber zeigt sich zum Teil auch noch in den Lesarten der Handschriften; nach Weber, Ind. Stud. 4, 327 schreibt A *tasminn ḷha-*, B *tasmin lla-*. Ist aber in 8, 45 ursprüngliches *laḷha-* durch *lalha-* verdrängt worden, so dürfen wir dasselbe auch für 4, 143 annehmen. So tritt die Form, in der das Sūtra 8, 45 auftritt, entschieden für die Annahme ein, daß zur Zeit der Abfassung des Prātiśākhya auch in der Kāṇva-Schule noch *l*, *lh* galt. Sollte dies Sūtra, wie Weber vermutet, ein späterer Einschub in dem Werk sein, so würde das die vorgetragene Argumentation natürlich durchaus nicht entkräften; im Gegenteil, das Sūtra würde dann nur zeigen, daß auch nach der Abfassung der Prātiśākhya noch *l*, *lh* gesprochen wurde.

Eine ähnliche Erklärung gilt offenbar auch für *śāl iti* und *phāl iti* in AV. 20, 135, 2, 3. Da sonst *phaḷ* als schallnachahmendes Wort erscheint, so ist sicherlich *phāl iti* auf *phāl iti* (für *phāḷ iti*) und wahrscheinlich auch *śāl iti* auf *śāl iti* zurückzuführen. Die Worte gehören aber den Kuntāpa-sūktas an, die bekanntlich erst später dem AV. angefügt sind, und es ist ganz verständlich, daß ein ursprüngliches *l* in ihnen durch *ḷ* ersetzt wurde, da dem AV. das *l* fremd ist. Alles was sonst aus den Saṃhitās für ein auf *ḍ* zurückgehendes *l* angeführt wird, scheint mir sehr zweifelhafter Natur zu sein. Mehrere Male (1, 3, 1—5, 6—9; 18, 2, 22) findet sich im AV. ein schallnachahmendes *bāl iti*. Gewiß liegt es zunächst nahe, dies nach Analogie der oben angeführten Wörter als *bālḷ iti* aufzufassen. Allein belegt ist ein *bālḷ* nirgends¹⁾. Auch der Padapāṭha weiß nichts davon; er betrachtet *bāl* als Grundform. Ebenso steht *bāl* in der Wiederholung des Pāda *bahiṣ te* (TS. *bahis te*) *astu bāl iti* in K. 13, 9 und im Saṃhitā- und Padapāṭha in TS. 3, 3, 10, 2, obwohl hier *bāḍ* stehen müßte, wenn *bālḷ* die Grundform wäre. So werden wir also doch wohl ein lautmalendes *bāl* anerkennen müssen. AV. 8, 6, 2 kommt als Name eines Dämons *pramīlin-* vor, das von *pramīla-* gebildet sein und etwa der 'Einschläfernde' bedeuten wird. Von der Wurzel *mīl-* findet sich aber auch schon im RV. 1, 161, 12 *sammīlya*. KZ. XXVIII, 298 wollte v. Bradke *mīl-* auf **mīḍ-*, **mīḍl-* zurückführen und mit *miṣ-* 'mit den Augen zwinkern' in Verbindung bringen

¹⁾ Das im RV. gebrauchte *bālḷ* hat eine ganz andere Bedeutung.

und fragte, ob sich damit auch *mīḍam* 'leise' in KS. 29, 2 vereinigen ließe. Bartholomae, IF. III, 184, und Wackernagel haben v. Bradkes Erklärung gebilligt, mir erscheint sie unannehmbar, da ich es für gänzlich ausgeschlossen halte, daß schon im R.V. *ḍ* zu *l* geworden sein sollte, noch dazu in der Verbindung mit *y*, und nirgends eine Spur von dem vorauszusetzenden *l* erscheint; auch die Inschrift von Junāgaḍh bietet *unmīlita*. Auf *mīḍam* ist gar nichts zu geben. So liest allerdings die Handschrift des Kāṭhaka, die Kap. S. aber hat *nīḍam*, was v. Schroeder in den Text aufgenommen hat, und da das Wort den Gegensatz zu *uccaiḥ* 'laut' bildet, so dürfte selbst Bloomfields Konjekturen *nīcam* nicht ganz von der Hand zu weisen sein. Aber selbst in dem Fall, daß *mīḍam* die richtige Lesart sein sollte, steht es doch der Bedeutung wegen *mīl*- so fern, daß der Gedanke eines Zusammenhanges der Wörter nicht einleuchtet. Vom AV. an findet sich ferner *il*- 'stille halten'. R.V. 1, 191, 6 liest die Müllersche Ausgabe *tīṣṭhatelāyatā sū kam*, während die Aufrechtsche *ilāyatā* bietet¹⁾. Im AV., wo der Vers 1, 17, 4 erscheint, zeigt der Text in allen Handschriften das dentale *l*. An keiner anderen Stelle der vedischen Literatur habe ich die Schreibung mit *l* gefunden; Pāṇini 3, 1, 51 spricht, vorausgesetzt daß er dieselbe Wurzel im Auge hat²⁾, von *elayati*. Ich kann unter diesen Umständen *ilāyata* im R.V. 1, 191, 6 nur als falsche Lesart betrachten³⁾, und damit fällt auch jeder Grund dahin, *ilayati* von *iḍ*- 'Labung' abzuleiten, das meines Erachtens auch wiederum der Bedeutung nach mit *il*- kaum zu vereinigen ist. In den Yajusamhitās findet sich endlich *ilāmda*- 'Nahrung gewährend' (MS. 4, 2, 1. 7; TS. 7, 5, 9, 1) und schon im zehnten Buch des R.V. (94, 10) steht in Aufrechts Ausgabe *ilāvantah*, während die Müllersche Ausgabe *ilāvantah* liest. Wackernagel sieht in *ilā*- eine Nebenform von *iḍā*-. Mir scheint *ilā*- vielmehr eine Nebenform von *irā*- zu sein, das als selbständiges Wort und in den Ableitungen *irāvant*-, *ánirā*-, *anirā*- bereits im R.V. erscheint und das jedenfalls nicht aus *iḍā*- entstanden ist⁴⁾. Daß die Inder selbst *ilā*- so aufgefaßt haben, scheint mir aus der angeführten Stelle der TS. hervorzugehen: *tābhya ilāmdenérāṃ lūtām āvārunddha*. *ilā*- für älteres *irā*- ist zu beurteilen wie *mluc*-, *labh*-, *loman*-, *lohita*- usw. im zehnten Buch des R.V. gegenüber den Formen mit *r* in den älteren Büchern⁵⁾.

¹⁾ Im PW. wird ausdrücklich bemerkt, daß mehrere Handschriften so lesen.

²⁾ Nach der Kāśikā ist *ila preraṇe* gemeint.

³⁾ Auch R.V. 7, 97, 6 schwanken die Handschriften zwischen *nīlavat* und *nīlavat*. Richtig ist auch hier *nīlavat*; siehe Oldenberg, Rgveda, zur Stelle.

⁴⁾ Auf die Frage des Bedeutungsunterschiedes zwischen *irā*-, *ilā*- und *iḍā*, *ilā*- kann ich hier nicht eingehen. Daß in späterer Zeit auch *iḍā*- zu *ilā*- geworden ist, soll natürlich nicht geleugnet werden, siehe z. B. Amara 3, 3, 42 *gobhūvācas tv iḍā ilāḥ*.

⁵⁾ Siehe Wackernagel a. a. O. I, 215. Wackernagel führt auch VS. 10, 22 (so zu lesen) *turāṣāl āyuktāsaḥ* an. Daß das mißverstanden werden kann, zeigt die Fassung, in der Wackernagels Worte bei Macdonell, Vedic Grammar, S. 45 wiedergegeben werden. Selbstverständlich steht *turāṣāl* der Regel gemäß nur in der Kāṇva-Rezension, die Mādhyandina-Rezension hat *turāṣāḍ*.

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen nicht das Recht haben, den Übergang eines aus *ḍ* entstandenen *ḷ* in *l* schon für die vedische Zeit anzunehmen.

Für die nachvedische Zeit müssen wir *l* aus *ḷ* erklären, wenn im Sanskrit oder im Prakrit daneben ein *ḍ* erscheint oder wenn durch alte nördliche Inschriften oder Handschriften in Sanskrit oder in Prakrit oder durch das Pali die Schreibung mit *ḷ* gesichert ist. Ich brauche indessen nach dem, was ich bereits oben bemerkt habe, kaum zu betonen, daß aus dem Auftreten eines *l* für *ḷ* in einem Sanskrit-Texte nicht etwa zu folgern ist, daß dieser Text erst nach dem Ende des 4. Jahrhunderts entstanden sein müsse. Für Aśvaghoṣa steht der Gebrauch des *ḷ* durch die alten Handschriften fest; in unsern Handschriften des Buddhacarita oder des Saundarananda aber findet sich kein *ḷ*. Die Schreiber haben also das *ḷ* durch *l*, zum Teil vielleicht auch in puristischer Weise durch *ḍ* ersetzt. Gewisse Fälle verlangen aber auch noch, wie ich im folgenden an einem Beispiel zeigen möchte, eine besondere Erklärung.

Das in nachvedischer Zeit gebräuchliche Wort für 'Zeit', *kāla*-, kommt im R.V. nur an einer einzigen Stelle vor (10, 42, 9). Im AV. wird es häufiger; in der Sprache der Brāhmaṇas verdrängt es, wie schon im PW. bemerkt wird, das alte Wort *ṛtu*- mehr und mehr. Das gleichlautende Adjektiv *kāla*- 'schwarz' ist der vedischen Sprache vollkommen fremd. Es findet sich zuerst bei Pāṇini und dann unendlich häufig in der epischen und klassischen Literatur. Im Pali sind beide Wörter vorhanden; *kāla*- 'Zeit' wird stets mit *l*, *kāḷa*- 'schwarz' im allgemeinen mit *ḷ* geschrieben. Man hat diese Schreibung für die Etymologie von *kāla*- 'schwarz' bisher gänzlich unbeachtet gelassen, wohl weil man annahm, daß *kāḷa*- eine willkürliche Erfindung der Schreiber sei, bestimmt, das Wort von *kāla*- 'Zeit' zu unterscheiden. Nun liest aber auch eine sehr alte turkestanische Papierhandschrift des Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins, die den Text noch in ganz prakritischer Form enthält, in Nihs. 13 *kāḷa*-(*suddhiya kāḷa elakalomā*). Die späteren Handschriften bieten dafür sämtlich *kāḍa*-¹⁾, während das Wort für 'Zeit' auch hier überall in der Form *kāla*- erscheint. Man brauchte auf diese Schreibungen vielleicht nicht allzuviel zu geben, wenn diese buddhistischen Texte auf Texte in der Pali-Sprache zurückgingen. Es läßt sich aber mit völliger Sicherheit nachweisen, daß sie, soweit sie Übersetzungen sind, direkt auf den Schriften in der östlichen Volkssprache beruhen. Auch in dieser muß also *kāḷa*- 'schwarz' neben *kāla*- 'Zeit' gegolten haben, und wir können in Sk. *kāḷa*- 'schwarz' nur eine Entlehnung aus der Volkssprache sehen mit der gewöhnlichen Ersetzung des *ḷ* durch *l*. Das hat weiter zur Folge, daß die Vergleichung mit gr. *καλός*, lat. *caligo*, ksl. *kalū* usw.²⁾ aufgegeben werden muß. Ich fürchte allerdings, daß man

¹⁾ Vgl. JA. XI, 2, 496.

²⁾ Bechtel, Hauptprobleme, S. 304f.; Leumann, Etym. Wtb.

sich schwer entschließen wird, auf eine Gleichung zu verzichten, die zum festen Bestand der vergleichenden Grammatik zu gehören schien, und daß sie sich daher auch noch weiterhin ihres Daseins erfreuen wird ähnlich wie die Gleichung *daṇḍa-* = *δένδρον*, die immer wieder auftaucht, obwohl Lidén, Studien zur altind. und vergl. Sprachgeschichte 80 *daṇḍa-* richtig zur Wurzel *dal-* gestellt hat¹⁾.

So sicher mir aber auch die Zurückführung von *kāla-* 'schwarz' auf *kāḍa-* zu sein scheint, so kann ich doch nicht die Berechtigung der Frage bestreiten, wie es denn kommt, daß Pāṇini an zwei Stellen (4, 1, 42; 5, 4, 33) *kāla-* gebraucht. Daß erst im Lauf der späteren Überlieferung ein ursprüngliches *kāḍa-* durch *kāla-* ersetzt sein sollte, ist bei einem Text wie der Aṣṭādhyāyī wenig wahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist aber auch die Annahme, daß in den Sūtras ursprünglich *kāḷa-* gestanden haben sollte, für das dann später *kāla-* eingetreten wäre, da Pāṇini, wie schon bemerkt, das *ḷ* in seinem Lautsystem nicht anerkennt und es daher auch in seiner Sprache nicht verwendet haben wird. Wir werden also zu dem Schlusse gedrängt, daß Pāṇini, dessen Zeit niemand bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. hinabrücken wird, bereits *kāla-* sprach. Nun gehört Pāṇini dem äußersten Nordwesten Indiens an; Hüen-tsang berichtet uns, daß sein Geburtsort Śālātura in Gandhāra lag. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß sich in diesem Gebiet das *ḷ* nicht nachweisen läßt²⁾. Wenn also ein Wort mit *ḷ* aus einem der südlichen oder östlichen Dialekte in die Sprache von Gandhāra aufgenommen wurde³⁾, so konnte das kaum anders als unter Ersetzung des *ḷ* durch *l* erfolgen. Alles aber spricht dafür, daß das dem ganzen Veda unbekannte *kāla-* aus der Volkssprache stammt; da es in der Literatur zuerst in den buddhistischen Texten erscheint, so ist es jedenfalls nicht unwahrscheinlich, daß es sich von der Māgadhī des östlichen Indien aus ausgebreitet hat. In die Sprache von Gandhāra wurde es als *kāla-* übernommen, und in dieser Form erscheint es daher auch bei Pāṇini. Die Übersetzer des buddhistischen Kanons andererseits haben, ohne sich um die paṇineische Wortform zu kümmern, *kāḷa-* durch *kāḍa-* wiedergegeben, da sie gewohnt waren, jedes *ḷ* der östlichen Sprache zu *ḍ* zu sanskritisieren.

¹⁾ Vielleicht ist es nicht überflüssig, zur Stütze von Lidéns Auffassung darauf hinzuweisen, daß Manu 8, 299 *veṇudala-* der 'Bambusstock' ist; siehe auch Gaut. 2, 43.

²⁾ Soweit ich sehe, kennen auch die modernen indischen Sprachen dieses Gebietes kein *ḷ*. Bemerkenswert ist, daß nach den Angaben Sir George Griersons, Ling. Surv. VIII, 1, 246 auch im Lahndā das *ḷ*, das in der Schrift übrigens nicht von *l* geschieden wird, im Norden in der Nachbarschaft der dardischen Sprachen verschwindet. In Hazara oder im Cihāl-Lande hört man es nicht. Im übrigen ist die Verteilung der beiden *ḷ*-Laute in den neuindischen Sprachen, die sie besitzen, eine andere als in den Alt- und Mittelprakrits mit Ausnahme der Paisācī. Vgl. Konow, ZDMG. LXIV, 116f.

³⁾ Derartige Entlehnungen aus einer Sprache oder Mundart in die andere sind auch in neuerer Zeit ganz gewöhnlich.

Für *l*, dessen Herkunft aus *ḷ* durch ein im Sanskrit daneben erscheinendes *ḍ* bewiesen wird, hat Wackernagel bereits ein reiches Material beigebracht. Ich möchte im folgenden an einigen Beispielen zeigen, wie mit Nutzen auch die Schreibungen mit *ḷ* im Sanskrit oder Prakrit für die Feststellung der Herkunft des *l* herangezogen werden können.

Daß nachved. *nala*- 'Rohr' auf ved. und nachved. *naḍá*- zurückgeht, hat man längst erkannt, da in R̥V. 8, 1, 33 *naḷāḥ* erscheint. Zu *naḍa*- gehört natürlich auch AV. und später (auch in der Handschrift der Kalp.) *nāḍi*- 'Röhre', nachved. *nāla*- 'Röhre', ŚB. *praṇāḍi*-, nachved. *praṇāli*- 'Abzugsröhre', wofür die Junāgaḍh-Inschrift wiederum das Mittelglied *nāli*-, *praṇāli*- bietet. Zu beachten ist, daß in der Inschrift neben *praṇāli*-, *praṇāliḥ* *praṇāḍyā* erscheint; das zeigt, daß das im R̥gveda den Wechsel zwischen *ḍ* und *ḷ* regelnde Gesetz auch in der späteren Zeit noch gilt¹). Eine Ableitung von *naḍa*- ist ferner auch nachved. *nalina*- 'Wasserrose', gebildet wie *phalina*-, *barhiṇa*-, also eigentlich 'mit hohlem Stengel versehen'; die alte Schreibung *naḷinī*- ist in der Kalp. erhalten. 'Rohr' bedeutet sicherlich auch der alte Königsname *Nala*-, der ŚB. 2, 3, 2, 1. 2 noch *Naḍa*- lautet; man mag damit Namen wie *Veṇu*- usw. vergleichen. Das Pali hat in der ganzen Gruppe die richtige Schreibung noch vielfach bewahrt: *naḷa*- 'Rohr', *nāli*- 'Röhre', *Naḷinī*-, *Naḷinikā*- Nom. pr. (Jāt. 545, 235; 526, 1); daneben finden sich freilich überall auch die Schreibungen mit *l*, wie aus Childers Wörterbuch zu ersehen ist. Zusammenhang mit *nālīka*- 'Art Pfeil' ist möglich, aber unwahrscheinlich. Mit *nalada*- 'Narde' hat *naḍa*- kaum etwas zu tun. Ganz fern zu halten ist *nārāca*- 'Art Pfeil', da altes *ḍ* im Sanskrit niemals zu *r* werden kann.

Die Schreibung *pāli*- in der Junāgaḍh-Inschrift beweist, daß nachved. *pāli*- zum mindesten in der Bedeutung 'Damm' einen alten Zerebral enthält.

Im Epos und in der späteren Literatur erscheint häufig die Wurzel *lal*- 'tändeln', mit dem Kausativ *lālayati* in der Bedeutung 'hätscheln'. Für das Pali gibt Childers *lalati* an. In der Inschrift des Samudragupta steht aber zweimal *laḷita*-, was auf *laḍ*- als ursprüngliche Form der Wurzel weist. Genau in dieser Form erscheint die Wurzel in Pāṇinis Dhātupāṭha (9, 76): *laḍa vilāse*. Erst Spätere haben, wie Westergaard bemerkt, *lala ipsāyām* hinzugefügt, was Kṣīrasvāmin, Puruṣakāra und andere *ḍalayor ekatvāt* für überflüssig halten. Unter den Wurzeln der zehnten Klasse (32, 7) führt der Dhātupāṭha ferner *laḍa (lāḍayati) upasevāyām* an. Der Dhātupāṭha kennt also *lalati*, *lālayati* unzweifelhaft in der Form *laḍati*; *lāḍayati*; wie es mit der Wurzel *lal ipsāyām* (auch 33, 14) steht, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Die Formen des Dhātupāṭha sind aber auch genau diejenigen, die wir bei Pāṇini, der das *ḷ* ignoriert, erwarten müssen. Sie sind auch in der Literatur belegt. Nach dem kleineren PW. findet sich

¹) Ein Abglanz der alten Verhältnisse zeigt sich z. B. auch noch Raghuv. 18, 4, wo in derselben Strophe *naḍvala*, *Nala*-, *nalina*- nebeneinander stehen.

laḍat- Rāj. 7, 927; R. Schmidt führt ZDMG. LXXI, 37 *laḍita*, *vilāḍita-* aus dem Śrīkaṇṭhacarita an. Wichtiger noch ist, daß auch im Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins (V, 57) *upalāḍayet* erscheint¹⁾. Die Entwicklungsreihe *laḍati*, *laḷati*, *lalati* scheint mir damit völlig gesichert zu sein; die Zusammenstellungen von *lalati* mit bulg. *lelém*, *lelējka*, russ. *lelējati* (Uhlenbeck) müssen aufgegeben werden²⁾.

Im Cāṇakyaśataka wird die Erziehungsregel gegeben:

lālāne bahavo doṣās tāḍane bahavo guṇāḥ |
tasmāt putraṃ ca śiṣyaṃ ca tāḍayen na tu lālayet ||
lālayet pañca varṣāṇi daśa varṣāṇi tāḍayet |
prāpte tu ṣoḍaśe varṣe putraṃ mitravad ācaret ||

Daß *lālāne*, *lālayet* und *tāḍane*, *tāḍayet* hier durch den Reim gebunden sind, ist unverkennbar. Manche Handschriften suchen ihn dadurch herzustellen, daß sie *lāḍane* (-*nād*), *lāḍayet* lesen³⁾. Das kann richtig sein; wahrscheinlicher ist es zwar, da es sich schwerlich um einen alten Spruch handelt, daß ursprünglich *lālāne*, *lālayet* und *tālāne*, *tālayet* gebraucht war. Daß diese Formen einst wirklich existierten, zeigt die Handschrift der Kalp. Allerdings bietet die Handschrift auch *tāḍana-*. Warum sich in der Flexion von *tāḍayati* das alte *ḍ* schließlich behauptet hat, vermag ich nicht zu sagen. Übrigens hat sich in einer Ableitung von *taḍ-* auch das *l* später durchgesetzt: in *tāla-* 'Händeklatschen', 'Takt', das auch im Pali die Form *tāla-* zeigt (Jāt. 374, 3), während für 'schlagen' *tāleti* gilt. Das PW. schwankt, ob *tāla-* von *taḍ-* oder von *tala-* 'Handfläche' abzuleiten sei; Uhlenbeck hat sich für das letztere entschieden. Wie *tāla-* von *tala-* gebildet sein sollte, weiß ich nicht zu sagen; das schon VS. 30, 20 vorkommende *pāṇighna-* 'Händeklatscher', bei Pāṇ. 3, 2, 55 *pāṇigha-* und *tādagha-* als Bezeichnung von Gewerbetreibenden, *ghaṇṭātāḍa-* 'die Glocke schlagend' bei Manu 10, 33, p. *hatthatālāna-* 'das Händeklatschen beim Tanze', Jāt. II, 37, 2, und der Umstand, daß *tāla-* häufig auch vom Klatschen der Ohrlappen der Elefanten gebraucht wird, lassen es mir als sicher erscheinen, daß *tāla-* aus *tāḍa-* hervorgegangen ist, das in der Bedeutung 'Schlag' schon AV. 19, 32, 2 (*nórasi tāḍam ā ghnate*) belegt ist, wenn auch die Zwischenstufe *tāla-* bisher noch fehlt.

Im nachvedischen Sanskrit steht eine Wurzel *lul-* 'sich hin- und herbewegen', im Kausativ 'hin- und herbewegen', 'in Verwirrung bringen' neben einer Wurzel *luḍ-*, die im Kausativ in der Bedeutung 'hin- und herbewegen', 'in Unruhe versetzen' usw. erscheint. Uhlenbeck vermutet Zusammenhang von *loḍayati* mit *luṇṭhati*, hält dagegen den Zusammenhang

¹⁾ JA. XI, 2, 516. Varianten sind *ullapayet* und *upalāpayet*, das dem *upalāpeyya* der Pali-Regel genauer entspricht.

²⁾ Den Zusammenhang von *laḍ-* und *lal-* hatte schon Benfey, Gött. Abh. XVI, 37 richtig erkannt; seine Etymologie von *laḍ-* ist freilich unmöglich.

³⁾ Siehe Böhlingk, Ind. Spr.² 5847f.; Weber, Monatsber. BAW. 1864, S. 412.

t *lolati* für unwahrscheinlich. Genau das Gegenteil ist richtig. *Loḍayati* und *lolayati* sind einfach identisch; *loḍayati* ist die echte Sanskritform, *lolayati* steht für *loḍayati*. Das *vyāluḷita-* der Inschrift des Samudragupta, *viluḷita-* der Handschrift der Kalp., zeigt wiederum die zu erwartende Mittelstufe. Damit werden alle von Uhlenbeck angestellten Vergleiche mit Wörtern der slavischen Sprachen hinfällig. Der panineische Dhātupāṭha (27) scheint übrigens ursprünglich nur *lu-* anerkannt zu haben; sicherlich *lu-*, wahrscheinlich aber auch *luḍ-* erst später hinzugefügt. Für die Frage der Entstehung des *ḍ*, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, ist das nicht ohne Bedeutung.

Das *Saimhaḷaka-* der Inschrift des Samudragupta zeigt, daß in *Siṃhaḷa-*, dem alten Namen der Insel Ceylon, ein ursprüngliches Suffix *-ḍa-* steckt. Auch im Pali hat sich die echte Schreibung *Sīhaḷa* noch an einigen Stellen erhalten¹⁾.

Nachved. *kalatra-* 'Ehefrau' usw. wird Uṇādis. 3, 106 von der Wurzel *ḍ* abgeleitet. Das ist natürlich unsinnig, läßt aber darauf schließen, daß der Verfasser über den Ursprung des *l* aus *ḍ* noch unterrichtet war. Die Bestätigung liefert die Handschrift der Kalp. mit ihrem *kaḷatra-*²⁾.

Kalama- ist im nachved. Sanskrit eine Art Reis. In der Alt-Ardhamādhī der Dramen³⁾ steht *kaḷamodanākaṃ*. Sk. *kalama-* geht also auf *ḷama-*, *kaḍama-* zurück und hängt daher wahrscheinlich mit *kardama-* zusammen, das sich bei Susruta als Name einer bestimmten Körnerfrucht findet. Mit *kalama-* 'Schreibrohr', das erst im Trikāṇḍaśeṣa erscheint und daher nicht direkt auf das gr. *záλαμος* oder das lat. *calamus*, sondern erst auf das daraus entlehnte arab. *qalam* zurückgehen wird, ist *kalama-* 'Reis' natürlich nur äußerlich zusammengefallen.

Durch das *laralī-* und *(pa)vratālīm* in der Alt-Saurasenī der Dramen⁴⁾ wird auch die Herleitung von nachved. *laralī-* 'averrhoa acida' und *ālī-* 'Leiche' aus *laradī-* und *ādī-* gesichert.

In der epischen und klassischen Literatur findet sich *dāḍima-* 'Granatäpfel'. Für das Pali gibt Childers *dālīma-* an, das gelegentlich auch im Sanskrit, z. B. in der Bengali-Rezension des Amaruś. (15)⁵⁾ erscheint. Daß *līma-* nur schlechte Schreibung für *dālīma-* ist, zeigt wiederum die Alt-

¹⁾ Siehe Konow-Andersen, JPTS. 1910, S. 177. Wegen des *vyāḷa-* in der Junādh-Inschrift und des *ālī-* in der Tusūm-Inschrift verweise ich auf meine Behandlung der Wörter oben S. 429; 433.

²⁾ Bisweilen ist die Handschrift übrigens auch durch ihre Schreibungen mit *ḍ* im Wert. So verrät *kaḍebara-*, das sich auch Divy. 39 findet, die Natur des *l* in nachved. *kalebara-* 'Leiche', 'Körper', während das Pali nur die spätere Schreibung mit *l* zu haben scheint.

³⁾ Bruchstücke, S. 37. ⁴⁾ Bruchstücke, S. 43, 54.

⁵⁾ Hrsg. von Simon, S. 63. Auch in dem Kommentar des Maheśvara zu Am. 4, 64 wird *dālīma-* und *dāḍimba-* als Nebenform von *dāḍima-* angeführt. Vgl. ferner IV. s. v.

Śaurasenī der Dramen¹⁾. Ohne die Sanskritform zu berücksichtigen, hat Charpentier, IF. XXIX, 389 p. *dālīma-* als eine Bildung von **dālī-* 'Ast', 'Zweig' mit dem Suffix *-mant* erklärt. Daß man den Umstand, daß der Granatapfelbaum Zweige hat, als so charakteristisch für ihn empfunden haben sollte, daß man ihm danach den Namen gab, will mir nicht einleuchten. Meines Erachtens ist es überhaupt von vornherein wahrscheinlicher, daß man den Granatapfel nach einer Eigenschaft der Frucht benannt habe. Aufgefallen sind dem Inder die zahlreichen Kerne der Frucht, die ihn an Zähne erinnern. So heißt es in einer im PW. angeführten Stelle des Mbh. *dantapūrṇaiḥ sarudhirair vaktrair dādīmasaṃnibhaiḥ*, und *dantabīja-*, *dantabījaka-* ist, wie die Anführungen aus medizinischen Wörterbüchern im PW. zeigen, geradezu ein Name des Granatapfels geworden. Gestützt auf diese Tatsache und in der wohl sicheren Annahme, daß *dādīma-* kein altes Sanskritwort, sondern aus einem mittelindischen Dialekt entlehnt ist, wage ich es, auch *dādīma-* als 'mit Zähnen versehen' zu erklären. Im Pali werden vielfach von *a*-Stämmen mit dem Suffix *-imant* possessive Adjektive gebildet, die vom Nom. Sing. aus dann mit Verlust des *-nt-* in die *a*-Flexion übergeführt werden²⁾; so z. B. *pāpimant-* (häufig), *puttimant-* (SN. 33. 34), *phalimant-*, Akk. Sing. m. *phalimaṃ* (Jāt. 429, 7. 8). Das Suffix *-ima-*, das sich so ergibt, möchte ich auch in *dādīma-* sehen. Der erste Bestandteil läßt sich ohne Schwierigkeit auf *daṃṣṭrā-* zurückführen, das im Pali als *dāṭhā-*, in den Mittel-Prakrits als *dāḍhā-* erscheint³⁾ und in dieser Form auch in die Sanskrit-Kośas aufgenommen ist. An dem Verlust der Aspiration darf man keinen Anstoß nehmen. In der Sprache des Volkes ist *ḍh* schon im Alt-Prakrit zu *ḍ* geworden; so wird z. B. in den Inschriften zu Sānci und Bharaut der Name *Aṣāḍha-*, *Aṣāḍhā-* konsequent *Asāḍa-* (306. 396), *Asāḍā-* (697) geschrieben, ähnlich wie in den westlichen Höhleninschriften *Asāḷa-* neben *Asālha-* erscheint⁴⁾. Auch AMg. *saṇḍeya-* ist daher nicht einfach als falsche Lesart für *saṇḍheya-* zu bezeichnen, wie Pischel, Gramm. der Pr. § 213, es tut. Im PW. wird sogar *dādaka-* selbst in der Bedeutung 'Zahn' aus dem Śabdārthakalpataru angeführt. Auch von seiten der Bedeutung läßt sich gegen die Herleitung von *daṃṣṭra-* kaum etwas einwenden. *Daṃṣṭra-* wird keineswegs nur vom Fangzahn von Tieren oder Dämonen gebraucht; es ist auch die genauere Bezeichnung der Schneide- oder Vorderzähne des Menschen. So werden ŚBr. 11, 4, 1, 5 die *daṃṣṭrāḥ* von den *jambhyāḥ*, den Backenzähnen, unterschieden; Rām. 5, 35, 19 wird unter den Merkmalen des Rāma erwähnt, daß er *caturdaṃṣṭraḥ* sei; Jāt. IV, 245 ist von einem Mann die Rede, der *nikkhantadāṭho* ist, 'vorstehende Zähne' hat.

1) Bruchstücke, S. 43.

2) Siehe Geiger, Pali § 96.

3) Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 76, 304.

4) Siehe oben S. 547.

IF. IV, 101 hat Sütterlin darauf hingewiesen, daß got. *mawilo* 'Mädchen', ags. *meócle*, an. *meyla* eine ganz genaue Entsprechung in nachved. *mahilā*- 'Frau' habe. Man wird den Bedeutungsunterschied nicht dagegen ins Feld führen können. Bedenken erweckt eher die Nebenform *mahelā*-, die in späteren Werken belegt ist; das PW. führt auch *mahilā*- auf. Diese Formen finden durch den Vergleich mit *mawilo* keine rechte Erklärung. Uhlenbeck will *mahilā*- lieber gr. *μεγάλη* gleichsetzen. Daß beide Gleichungen aufzugeben sind, zeigt das neunte Felsenedikt des Aśoka zu Girnār, wo *mahi-dāyo* 'Frauen' an Stelle des *ithī*, *striyaka*, *abakajaniyo*, *balika janika* der übrigen Versionen erscheint; *mahilā*- steht also für *mahilā*-.

Für *cola*- 'Frauenjacke' lehren Lexikographen (Hem. An. 2, 116; Med.) auch *coḍa*-. Uhlenbeck fragt, ob *l* hier aus *ḍ* entstanden oder *coḍa*- nur eine unrichtige Schreibweise sei. Die Frage wird durch das Pali entschieden, wo wir allerdings auch schon *cola*-, *colaka*-, aber auch noch *coḷa*-, *coḷaka*- finden¹⁾. Daß *coḍa*- die echte alte Form ist, zeigt nicht nur das Sanskrit des Saddharmapūṇḍarīka (4, 11 *paryeṣate bhakta tathāpi coḍam*; 4, 13 *bhaktam ca coḍam ca gaveṣamāṇaḥ*; 4, 19 *kim adya coḍena tha bhojanena vā*), sondern auch das der Handschriften des buddhistischen Kanons. Hier steht z. B. im Śikhālakasūtra (= Sigālovādasutta) ebenfalls *bhaktacoḍānupradānena*. Ob *coḍa*-, *coḷa*- wirklich auf die im Dhātupāṭha 28, 98 angeführte Wurzel *cuḍa samvarane* zurückgeht oder ob diese Wurzel nur um *coḍa*- willen erfunden ist²⁾, mag dahingestellt sein; jedenfalls spricht die Form der Wurzel dafür, daß den Grammatikern die Form *coḍa*- bekannt war.

Für ep. und kl. *kavala*- 'Mundvoll', 'Bissen', haben die Pali-Handschriften gewöhnlich *kabaḷa*, gelegentlich *kabala*-³⁾; die zentralasiatischen Handschriften des Prātimokṣasūtra lesen *kabaḍa*- und *kapada*-⁴⁾; die Mahāvīyutpatti 263, 62 hat *kavaḍa*-, das in der Bedeutung 'Gurgelwasser' auch bei Suśruta erscheint. Über die Herkunft des *l* kann also kein Zweifel bestehen. Übrigens spricht die Pali-Form dafür, daß das Wort altes *b* enthält. Die von Uhlenbeck angeführten Vergleichen werden dadurch noch unwahrscheinlicher.

Eine systematische Durchforschung des gesamten Materials wird voraussichtlich zeigen, daß das Gebiet des aus *l* hervorgegangenen *l* im Sanskrit weit umfangreicher ist als die hier angeführten Fälle erkennen lassen. Ich will die Zahl der Beispiele aber jetzt nicht vermehren, sondern möchte zum Schlusse nur noch kurz auf die Frage eingehen, ob und unter welchen Umständen ein aus *l* entstandenes *l* mit *r* wechseln kann. Sk.

¹⁾ Siehe E. Müller, Grammar of the Pali Language, S. 27. Im Pali hat *coḷa*- immer die allgemeinere Bedeutung 'Zeug'.

²⁾ Analog ist das Verhältnis von nachved. *sthula*- 'Zelt' zu *sthūḍa samvarane* in Dhātup. 28, 94 zu beurteilen.

³⁾ Müller a. a. O.; *kabaḷa*- Pāt. Sekkh. 39. 41. 43. 45 im Suttavibh.

⁴⁾ Das *p* ist Hypersanskritismus oder Einfluß des Tocharischen.

*vaidūrya*¹⁾), der Name des bekannten Edelsteines, lautet im Pali *veḷuriya*-. Die Prakrit-Formen verzeichnet Pischel a. a. O. § 241. Bh. 4, 33 hat *veluria*-, Deśin. 7, 77 *velulia*-. Damit sind, wie Pischel richtig bemerkt, *veḷuria*- bzw. *veḷulia*- gemeint; die letzte Form stammt offenbar aus einem östlichen *l*-Dialekt. Hem. 2, 133 bemerkt, daß sich auch *vedujja*- finde. Für gewöhnlich aber lautet das Wort AMg. JM. *veruliya*-, M.Ś. *verulia*-, was zu dem gr. *βήρυλλος*, lat. *berullus* stimmt. Nach Pischel ist in diesem Fall *ḍ* zu *r* geworden. Ich halte das schon deshalb für nicht richtig, weil es zu der Annahme zwingt, daß außerdem auch noch das ursprüngliche *r* zu *l* geworden sei, was jedenfalls für M.Ś. ganz unwahrscheinlich ist. Wir haben hier offenbar nicht Übergang von *ḍ* in *r*, sondern ein Umspringen von *l* und *r* anzunehmen; *veruli(y)a*- ist spätere Schreibung für *veruḷi(y)a*-. Daraus wird sich auch das doppelte *l* in der griechischen Form erklären; es soll augenscheinlich das zerebrale *l* wiedergeben.

Das Umspringen von *l* und *r* läßt sich noch öfter beobachten. Der Lehrer des Buddha heißt im Pali *Ālāra Kālāma* (Mv. 1, 6, 1ff. usw.), in den buddhistischen Sanskrit-Texten *Ārāḍa Kālāma* (Divy. 392, 1ff.; Buddhac. 12, 1ff.²⁾) oder *Ārāḍa Kālāpa* (Lal. 239, 6ff.). Das Wort für 'Koch' lautet im Pali *ālārika*-, im nachved. Sk. *ārālika*- (für *ārālika*-). 'Gebogen' ist im Pali *aḷāra*-, im nachved. Sk. *arāla*- (für *arāḷa*-). Die Etymologie dieser Worte ist unklar, und so läßt sich die Möglichkeit, daß die Metathesis im Pali erfolgte, nicht bestreiten, wenn ich das auch aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, für unwahrscheinlich halte. Jedenfalls ist aber nach dem Verhältnis von pr. *veruḷi(y)a*- und p. *veḷuriya*- dasjenige von pr. (AMg. JM. A.) *birāla*- 'Katze' zu p. *biḷāra*-³⁾ zu beurteilen. Auch hier liegt nicht Übergang von *ḍ* in *r* vor, sondern *birāla*- ist spätere Schreibung für *birāḷa*- aus *biḷāra*-. Die Lautverhältnisse sind hier nur deswegen nicht ganz so durchsichtig, weil das Sanskrit, wo das Wort seit Pāṇini (6, 2, 72) erscheint, nicht *biḍāra*-, sondern *biḍāla*- bietet. Diese Form kehrt unverändert auch in der Śaurasenī wieder⁴⁾, die sich somit auch in diesem Fall als dem Sanskrit am nächsten verwandt erweist. Warum im Sanskrit das *la*-Suffix anstatt des *ra*-Suffixes gebraucht ist, ist schwer zu sagen. Das Nebeneinanderstehen der beiden Formen *biḍāra*- und *biḍāla*- wird aber auch, wie mir scheint, durch die neuindischen Sprachen bewiesen, wo das betreffende Wort bald auf die eine, bald auf die andere Form zurückzu-

¹⁾ Daneben *vaidūrya*-, von *vidūra*- abgeleitet, nach Pāṇ. 4, 3, 84, doch zeigen die Kāśmir-Handschriften auch an dieser Stelle die Schreibung mit *ḍ*, siehe Kielhorn in der Ausgabe des Mahābh. II, 475 und Ep. Ind. VIII, 39.

²⁾ *Ārāḍa* wird Fehler für *Ārāḍa*- sein.

³⁾ *biḷāra*-, *biḷārī*-, *biḷārikā*- sind die im Pali gewöhnlichen Formen; siehe z. B. Jāt. I, 478ff.; III, 265ff.; Majjh. Nik. I, 334. Childers führt aus Abh. auch *biḷāla*- an, das einfach Palisierung des Sanskritwortes sein wird.

⁴⁾ Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß *biḍāla*- wirklich die richtige Form ist. Die Zahl der Lesarten ist, wie aus Pischel a. a. O. zu ersehen, sehr groß.

führen ist. Ich glaube daher auch nicht, daß man von einer Dissimilation sprechen darf, wenn, übrigens in ganz modernen Werken, *birāla-* neben *bilāla-* als Sanskritwort angeführt wird; *birāla-* ist nichts weiter als das Prakritwort, das sich durch Metathesis aus *bilāra-* erklärt.

Vedisch grh-.

Zweimal finden sich im R.V. Formen von einer Wurzel *grh-*, deren Bedeutung bestritten ist; 5, 32, 12:

evā hi tvām ṛtuthā yātāyantam maghā viprebhyo dádatam śṛṇómi |
kīm te brahmāṇo grhate sákhāyo yé tvāyā nidadhūh kāmam indra ||

8, 21, 15. 16:

mā te amājūro yathā mūrāsa indra sakhyé tvāvatah |
nī śadāma śacā suté ||
mā te godatra nīr arāma rādhasa indra mā te grhāmahi |
dr̥hā cid aryāh prā mṛśābhy ā bhara ná te dāmāna ādābhe ||

Bei der Ähnlichkeit des Gedankens in beiden Stellen ist an der Zusammengehörigkeit der beiden Formen nicht zu zweifeln, wenn auch die eine unthematische, die andere thematische Bildungsweise zeigt. Die unthematische Bildung findet sich wieder in dem *grhe*, *grhīta* der Maitr. Samh., die schon L. v. Schroeder mit den ṛgvedischen Formen zusammengestellt hat. Die Stellen lauten: 1, 9, 5 *cákṣuṣe kām darśapūrṇamāśā iḥyate | ná cákṣuṣo grhe yá evām véda | śrōtrāya kām cāturmāsyaññijyante | ná śrōtrasya grhe yá evām véda | vācé cātmane ca kām saumyo 'dhvarā iḥyate | ná vāco nātmāno grhe yá evām véda*; 2, 5, 2 *sārasvatīm meṣīm ālabheta yó vāco grhīta | vāg vai sārasvatī vācāvāśya vācam bhiṣajyati*. Kāth. 9, 13 ist in der Maitr. Samh. 1, 9, 5 entsprechenden Stelle *grhe* durch *grhaye* ersetzt: *cakṣuṣe kam pūrṇamā iḥyate | na cakṣuṣo grhaye ya evam veda | śrōtrāya kam amāvasyejyate | na śrōtrasya grhaye ya evam veda | vāce cātmane ca kam saumyo 'dhvara iḥyate | na vāco nātmano grhaye ya evam veda*. Delbrück will *grhaye*, wie v. Schroeder bemerkt, als Infinitiv fassen wie ved. *tujaye*.

Sāyaṇas Erklärung lautet zu 5, 32, 12: *brahmāṇo brhantas te tvadīyāḥ sakhāyah stotārah kīm grhate | tvattah kīm grhate¹⁾ | ṛṣiḥ svakīyābhilāṣa-prāptivilambanād evam uktavān ity arthah*, zu 8, 21, 16 *kīm cā te tava svabhūtā vayan dhanam prayacchāma | kasmāccin mā grhāmahi | tasmād anyan na grhñimahi | api tu tvatta eva dhanam grhñima ity arthah*. Sāyaṇa leitet also *grhate* und *grhāmahi* von *grabh-*, *grah-* 'nehmen' ab, und ihm sind alle europäischen Übersetzer außer Gaedicke und teilweise auch Geldner gefolgt. Ludwig faßt *grhate* und *grhāmahi* aktivisch: 'was bekommen von dir die Brāhmaṇa, deine Freunde'; 'mögen wir nicht²⁾', o Schenker von Rindern, kommen um deine Gewährung, Indra, noch dir entziehen [was

¹⁾ Text *grhnamte*.

²⁾ Siehe Bd. 5, S. 148.

dir 'gebührt']'. Auch Geldner übersetzt 5, 32, 12 Ved. Stud. 3, 17: 'was bekommen denn deine Freunde, die Brahmanen', und danach wird Glossar, S. 57, die Stelle unter *grabh-* 'erlangen, empfangen, bekommen' aufgeführt. Komm., S. 82, 229 hat Geldner aber selbst Zweifel an der Richtigkeit dieser Deutung geäußert, und in der Tat scheint es mir unmöglich zu sein, *grhate* in diesem Sinne zu nehmen, da die aktivische Bedeutung für das *grhāmahi* und das *grhe* der anderen Stellen geradezu ausgeschlossen ist. Niemand wird wohl geneigt sein, sich die Auffassung Sāyaṇas oder Ludwigs in 8, 21, 16 zu eigen zu machen. Graßmann nahm die ṛgvedischen Formen in passivischem Sinne; in 5, 32, 12 soll *grabh-* 'annehmen als, halten für' bedeuten (Übers. 'was nimmst du sonst die Beter zu Genossen'), in 8, 21, 16 'ergreifen, sich bemächtigen' (Übers. 'o Indra, uns ergreife nicht'). Einheitliche Auffassung der gleichartigen Stellen fehlt also auch hier. Erst Oldenberg, Rgveda I 329 hat diesen Fehler vermieden; er will auch in 5, 32, 12 im Sinne von 'sie werden erfaßt' nehmen: 'Was werden dir die Brahmanen, deine Freunde, (vom Bösen) erfaßt?' Ebenso hatte schon Delbrück, Altind. Syntax 161, 265, 275 das *grhe* und *grhīta* der Maitr. Samh. gefaßt: 'er wird nicht am Auge ergriffen, hat nicht daran zu leiden', 'wer etwa an der Stimme leidet'.

Nun erheben sich aber gegen diese Deutung eine Reihe zum Teil schwerer Bedenken. Formen von *grabh* mit *h* finden sich häufiger erst im zehnten Maṇḍala; das einzige sichere Beispiel in den ersten neun Büchern ist *nī grhṇātu* in 4, 57, 7, einer Strophe, die sicherlich zu den nachträglichen Einschüben gehört. Weder 5, 32, 12 noch 8, 21, 16 unterliegen aber dem Verdacht, sekundär zu sein oder auch nur einer jüngeren Zeit anzugehören. So spricht das *h* von *grhate* und *grhāmahi* entschieden gegen die Herleitung von *grabh-*. Mit der Bildungsweise könnte man sich abfinden, wenn auch sonst im Rgveda nur Formen nach der neunten Präsensklasse vorkommen¹⁾, zumal da später Formen wie *mā grhīthāh* Mbh. 8, 2353 = 49, 53, *agrhītām*²⁾ Rām. 1, 4, 4, *grhīṣva* Whitney, Wurzeln, S. 40 aus einem Brāhmaṇa, vorkommen. Auffallen muß es aber doch, daß die medialen Formen nicht nur im Rgveda, sondern auch noch in den Yajus-Texten im passivischen Sinne gebraucht sein sollten. Aus der altindischen Prosa verzeichnet Delbrück a. a. O. S. 265 das *grhe*, *grhīta* der Maitr. Samh. als den einzigen, angeblich sicheren Beleg für den passivischen Sinn einer medialen Präsensform. Die Zweifel, daß es sich in unserem Fall überhaupt um Formen von der Wurzel *grabh-* handle, werden dadurch erheblich verstärkt. Höchst merkwürdig ist auch die Konstruktion. *Grah-* wird allerdings sowohl in der Sprache der Brāhmaṇas wie im klassischen Sanskrit gelegentlich mit dem Genitiv verbunden, aber in der alten Sprache ist es der Genitiv der Sache, von der man etwas nimmt: *yó vā brāhmaṇó bahuyājī tāsya kúm-*

¹⁾ Abgesehen von Bildungen wie *grbhāyati*, *grbhayati*.

²⁾ Im PW. als 3. Dual. Aor. gefaßt.

bhyānām grhṇīyāt TS. 6, 4, 2, 2; *māṣān me pacata na vā eteṣām havir grhṇanti* ŚB. 1, 1, 1, 10 (Delbrück, AS. 160), in der späteren Sprache ist es der Genitiv der Person, von der man etwas annimmt: *caṇḍālasya na grhṇanti* Rām. Gorr. 6, 62, 40; *yo rājñah pratigrhṇāti lubdhasyocchāstravartinah* Manu 4, 87; *praśastānām svakarmasu dvijātīnām brāhmaṇo bhuñjīta | pratigrhṇīyāt ca* Gaut. 17, 1, 2 (Speyer, S.S. § 126). Für den Genitiv, wie er hier gebraucht sein müßte, bietet auch der Genitiv des *karman* keine Parallele, der nach Pāṇ. 2, 3, 54, 56 bei *ruj-* und seinen Synonymen, *han-* mit *ni* und *pra, jas-* im Kausativ und anderen Verben mit dem Begriff des Verletzens oder Schädigens oder bei *sprś-* steht. Immer steht hier, wie die Beispiele der Kāśikā und die Belege aus der Literatur zeigen, nur die Person oder das Tier, das das *karman* der Handlung bildet, also das Ganze im Genitiv, nicht aber das einzelne Glied, das verletzt oder beschädigt oder berührt wird: *caurasya rujati rogaḥ*, *caurasyaamayaty āmayah*, *caurasyojjāsayati* usw.; *brāhmaṇasyādnihatya* AV. 12, 3, 44; *śūnaś caturakṣāsya prāhanti* TB. 3, 8, 4, 1 (Delbrück, A.S. 161); *gavām sprśatu pādena* Rām. 2, 75, 31; *prāṇinah kasya nāpadaḥ saṁsprśanty agnirāt* 3, 66, 6 (Speyer, S.S. § 121). Man sollte schließlich aber doch auch glauben, daß das *te* der ṛgvedischen Stellen ein ebensolcher Genitiv wäre wie das *cakṣuṣah*, *śrotrasya* usw. der Yajus-Texte; anstatt dessen muß man annehmen, daß *te* auf einer ganz anderen Stufe steht und, wie die Oldenbergsche Übersetzung zeigt, eine Art von ethischem Dativ ist, der hier völlig überflüssig erscheint. Gegen die Herleitung von *grabh-* spricht ferner, daß in keinem Fall das Subjekt des Ergreifens genannt ist; mir ist aber keine Stelle aus der Literatur bekannt, wo *grhyate* ohne weiteren Zusatz die Bedeutung hätte 'er wird vom Bösen erfaßt'. Dazu kommt weiter, daß Indra sonst nichts mit dem 'Ergreifen' in dem Sinne, wie es hier gemeint sein müßte, zu tun hat; der einzige unter den großen Göttern, dem das Ergreifen zukommt, ist Varuṇa. Endlich aber — und das scheint mir das Ausschlaggebende zu sein — paßt doch die Bitte, vom Bösen oder von Krankheit verschont zu bleiben, in den beiden ṛgvedischen Stellen absolut nicht in den Zusammenhang. In 5, 32, 12 wird unmittelbar vorher betont, daß Indra als pünktlicher Geber bekannt sei; in 8, 21, 16 geht unmittelbar voraus die Bitte, der Gott möge seinen Verehrern seine Gaben nicht vorenthalten. Wie sollte da der Gedankengang zweier voneinander unabhängiger Dichter auf die ganz fern liegende Vorstellung von dem Ergriffenwerden abirren? Meines Erachtens muß unter diesen Umständen der Gedanke an den Zusammenhang unserer Formen mit *grabh-* endgültig aufgegeben werden.

Gaedicke, Akkus. 114 hat denn auch *grhate* und *grhāmahi* von *grabh-* ganz trennen und zusammen mit dem *jagrhe* von 10, 12, 5 *kīm svin no rājā jagrhe* zu *garh-* stellen wollen. 10, 12, 5 ist indessen auf jeden Fall fern zu halten; die Vorstellung von dem Varuṇagrāha ist dort, wie schon Oldenberg bemerkt hat, unverkennbar. *Garh-* erscheint im Rgveda nur in

4, 3, 5 *kathā ha tād vāruṇāya tvām agne kathā divé garhase kán na āgaḥ*, 'In welcher Weise wirst du das, o Agni, dem Varuṇa klagen, in welcher Weise dem Himmel? Was ist unsere Sünde?' Später wird *garh-* in der Bedeutung 'anklagen, tadeln' mit dem Akkusativ der Person, seltener der Sache gebraucht. Gaedicke wollte daher *grhate* und *grhāmahi* im passivischen Sinne als 'getadelt werden, tadelnswert sein' nehmen. Geldner, Komm., S. 229, faßte *grh-* in 8, 21, 16 aktivisch als 'klagen, Vorwürfe machen' und hält es für möglich, daß auch *grhate* in 5, 32, 12 hierher gehöre. Nun würde ja allerdings die Übersetzung 'Warum machen dir die Brahmanen Vorwürfe, deine Freunde, die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?', 'mögen wir dir nicht Vorwürfe machen' einen ganz guten Sinn ergeben, aber richtig kann auch diese Erklärung nicht sein, da sie mit dem *grhe* der Maitr. Samh. unvereinbar ist.

Befriedigen kann meiner Ansicht nach nur ein Bedeutungsansatz für *grh-*, der an allen Stellen paßt. Nun führen aber die ṛgvedischen Stellen, wenn man sie ohne jede Rücksicht auf etymologische Spekulationen prüft, wie mir scheint, mit Notwendigkeit für *grh-* auf die Bedeutung 'vergeblich verlangen': 'So höre ich nämlich von dir, daß du zur rechten Zeit zu zahlen veranlaßt, daß du den Sehern Gaben schenkest. Warum verlangen denn vergeblich nach dir die Brahmanen, deine Freunde, die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?' 'Mögen wir nicht, o Rinderschenker, deiner Gaben entbehren, mögen wir nicht vergeblich nach dir verlangen. Auch auf die verschlossenen Schätze des Reichen lege deine Hand, schaffe sie her; deine Gaben sind nicht zu vereiteln.' 'Vergeblich verlangen', 'ermangeln' paßt aber auch für die Stellen aus der Maitr. Samh.: 'Nicht ermangelt der des Auges' usw. Um zu zeigen, was mit dem *yó vācō grhītā* gemeint sei, hat schon Oldenberg auf Stellen verwiesen wie Kāth. 12, 13: *sārasvatīm meṣīm ālabheta yāsmād vāg apakrāmed vāg vai sārasvatī sārasvaty etāsmād āpakrāmati yāsmād vāg apakrāmati*; Taitt. S. 2, 1, 2, 6: *sārasvatīm meṣīm ā labheta yā īśvaró vācō vāditoḥ sán vācam ná vāded vāg vai sārasvatī sārasvatīm evā svēna bhāgadhēyenópa dhāvati saivāsmín vācam dadhāti pravaditā. vācō bhavati*. Die Rede ist also davongelaufen; der Opferer entbehrt ihrer.

Wir kommen so auf eine Wurzel *grh-* 'vergeblich verlangen, ermangeln'. Mit *grabh-* oder *garh-* ist sie nicht zu vereinigen, wohl aber läßt sie sich mit *grdh-* 'gierig sein' identifizieren, von dem im R̥V. nur Perf. *jaḡrdhūḥ*, Aor. *āḡrdhat*, Part. *g̃rdhyantam* belegt ist. Formell ist gegen diese Identifizierung nichts einzuwenden. Die Annahme, daß *grdh-* sein Präsens außer nach der vierten Klasse im Medium auch nach der zweiten Klasse bildete, ist um so leichter, als auch eine Schattierung der Bedeutung damit verbunden ist; jedenfalls ist sie nicht schwerer als die Annahme, daß *grabh-* neben *grbhñāti* oder *garh-* neben *garhate grhe* gebildet habe. Der Übergang von *dh* zu *h* ist für die älteste Sprachperiode genügend bezeugt. Er trifft nach Wackernagel I, § 218 ein *dh* zwischen Vokalen und wahrscheinlich nur

hinter unbetontem Vokal; es wäre also regelrecht *grhé* neben *gr̥dhyati* zu erwarten. Tatsächlich kommt aber das *h* auch in einer Ableitung von *gr̥dh-* vor; RV. 10, 117, 3 *sá id bhojô yô grhâve dādāty ánnakāmāya cārate kṛśāya* 'der ist freigebig, der dem *grhū* spendet, dem nach Speise verlangenden, umherwandernden, mageren'. Gewiß wird im PW. *grhū-* richtig als Bettler erklärt, aber ebenso sicher ist die dort gegebene Ableitung von *grabh-* falsch, und *grhū-* gehört, wie Geldner, Komm. 229 gesehen hat, zu *gr̥dh-*; der Bettelnde ist nicht der Ergreifende, sondern der Begehrende. *Gr̥hāmahi* möchte ich als die regelrechte Injunktivform des *a*-Aoristes betrachten, der im Aktiv das seit dem RV. geltende *ágr̥dhat*, mit Erhaltung oder Wiedereinführung des *dh*, entspricht¹⁾. Der Genitiv bei *grh-* ist derselbe Genitiv, der sich im RV. bei *ī-* findet (*ucchāntī yā kṛṇōṣi maṁhānā mahi . . . tāsyaś te ratnabhāja īmahe* 7, 81, 4; *etāvatas ta īmaha índra sumnāsya gómataḥ* Vāl. 1, 9; *tām īmaha índram asya rāyāḥ puruvīrasya nṛvātaḥ purukṣóḥ* 6, 22, 3; *śrávac chrūkarna īyate vāsūnām* 7, 32, 5), bei *īd-* (*agnīm vaḥ pūrvyām girā devām ilē vāsūnām* 8, 31, 14), bei *bhikṣ-* (*pitvô bhikṣeta vayūnāni vidvān* 1, 152, 6; *sá bhikṣamāṇo amṛtasya cārunaḥ* 9, 70, 2; *ārvanto ná śrávaso bhikṣamāṇāḥ* 7, 90, 7), später bei *nāth-* (Pāṇ. 2, 3, 55; *sarpiṣo nāthate madhuno nāthate* Vārtt. zu Pāṇ. 1, 3, 21; *nāthantaḥ sarvakāmānām nāstikā bhinnacetasaḥ* Mbh. 3, 183, 73), bei *sprh-* (*sprhayāmāsa tāsām ca sparsāsya lalitasya ca* Rām. Gorr. 1, 9, 39; *na cāsya vanavāsasya sprhayiṣyasi* Rām. 3, 47, 30 = Rām. Gorr. 3, 53, 39²⁾; *kṛḍantaṁ salile dr̥ṣtvā sabhāryaṁ padmamālinam | ṛddhimantaṁ tatas tasya sprhayāmāsa renukā* Mbh. 3, 116, 7; *na kasyacit sprhayate nāvajānāti kimcana* Mbh. 14, 19, 5; *na kimcid viṣayaṁ bhuktvā sprhayet tasya vai punaḥ* Mbh. 14, 46, 35), bei *ākāṅkṣ-* (*amṛtasyeva cākāṅkṣed avamānasya sarvadā* Manu 2, 162), *utkaṇṭh-* (*api bhavān utkaṇṭhate madayantikāyāḥ*³⁾ Mālat. IV); vgl. Delbrück, Aind. Synt., S. 158f.; Speyer, Ved. u. Sanskr. Synt., S. 19.

Was die Bedeutung betrifft, so müssen wir annehmen, daß *gr̥dh-* im Medium im emphatischen Sinne gebraucht wurde: 'gieren, so daß es bei der Gier bleibt und sie keine Erfüllung findet'. Daß *gr̥dh-* diese Bedeutung hatte, ist aber mehr als eine bloße Vermutung. Pāṇini lehrt 1, 3, 69 das *Ātmanepada* für das Kausativ von *gr̥dh-* *pralambhane* 'wenn es sich um eine Täuschung handelt', während im gewöhnlichen Sinne das *Parasmaipada* gebraucht wird. Die *Kāśikā* gibt als Beispiele *śvānaṁ gardhayati*, aber *māṇavakaṁ gardhayate* 'er veranlaßt den Brahmanenknaben gierig zu sein, ohne sein Verlangen zu befriedigen, er hält ihn hin, er täuscht ihn'. Hier ist also *gr̥dh-* in der geforderten Bedeutung tatsächlich bezeugt. Vielleicht erklärt sich der sonst schwer begreifliche Gebrauch des Mediums in

¹⁾ Auf die älteren Erklärungen der Form bei Delbrück, Aind. Verb., S. 138; Bartholomae, Studien 2, 122f. usw. gehe ich nicht ein, da sie alle von der Voraussetzung ausgehen, daß *gr̥hāmahi* zu *grabh-* gehöre.

²⁾ G *na cāsyaṛanyavāsasya*.

³⁾ Mit der Lesart *madayantikāyām*.

dem Kausativ gerade dadurch, daß das Simplex im emphatischen Sinne im Medium gebraucht wurde.

Grhaye im Kāth. ist sicherlich eine jüngere Bildung als das *grhe* der Maitr. Samh. Daß *grhaye* ein Infinitiv ist, glaube ich nicht, ich möchte es eher als 3. Sing. Präs. betrachten, wobei die Endung *e* mit Rücksicht auf das ältere *grhe* gewählt wurde. Daß das unthematische Präsens von *grh-* mit seinen zahlreichen die Wurzel verdunkelnden Formen frühzeitig beseitigt wurde, ist begreiflich. *Grhayate* ist wahrscheinlich unter dem Einfluß des sinnverwandten *sprhayati*, *sprhayate* entstanden.*

Pali bondi- und Verwandtes.

Die Abhidhānappadīpikā 549 verzeichnet ein Wort *bunda-*, m. mit der Bedeutung 'Baumwurzel'. Childers führte dies *bunda-* auf sk. *budhna-* zurück, und ihm sind alle Späteren gefolgt; vgl. Kuhn, Beitr. 41; Müller, Simpl. Gr. 47; Geiger, Pali § 62, 2. Vom Standpunkt der Bedeutung läßt sich gegen die Ableitung nichts einwenden, zumal *budhna-* von den Lexikographen ausdrücklich im Sinne von 'Wurzel' oder 'Baumwurzel' aufgeführt wird: Am. 2, 4, 12 *mūlam budhno 'mghrināmakah*; Hal. 2, 26 *avāgbhāgo bhaved budhnaḥ*; Vaij. 46, 24 *mūlam budhno 'mghrināma*; Viśv. na 13 *budhnaḥ śiphāyām rudre ca*; Hem. Abh. 1121 *mūlam budhno 'mghrināma ca*; An. 2, 272 *budhno girisamūlayoḥ*; Med. na 20 *budhno nā mūlarudrayoḥ*. Für die Metathese kann man sich auf Marāṭhī *bundha*, n. 'the stock or lower end (of trees or plants); the foot, base, lower portion gen.', *bundhā*, m. 'the portion (of a tree or of an article) near the foot, bottom or end; also the root figuratively, the source, spring, fountain, origin' (Molesworth) berufen. An der Identität des m. Wortes mit sk. *budhna-* ist angesichts der genauen Bedeutungsübereinstimmung kaum zu zweifeln. Allein das m. Wort zeigt nicht den Verlust der Aspiration wie p. *bunda-*, und so kann meines Erachtens die Identität des letzteren mit sk. *budhna-* keineswegs als sicher bezeichnet werden. Die Unsicherheit ist um so größer als das Pali-Wort, soviel ich weiß, bis jetzt in der Literatur überhaupt nicht belegt ist, wir also auch über die genaue Bedeutung nicht genügend unterrichtet sind.

Wie es aber auch um die Etymologie von *bunda-* stehen mag, jedenfalls müssen, wie ich glaube, zwei andere Wörter, die man damit zusammengebracht hat, von ihm und damit auch von sk. *budhna-* getrennt werden. Kuhn a. a. O. hat mit *bunda-* auch p. *bundikābaddha-*; das eine besondere Art Bettstelle oder Stuhl charakterisiert (*mañca-*, *pīṭha-* Cv. 6, 2, 3; Suttav. Pāc. 14. 87. 88; Abh. 310), zusammengestellt. Buddhaghosa zu Pāc. 14 erklärt das Wort: *aṭanīhi mañcapāde ḍaṃsāpetvā pallāṅkasamkhepena kato*, und Rhys Davids und Oldenberg bemerken dazu, SBE. XX, 164, *bundika-* könne hier 'a small bolt' bedeuten. Das ist sehr wahrscheinlich. In dem Fall gehört aber *bundika-*, oder besser wohl *bundikā-*, offenbar zu *bundā-*,

das R.V. 8, 45, 4; 77, 6. 11 erscheint und nach dem Zusammenhang eine Art Pfeil bezeichnen muß. Dazu würde die erschlossene Bedeutung von *bundikā-* gut passen; auch das englische *bolt* und unser 'Bolzen' vereinigen in sich die Bedeutungen 'Pfeil' und 'Pflock' oder 'Keil'.

Mit noch größerer Bestimmtheit läßt sich *bondi-* 'Körper', das seit Childers, Kuhn a. a. O., Andersen, Pali Reader, Gloss. s. v., Geiger a. a. O. auf *budhna-* zurückgeführt wird, von diesem Worte trennen. Das hat schon Morris, JPTS. 1889, S. 207, getan. Aber seine Ableitung von einer Wurzel *bundh-* 'binden' und sein Vergleich mit engl. *body* wird kaum Anklang finden. Abgesehen von den lautlichen Schwierigkeiten, ist es kaum ratsam, für die Etymologie eine Wurzel heranzuziehen, die erst von Bopadeva als Variante des gewöhnlichen *bandh-* in den Dhātupāṭha (32, 14) eingeführt ist.

P. *bondi-* (Abh. 151) gilt als Maskulinum. In den Belegstellen läßt sich das Geschlecht zum Teil nicht erkennen; so Jāt. 148, 1 *hatthibondim pavakkhāmi*; Petar. 4, 3, 32:

yathā gēhato nikkhamma aññaṃ gēhaṃ pavisati |
evam evaṃ pi so jīvo aññaṃ bondim pavisati ||

In der Gāthā des Sumsumārajāt. (208, 2) aber ist das Wort Femininum:

mahatī vala te bondi na ca paññā tadūpikā |
sumsumāra vañcito me si gaccha dāni yathāsukhaṃ ||

Der späteren Sprache war das Wort offenbar nicht mehr geläufig; in der Prosa der Jāt. wird es durch *sarīra-* ersetzt: *puna hatthisarīraṃ nāma na parisissāmi* 1, 503, 17; *bondīti sarīraṃ, tadūpikā ti paññā pana te tadūpikā tassa sarīrassa anucchavikā n'atthi* 2, 160, 15. Das Wort kehrt auch im AMg. wieder; Kalpasūtra 14 wird Sakka *bhāsurabomḍi*¹⁾ 'mit glänzendem Körper versehen' genannt.

Nun findet sich das Sumsumāra-Jātaka unter dem Namen Markaṭa-Jātaka auch im Mahāvastu II, 246ff. Die G. 2 entsprechende Strophe lautet hier:

vaṭṭo ca vṛddho ca hosi prajñā ca te na vidyate |
na tuvaṃ bāla jānāsi nāsti ahrdayo kvaci ||

Allein der erste Pāda beruht so, wie er hier gegeben wird, gänzlich auf den Konjekturen Senarts; die Handschriften lesen statt dessen *vaddā ca vṛndi*. Der ursprüngliche Text läßt sich darnach kaum wieder herstellen; *vaddā* wird wahrscheinlich einem sk. *vṛddhā* 'groß', vielleicht sk. *vṛttā* 'rund' entsprechen. In *vṛndi* aber haben wir deutlich die Entsprechung von p. *bondi* und damit auch die Etymologie des Wortes. Für *bondi* ist in der p. Gāthā offenbar *bondī* zu lesen, ebenso wie in der Gāthā des Mahāvastu *vṛndi* für *vṛndi*; *vṛndi-* verhält sich zu *vṛnda-* wie das sinnverwandte p. *piṇḍi* 'Klumpen', 'Büschel' (häufiger in *ambupiṇḍi-*, z. B. Jāt. II, 88, 5. 6. 27 [Handschriften *-piṇḍam*]; 89, 8. 10. 24. 26) zu dem gewöhnlichen sk. p. *piṇḍa-*. Aus dem Fem. *bondī-* ist dann später ein Mask. *bondi-* geworden.

¹⁾ Handschriftliche Lesarten *-bodī*, *-bunḍi*, *-bamḍi*.

Das *o* sehe ich als aus *u* vor Doppelkonsonanz entstanden an; analog hat sich *e* aus sekundärem *i* entwickelt in pr. *venṭa-*, *tālavēṭa-* aus *vr̥nta-*, *tālavr̥nta-*, woneben übrigens auch *voṇṭa-*, *tālavoṇṭa-* erscheint (Pischel § 53). Das *b* ist offenbar sekundär aus *v* entstanden, wofür p. *buddha-* 'alt' neben *vuddha-* aus *vr̥ddha-* eine Parallele bietet. Jedenfalls ist die Schreibung mit *v* für *vr̥nda-* das gewöhnliche. In der späteren Zeit findet sich allerdings gelegentlich auch *br̥nda-*; so z. B. zweimal (Z. 9. 70) in dem sorgfältig geschriebenen Epitaph des Malliṣeṇa zu Śravaṇa-Belgola (Ep. Ind. III, 189ff.). Allein hier wird auch *braja-* (Z. 29), *bratin-* (Z. 205) geschrieben, und da *r* sicherlich wie *ri* gesprochen wurde, so ist aus diesen Schreibungen wohl nur zu folgern, daß im Kannaḍa-Gebiet die Neigung bestand, ein sk. *v* vor *r* wie *b* zu sprechen¹⁾. Von seiten der Bedeutung ist gegen die Vereinigung von *bondi-* und *vr̥nda-* nichts einzuwenden. *Vr̥nda-*, n. bedeutet 'Menge, Masse, Schar, Herde, Büschel, Traube', m. als medizinischer Ausdruck eine Geschwulst in der Kehle. Das stimmt vortrefflich zu *bondi-*, das von dem gewaltigen Körper eines Elefanten, eines *sumsumāra*, eines Gottes gebraucht wird. Die Grundbedeutung ist offenbar 'Masse, Klumpen'. Auch ist *vr̥nda-* ein altes Wort, wenn es in der Literatur auch erst im Epos und bei den klassischen Dichtern belegt ist. Es wird bereits Naigh. 4, 3 verzeichnet²⁾. Sein Alter wird aber auch durch die Ableitung *vr̥ndāraka-*, die Śat. Br. 14, 6, 11, 1 (*vr̥ndāraka ādhyah san*) erscheint, durch Pāṇini und Kātyāyana bezeugt. Pāṇ. 2, 1, 62 lehrt die Anfügung von *vr̥ndāraka-*, wenn etwas geehrt werden soll, Pāṇ. 6, 4, 157 die Steigerung *vr̥ndīyas-*, *vr̥ndiṣṭha-*, Vārtt. 3 zu P. 5, 2, 122 die Bildung *vr̥ndāraka-* von *vr̥nda-*, Vārtt. 10 zu P. 7, 3, 45 das Femininum *vr̥ndārakā-* oder *vr̥ndārikā-*.

Vr̥nda- ist dann auch in die Prakrit-Dialekte übernommen worden; *moravumḍāṇam*, mit den handschriftlichen Lesarten *-bumḍāṇṇam*, *-vaṇḍāṇam*, *-viṇḍāṇa*, steht Hāla 560, *pūsaviṇḍammi*, mit den Lesarten *-vaṇḍammi*, *-bumḍammi* (Weber, Glossar), Hāla 263. Also auch hier tritt das *b* auf, wenn der Ersatzvokal des *r* labial gefärbt ist. Im Apabhraṃśa gilt *vinda-*; siehe die Glossare in Jacobis Ausgabe der Bhavisatta Kaha und des Sanatkumāracarita.

Hierher gehört endlich auch das merkwürdige pr. *vamdra-*, *vumdra-* oder *bamdra-*, *bumdra-*, n., das Hemacandra in seiner Prakrit-Grammatik I, 53; II, 79 lehrt³⁾ und auch Deśināmam. 7, 32 erwähnt. Als Bedeutung wird an der letztgenannten Stelle *vr̥ndaṃ* angegeben; in der Grammatik wird das Wort durch *samūhaḥ* glossiert. Belegt ist es in der Bedeutung 'Schar, Menge' in JM. bei Jacobi, Ausgew. Erzähl. 26, 3 (*vijjāharavandra-*). Nach Hemacandra ist *vandra-* direkt dem Sanskrit entnommen. Tat-

¹⁾ Im übrigen vgl. für den Austausch von *b* und *v* die Bemerkungen Wackernagels, Altind. Gr. I, § 161.

²⁾ Vgl. Nir. 6, 34.

³⁾ Über die Schreibungen siehe Pischel zu Hem. 1, 53.

sächlich lehrt er auch Uṇādiganaśūtra 387 ein *vandra-* mit der Bedeutung *saṃūha-*; in der Literatur hat sich das Wort bisher nicht gefunden. Bedeutung und Form lassen meines Erachtens keinen Zweifel darüber, daß *vandra-*, *vundra-* aus *vrnda-* entstanden sind. Mir scheint, daß *vrnda-* zunächst zu *vranda-*, *vrunda-* geworden und dann weiter zu *vandra-*, *vundra-* umgestaltet ist. Eine genaue Parallele für den Umtritt des *r* fehlt allerdings, doch ist der Umtritt gerade bei *r*, *l* nicht selten (Pischel § 354).

Zu den Aśoka-Inschriften.

Im Jahr 1877 gab Alexander Cunningham die bis dahin bekannten Inschriften des Aśoka zum ersten Male vereinigt als ersten Band des Corpus Inscriptionum Indicarum heraus. Im vorigen Jahre ist die von Hultzsch bearbeitete neue Ausgabe dieses Bandes erschienen. Der oberflächlichste Vergleich der beiden Werke genügt, um die ungeheuren Fortschritte zu erkennen, die die Lesung und das Verständnis jener einzigartigen Dokumente des indischen Altertums im Laufe von 48 Jahren gemacht haben. Seit 1837, da James Prinsep die Inschrift der Säule von Delhi-Tōprā entzifferte, haben Generationen von Indologen an den Aśoka-Inschriften gearbeitet. Hultzsch gebührt der Dank, die Ergebnisse ihrer Forschungen aufs sorgfältigste gesammelt, mit feinsinniger Kritik gesichtet und in vielen Fällen bereichert zu haben. Die neue Ausgabe mit ihren Indices, Konkordanzen und vortrefflichen Tafeln, bereichert durch vier Abhandlungen über den Autor der Inschriften, Aśokas Reich, seine Bekehrung und seinen Dharma und die grammatische Darstellung der verschiedenen Dialekte, ist ein geradezu mustergültiges Werk und die glänzende Krönung der jahrzehntelangen, unendlich verdienstvollen epigraphischen Tätigkeit des Herausgebers. Ich kann nur hoffen, daß auch das heranwachsende Geschlecht das Studium dieser geschichtlich wie sprachlich gleich wichtigen Denkmäler nicht außer acht lassen wird. Es ist trotz der vorzüglichen Leistungen der Früheren im Einzelnen noch manches zu tun, und so möge der im folgenden unternommene Versuch, ein paar noch unklare Stellen aufzuhellen, von dem Herausgeber freundlich als ein Zeichen des Interesses genommen werden, das gerade sein Werk jedem, dem die indische Altertumskunde am Herzen liegt, einflößen muß.

In dem dritten Säulenedikt stehen die Sätze *kayānameva* (All. *kayānameva*) *dekhati* (Ar. Nand. Rām. *dekhamti*) *iyam me kayāne kaṭe ti no mina* (Mīr. *minā*) *pāpaṃ* (All. *pāpakam*) *dekhati* (Ar. Nand. Rām. *dekhamti*) *iyam me pāpe* (All. *pāpake*) *kaṭe ti iyam vā* (Töp., alle anderen *va*) *āsinave nāmā ti* und *esa bādham* (Töp. *bādha*) *dekhiye iyam me hidatikāye iyammana* (*mana* fehlt in Mīr.) *me pālatikāye ti* (fehlt in Töp. Mīr.). Sie machen wegen des *no mina* und des *iyammana* Schwierigkeiten. Diese Worte sind sicherlich auch heute noch nicht richtig gedeutet, und das ist

um so merkwürdiger als meines Erachtens die Lösung des Rätsels schon vor fast 50 Jahren gefunden war.

Bühler, ZDMG. XLV, 158; Ep. Ind. II, 251, hatte *mina*, *minā* ebenso wie *mana* als Vertreter von sk. *manāk*, p. *manā*¹⁾ gefaßt und übersetzt: 'durchaus nicht sieht man auf (seine) bösen Taten' und 'dies (gereicht) mir zum Heile in dieser Welt, dies wenigstens zum Heile in jener Welt'. Während Bühlers Übersetzung an der ersten Stelle einen ganz guten Sinn ergibt, befriedigt die Übersetzung der zweiten Stelle durchaus nicht. Bühler meint, die Klausel sei wohl so zu verstehen; 'Wenn diese oder jene Handlung keinen Vorteil in dieser Welt bringt, so bringt sie doch wenigstens Heil im Jenseits'. Ich glaube nicht, daß der König einen solchen Gedanken geäußert haben würde; ich kann aber auch nicht zugeben, daß *manāk* jemals soviel wie 'wenigstens' sein kann. Das Wort bedeutet im Sanskrit wie im Pali doch nur 'ein wenig, in geringem Maße, in kurzem, beinahe'²⁾, aber diese Bedeutung paßt nicht oder doch nur höchst gezwungen in den Zusammenhang.

Gegen die Bühlersche Auffassung hatte Michelson, IF. XXIII, 236ff., Einwendungen gemacht, aber nicht wegen der von Bühler angenommenen Bedeutung der Wörter, sondern wegen ihrer Form. Er erklärt, es sei wissenschaftlich unmöglich, daß *mina* und *mana* beide sk. *manāk* entsprechen könnten, da sie in denselben Dialekten auftreten. Ich kann diesen Einwand keineswegs als begründet anerkennen; warum sollte es an und für sich unmöglich sein, daß sich ein *mana* in der engen Verbindung mit *no* weiter zu *mina* wandelte? Michelson führt dann die Vermutung Burnoufs an, daß *no minā* auf *no iminā* 'non par celui-ci', zurückgehe, aber nur um sie abzulehnen, wie das schon Senart getan hatte, da 'durch dies' keinen Sinn in dem Satze ergibt. Michelson bemerkt überdies mit Recht, daß auch lautlich die Erklärung nicht einwandfrei sei. Die Erklärung, die er selbst für *no minā* gibt, weicht aber von der Burnoufschen gar nicht weit ab. Er führt *no minā* auf *no* und *aminā* zurück, das im Pali in dem öfter wiederkehrenden Satze *tad aminā pi jānātha* erscheint, indem er sich für den Sandhi auf *no pi* aus *no api* im fünften Säulenedikt beruft. Natürlich kann dieses *no pi* nichts für den Ausfall eines *a* nach *o* beweisen, da die Sandhiform *pi* in dem östlichen Dialekt fest geworden ist und sich überall durchgesetzt hat; in sämtlichen Ásoka-Inschriften begegnet *api* überhaupt nur einmal in *evamapi* in G. II, 3. Aber selbst wenn man die Möglichkeit der Entstehung des *no minā* aus *no aminā* zugeben will, bleibt Michelsons

¹⁾ P. *manā* ist nur Postulat; in Wirklichkeit kommt im Pali nur *manam* vor. Auch die Verbindung *man' amhi* läßt sich natürlich ohne weiteres aus *manam amhi* erklären.

²⁾ Im PW. wird auch 'bloß, nur, μόνον' als Bedeutung gegeben, allein an den drei dafür angeführten Stellen steht *manāk*, so weit ich sehe, in seiner gewöhnlichen Bedeutung.

Erklärung noch immer völlig unbefriedigend. Michelson schreibt dem *minā* die Bedeutung 'auch' zu. Der Sinn des Satzes soll sein: 'One does not also see an evil deed', und er bemerkt dazu: 'Whatever the original value of *aminā* may have been, it certainly had become a mere particle in Pāli.' Wie man zu einer solchen Behauptung kommen kann, ist mir unbegreiflich. Michelson selbst führt an, daß nach Kuhn, Beitr. S. 88, der Bālāvatāro *aminā* mit *iminā* gleichsetze, und fügt hinzu, daß in diesem Fall die Etymologie klar sei; *aminā* sei Kontamination von *iminā* und *amunā*, dem Instr. Sg. m. oder n. von *ayam* bzw. *asu*. Man mag über die sprachliche Erklärung der Form denken wie man will, das eine ist jedenfalls sicher, daß die einheimische Grammatik völlig im Recht ist, wenn sie *aminā* als Nebenform von *iminā* betrachtet. *Aminā* heißt niemals etwas anderes als 'durch dieses' oder 'hierdurch'. In Versen wird die Phrase *tad amināpi jānātha* gebraucht, um Beispiele oder Argumente einzuleiten, durch die eine aufgestellte Behauptung erhärtet werden soll. So wird S. N. 136 behauptet, man sei nicht durch seine Geburt, sondern durch seine Handlungen ein Pariah oder ein Brahmane. Dann fährt der Text fort: *tad amināpi jānātha yathā me 'dam nidassanam*, und nun wird zum Beweis die Geschichte des Caṇḍāla Mātanga erzählt. Ähnlich heißt es Itiv. 89, 1:

mā jātu koci lokasmiṃ pāpiccho upapajjatha

tad aminā pi jānātha pāpicchānam yathā gati,

worauf der Hinweis auf das traurige Ende des Devadatta folgt. Man kann in diesen Fällen die Phrase übersetzen: 'Das erkennt auch hierdurch'; *tad* kann aber auch hier adverbial gebraucht sein wie in dem Satze, der D. 3, 83, 21; S. 1, 88, 18 Behauptungen einleitet, die dann in längerer Ausführung bewiesen werden: *tad aminā p'etaṃ Vāsetṭha* (oder *Ānanda*) *pariyāyena veditabbam yathā* . . 'nun ist dies auch auf diese Weise zu wissen, daß . . .' Am Schluß der Ausführung wird der Satz in beiden Stellen mit *iminā kho* an Stelle von *tad aminā pi* wiederholt. Das zeigt eigentlich schon zur Genüge, daß *aminā* und *iminā* die gleiche Bedeutung haben. Sie wechseln daher auch hinter *tad*; M. 2, 239, 9. 15 heißt die einleitende Phrase *tad aminā p'etaṃ āyasmanto jānātha yathā* . . ., aber bei den Wiederholungen von Z. 23 ab steht *iminā* für *aminā* im Text. Ich kann auch nicht zugeben, daß *tad aminā* eine unlösbare Einheit bildet und mit 'dadurch', 'daher' zu übersetzen ist, wie Geiger, Pāli, S. 98, angibt. D. 2, 57, 4ff. lautet die Einleitungsphrase *tad Ānanda iminā p'etaṃ pariyāyena veditabbam yathā*. Sollte also *no minā* auf *no aminā* zurückgehen, so könnte es nur 'nicht hierdurch' bedeuten. Das hat aber Michelson selbst als sinnlos abgelehnt; es erübrigt sich daher, auf seine Erklärung der Kürze des Auslauts von *mina* in Töp. und All., die den von ihm aufgestellten Regeln widerspricht, näher einzugehen.

Die Bühlersche Erklärung von *mana* aus sk. *manāk* wird nach Michelson durch die Kürze im Auslaut des Wortes in Töp. unmöglich gemacht; auch

in Ar. Nand. und Rām. wäre vor dem enklitischen *me manā* zu erwarten. Aber Bühler war nach Michelsons Ansicht doch auf der richtigen Spur: 'There is a Sanskrit word *manānāk*; its Indic prototype may have lost the syllable *-nā-* by haplology; from **manak* the *mana* of DS. R. M. comes perfectly regularly.' Wir erfahren dann weiter, daß auch sk. *manāk* aus dem vedischen *manānāk* entstanden ist, wiederum durch Haplologie, nur daß in diesem Fall nicht *-nā-*, sondern *-na-* geschwunden ist, und in einer Note wird auch noch eine andere Erklärung von *mana* gegeben, die ich übergehe, da Michelson selbst gesteht, daß die im Text vorgetragene einfacher und daher vorzuziehen sei. Ich habe schon bei anderen Gelegenheiten erklärt, daß ich mir keinen Nutzen von einer Sprachforschung versprechen kann, die, losgelöst von aller philologischen Textinterpretation, lediglich mit den Lauten jongliert. Man darf doch nicht übersehen, daß *manānāk* ἄπαξ λεγόμενον in R̥V. 10, 61, einem der dunkelsten Lieder der Sammlung, ist. Was *manānāg réto jahatur viyántā* in V. 6 heißt, ist vorläufig gänzlich unklar. Im PW. ist die Gleichsetzung von *manānāk* mit *manāk* nur als Vermutung bezeichnet; sie ist ganz unwahrscheinlich. Andere Erklärungsversuche von *manānāk* gehen in ganz andere Richtung. Ludwig wollte es von *manu* ableiten: 'bis zum Menschen hernieder'; Oldenberg, R̥gveda 2, 265, vermutet als Bedeutung 'sich der Aufmerksamkeit entziehend', hält aber auch 'die Erregung verschwinden lassend' für möglich; Edgerton, JAOS. XXXI, 108, meint, das Wort sähe aus, als ob es eine Form der Wurzel *anaś-*, *naś-* enthielte. Daß ein seiner Bedeutung und Herkunft nach so vollkommen dunkles Wort nicht zur Grundlage der Erklärung von *mana* oder *manāk* gemacht werden kann, dürfte wohl kaum bestritten werden.

Hultzsch hat denn auch Michelsons Deutungen abgelehnt. Für *no mina* kommt er auf Bühlers Erklärung zurück, indem er für den Übergang des *a* von *manāk* in *i* auf Pischel, Gr. d. Pr. § 101—103 verweist. *Iyaṃmana* möchte er auf sk. *idam anyat* zurückführen: 'this (action conduces) to my (happiness) in this (world), that other (action) to my (happiness) in the other (world)'. Ich kann mich auch dieser Erklärung nicht anschließen. Schon die Schreibung *ana*, die in allen vier Versionen, die das Wort überhaupt enthalten, wiederkehrt, ist der Herleitung von *anyat* nicht günstig. Es ist richtig, daß wir in K. XII, 34, XIII, 37 *ane*; X, 28 *anata*; VI, 21, X, 27 *anatā*; XII, 33 *aṃnamanaṣā* finden, aber die Sprache und Schreibung von K. steht der der Säulenedikte ferner. In diesen wird ebenso wie in den Felsenedikten von Dh. J. stets *aṃna-* geschrieben: *aṃnāye*, *aṃne*, *aṃnāni*, *aṃnānam*, *aṃnesu*, *aṃnata*; nur einmal, im Separatedikt I von J., Z. 5, liest Hultzsch jetzt *anye*. Aber auch in K. selbst ist die Schreibung mit dem Anusvāra die häufigere. Weiter ist es mir aber auch nicht wahrscheinlich, daß *anyat* einfach das auslautende *t* eingebüßt haben sollte, ohne die gewöhnliche neutrale Endung des Nominativs anzunehmen. In

dem Edikt der Königin in Allahābād steht, wie zu erwarten, *e vā pi amne kichi*, in F. IX in K. *amne cā hedise dhammamagale nāmā*, in Dh. *amne ca . . . dhammamamgale nāmā*. Drittens wäre der Sandhi zwischen *iyam* und *ana* sehr auffällig. Allerdings ist in dem östlichen Dialekt öfter ein im Wortauslaut stehendes *m* vor folgendem Vokal erhalten, so in *kayānameva* All. 3, Z. 1, *etameva* Töp. 7, Z. 23, Sār. Z. 8, 9, *hedisameva* Sār. Z. 7, und zwölfmal *hemevā* (aus *hevamevā*). Öfter wird ein solches *m* sogar verdoppelt. Hultsch verweist auf *kayānaṃmeva* in Säulenedikt 3 in allen Versionen außer All., *sukhammeva* Separatedikt 2, Dh. Z. 5, J. Z. 6, *hevamnevā* All. 6, Z. 2; Dh. Separatedikt 1, Z. 13; J. Separatedikt 2, Z. 4; Calcutta-Bairāt Z. 8; man kann noch *hemmeva* in All. 1, Z. 4 hinzufügen. Diese Belege zeigen aber mit aller Deutlichkeit, daß die Erhaltung und Verdoppelung des auslautenden *m* an die Stellung vor *eva*, also einem Enklitikon, gebunden ist. Dazu stimmt, daß auch in den Inschriften in Dialekten, die die Verdoppelung nicht kennen, auslautendes *m* nur vor *eva* und *api* erscheint (*kata-vyameva*, *evamapi* in G.; *evameva*, *paratrikameva* in Sh. M.; *tameva*, *tānamevā*, *evamevā*, *hevamevā*, *pālaṃtikyameve(va)* in K., *hemeva* in den Mysore-Edikten). Die Beschränkung der Verdoppelung auf ein *m*, dem ein Enklitikon folgt, wird auch noch durch eine andere Beobachtung bestätigt. Pischel, Gr. d. Prakr. § 68, zeigt, daß in AMg. oft vor *eva*, gelegentlich auch vor *avi*, auslautendes *-am* als *-ām* erscheint; so *evām eva*, *khippām eva*, *kisām avi*. Zweifellos steht diese Erscheinung mit der Verdoppelung des *m* in dem östlichen Dialekt im Zusammenhang; ich bin sogar überzeugt, daß das *-ām* die direkte Fortsetzung des *-amm* ist¹⁾. Tritt aber die Verdoppelung des *m* nur vor enklitischen Wörtern ein, so kann *iyammana* nicht auf *idam anyat* zurückgehen, da *anyat* auf keinen Fall enklitisch ist; *idam anyat* hätte in diesem Dialekt kaum etwas anderes werden können als *iyam amne*.

Von älteren Erklärungen braucht die Senarts, Inscr. de Piy. II, 18ff., nicht angeführt zu werden, da sie auf Änderungen des Textes beruht, mit denen man heute nicht mehr rechnen kann. Wohl aber verdient eine Bemerkung beachtet zu werden, die Kern schon 1880 in einem Aufsatz über die Separatedikte von Dhauli und Jaugada, JRAS. N. S. XII, 379ff., gemacht hat. In einer Anmerkung auf S. 389 führt er die Worte *no mina pāpaṃ dekhati* an und übersetzt sie ins Sanskrit: *na punaḥ pāpaṃ dra-kṣyati*. Meines Erachtens hat Kern hier intuitiv das Richtige erkannt; das einzige Wort, das in den Zusammenhang paßt, ist 'aber'. Das Gleiche gilt aber auch für den Satz *iyammana me pālātikāye*; auch *mana* muß 'aber' bedeuten.

Bedeutet *mana* 'aber', so muß es zunächst auf *pana* zurückgehen, und wir müssen annehmen, daß in dem östlichen Dialekt genau wie im Pali *punar* in der Bedeutung 'aber' zu *pana* geworden sei. Daß *pana* tatsächlich

¹⁾ Ich gedenke an anderer Stelle auf diese Sandhi-Erscheinung genauer einzugehen.

in diesem Dialekt vorhanden war, ergibt sich aus Dh. J. VI, Z. 5 *tasa ca pana iyaṃ mūle uḥāne ca aṭhasamtilanā ca*. Es ist die einzige Stelle, wo in dieser Version der Felsenedikte das Äquivalent von *punar* überhaupt erscheint. In G. findet sich für *punar* in der abgeschwächten Bedeutung stets *puna* (4 mal), in K. stets *punā* oder *puna* (7 mal), und *puna* ist auch die gewöhnliche Form in dem Nordwestdialekt von Sh. (5 mal¹⁾) und M. (7 mal), aber je einmal begegnet doch auch hier *pana*: Sh. VI, 14. 15²⁾ *ye va pana mahamatranam (-na) acayikam (-ka) aropitam bhoti*; M. IX, 7 *siya va tam athram nivāṭeya siya pana no*. Wir dürfen aus dieser Schreibung schließen, daß *pana* auch in dem Nordwestdialekt bestand. Meines Erachtens soll die Schreibung *pana* die flüchtige Aussprache des Vokals in der ersten Silbe des Wortes, wenn es enklitisch ist, zum Ausdruck bringen. Man ist sich aber sicherlich der Identität des enklitischen Wortes mit dem vollen *puna* immer bewußt geblieben, und man wird daher auch für das enklitische Wort zunächst noch vielfach *puna* geschrieben haben; erst in dem literarischen Pali wird die Orthographie geregelt sein, wenn es auch hier Fälle gibt, wo man über die Berechtigung der einen oder der anderen Schreibung im Zweifel sein kann. So steht z. B. in der Verbindung mit *vā* öfter *pana*; Mahāv. 1, 55 *anujānāmi bhikkhave vyattena bhikkhunā paṭibaleṇa ekeṇa dve sāmaṇere upaṭṭhāpetum yāvatake vā pana ussahati ovaditum anu-sāsītum tāvatake upaṭṭhāpetum ti*; Dh. 42; Ud. 4, 3;

*diso disaṃ yaṃ tam kayirā verī vā³⁾ pana veriṇaṃ
micchāpanihitaṃ cittaṃ pāpiyo naṃ tato kare.*

Dh. 271 aber heißt es in der Aufzählung der Dinge, die nicht genügen, um die Erlösung zu erlangen:

*na sīlabbatamattena bāhusaccena vā puna
athavā samādhilābhena viviccaṣayanena vā⁴⁾.*

Diese Strophe findet sich nun auch in dem von Senart, JA. IX, 12, 193 ff. herausgegebenen Teil des Kharoṣṭhī- Manuskripts des Dharmapada (B 24; S. 240):

*na silavadamatrena bahoṣukeṇa va maṇo
adha samādhilābhena vivitaṣayanena va⁵⁾.*

Hier entspricht also *maṇo* p. *puna*, sk. *punar* wie in demselben Dialekt *pramuṇi* p. *pāpune*, sk. *prāpnuyāt*, *nama* sk. *nāvam*, *viṇamaṇi* p. *viññā-*

¹⁾ Nach den Lesungen von Hultzsch. Bühler las in IX, 19. 20 *pana*.

²⁾ Die Stelle ist aus Versehen zweimal eingemeißelt.

³⁾ Daß dies die richtige Lesung ist, zeigt die Sanskritfassung der Strophe, Udānav. 31, 9:

*na dveṣi dveṣiṇaḥ kuryād vairi vā vairiṇo hi tam (lies tat)
mithyāpraṇihitaṃ cittaṃ yat kuryād ātmanātmanaḥ.*

⁴⁾ Udānav. 32, 31 entspricht:

*na sīlavratamātreṇa bāhuśrutyena vā punaḥ
tathā samādhilābhena viviktaṣayanena vā.*

⁵⁾ Meine Umschrift weicht von der Senarts etwas ab.

panim, sk. *vijñāpanim*¹⁾). Der Übergang eines inlautenden *p* und *v* über *ō* in *m* ist auch in den späteren Prakrits nicht selten; siehe Pischel, Gr. d. Pr. § 248, 261. Die Belege für *p* stammen fast sämtlich aus der AMg. Man wird danach die Berechtigung, auch das *mana* der Aśoka-Inschrift aus *pana* herzuleiten, nicht bestreiten können. Da der Übergang eines inlautenden *p* oder *v* zu *m* sonst nur nach reinem Vokal bezeugt ist, so wird vielleicht auch das enklitische *pana* zunächst nach Wörtern mit reinvokalischem Auslaut zu *mana* geworden sein und dieses *mana* dann auch in die Stellung nach Nasalvokal, wie in *iyammana*, übertragen sein²⁾); ein sicheres Urteil ist indessen nicht möglich, da das vorliegende Material allzu beschränkt ist. Man darf gegen die vorgeschlagene Erklärung von *mana* auch nicht einwenden, daß in Dh. J. ja doch *pana* überliefert sei. Ich hoffe zeigen zu können, daß in den Edikten tatsächlich auch *mana* vorkommt. Allein auch davon abgesehen darf meiner Ansicht nach nicht außer acht gelassen werden, daß die in der Kanzlei Aśokas verwendete Sprache eine Art Hochsprache ist, während die wirklich gesprochene Sprache bereits viel weiter entwickelt und, wofür ich hier freilich den Beweis nicht erbringen kann, im wesentlichen schon auf dem Standpunkt der literarischen Prakrits stand. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn gelegentlich Formen aus der gesprochenen Sprache in den Edikten erscheinen wie z. B. das bekannte *adhigicya* für *adhikṛtya* in der Calcutta-Bairāt-Inschrift. Zu solchen Formen rechne ich auch *mana* und *no mina*. Der Beweis, daß das letztere aus *no mana* entstanden ist, läßt sich vorläufig allerdings nicht führen. Der Übergang eines *a* in *i* ist aber in den Prakrits, wie Pischel, Gr. d. Pr. § 101—103, zeigt, häufig genug, und *no mina* für *no mana* scheint mir nicht auffallender zu sein als Ardhamāgadhī-Formen wie *kuṇima* für sk. *kuṇapa*, *phusiya* für sk. *prṣata* oder *muiṅga* für sk. *mṛdaṅga*.

Die Herleitung des *mana* aus *pana* verhilft nun auch, wie ich meine, zur Erklärung eines bisher gänzlich mißverstandenen Satzes in dem ersten Separatedikt von Dh. J. Er lautet in der Lesung von Hultzsch in Dh. *duāhale hi imasa kammasa me kute manoatileke*, in J. *duāhale etasa kammasa sa me kute manoatileke*.

Kern, dem für seine Ausgabe der Separatedikte, JRAS., N. S. XII, 379ff., nur Cunninghams unvollkommene Faksimiles zu Gebote standen, restituierte den Text in Dh. zu *duāhale hi imasi kamme samakate manam atileke*, in J. zu *duāhale etasi kamasi same . . .* und übersetzte das: 'dvyāharo

¹⁾ Die Stellen sind gesammelt von Konow, Festschr. f. Windisch, S. 93f. Das angebliche *bhameṇsu* ist nicht mit p. *bhavassu* gleichzusetzen; *vadamada* für sk. *vratavantah* ist unsicher, da schließlich hier das Suffix *-mat* vorliegen könnte.

²⁾ Ich glaube nicht, daß man *iyammana* direkt auf *iyam pana* zurückführen darf. Aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, halte ich es für möglich, daß *iyam pana* zu *iyambana* hätte werden können, aber kaum zu *iyam mana*.

hy asmin (etasmin) karmaṇi śramakarāṇe (śramah) manāgatirekaḥ, 'for a little abundance of painstaking in this work yields a twofold gain'. Senart, dem Abklatsche der Inschriften vorlagen, konnte JA. XIX, 84ff. die Lesung berichtigen. Sein Text unterscheidet sich von dem bei Hultzsch gegebenen nur dadurch, daß er in Dh. *manaatileke* las, mit der Bemerkung, daß auch *manoatileke* möglich sei, in J. *kamasa* und auf die Lesung der letzten fünf Silben verzichtete. Das *kamasa sa* in J. sieht Senart als einen Fehler für *kamasa* an; von Kern übernimmt er die Erklärung von *duāhale*, faßt aber *manaatileke* als *manotirekaḥ* 'excess of thought, preoccupation'. Seine Übersetzung des Satzes, die mehr eine Paraphrase ist, lautet: 'verily, if I specially direct my attention to these duties [which are entrusted to you], it is because they bestow a twofold advantage'. Bühler, ZDMG. XLI, 4; ASSI. I, 127 las in J. *kammasa* und im übrigen den Satz ebenso wie Senart bis auf das letzte Wort; in Dh. hielt er *maneatileke* für wahrscheinlicher als *manaatileke*, gab aber die Möglichkeit der Lesung *manoatileke* zu, während er in J. *[ma]ne(a)* ... las. Die Übersetzung lautet bei ihm: 'Denn ich habe es so eingerichtet, daß Eifer für diese Sache zwiefache (Frucht) bringt', *dvyaḥaro hy asya karmaṇo mayā kṛto manotirekaḥ*. Die Lesart *kammasa sa* in J. hielt auch er für einen Fehler. Es ist zuzugeben, daß die hier überall zutage tretende Auffassung des *duāhale* an und für sich möglich ist; *dupada* für *dvipada* begegnet im zweiten Säulenedikt und in der Unterschrift des Gīrnār-Ediktes finden wir *sarvalokasukhāhara* 'der ganzen Welt Freude bringend'. Dagegen befriedigen die Erklärungen von *mana-*, *mane-* oder *manoatileke* in keinem Fall. Daß Senarts Auffassung unmöglich ist, zeigt sich sofort, wenn man den Satz wörtlich übersetzt. Das *manaatileke* geht bei ihm auf den König. Von dem *manaatileke* des Königs kann aber doch nicht gesagt sein, daß er doppelten Vorteil bringe, da dem ganzen Zusammenhang nach der eine dieser Vorteile zweifellos die Gunst des Königs ist. Aber auch Bühlers Übersetzung von *maneatileke* ist viel zu gezwungen, um Glauben zu verdienen, und Kerns Erklärung des Wortes paßt nicht in den Zusammenhang, selbst wenn man versuchen wollte, sie mit den richtigen Lesarten in Einklang zu bringen. Geradezu unmöglich gemacht werden aber Senarts und Bühlers Übersetzungen des Satzes dadurch, daß sie in *kute* das Äquivalent von sk. *kṛtaḥ* sehen; auch Kern hätte sein *kate* nicht von *kṛ* ableiten dürfen, denn *kṛta* ist in dem östlichen Dialekt stets durch *kaṭa* vertreten. Bühler selbst hat auf diese seiner Erklärung widersprechende Tatsache aufmerksam gemacht; das Verdienst, in sk. *kutas* die richtige Entsprechung von *kute* erkannt zu haben, gebührt Franke, GN. 1895, S. 537f. Franke hat auch auf die Möglichkeit hingewiesen, *duāhale* auf *durāharaḥ* zurückzuführen. Der Schwund des *s* von *dus* in der Komposition ist, wie die Beispiele bei Pischel, Gr. d. Pr. § 340, zeigen, in den späteren Prakrits sehr häufig. Er kommt aber auch im Pali vor und hier gerade auch vor vokalischem Anlaut: *svākāre*

dvākārc suriññāpaye duriññāpaye Mahāv. 1, 5, 10; Childers führt *duphasso*, *durupasanto* an. Sicherlich hat Pischel recht, wenn er bemerkt, daß zu diesem Gebrauch des *du* im Kompositum in erster Linie die oft direkt daneben stehenden Komposita mit *su* geführt haben.

Es wird also lediglich von dem Sinne abhängen, ob man *duāhale* auf *dryāharaḥ* oder *durāharaḥ* zurückführen muß; den Sinn aber, den Franke selbst in dem Satze sucht, kann ich, wie ich schon oben S. 334, Anm. 1 bemerkt habe, nicht für richtig halten. Er übersetzt: 'Denn woher sollte mir eine Vorliebe kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt'. Natürlich kann *āhala* in *duāhala* nominal in jeder Bedeutung gebraucht sein, die *āhalati* zukommt; daß man aber im Sk. *karmāharati* oder im östlichen Dialekt *kaṃmaṃ āhalati* jemals im Sinne von 'er führt eine Aufgabe aus' gebraucht haben sollte, halte ich schlechterdings für ausgeschlossen. Weiter aber kann *duāhale* nicht Lokativ sein, da dieser im östlichen Dialekt stets auf *-asi* ausgeht, und endlich kann ich auch nicht glauben, daß *mano-atileke*, oder wie man das Wort sonst lesen mag, 'Vorliebe' bedeuten könnte. Hultsch, der in Dh. *man[so]atileke*. in J. *[ma]n[soati]le[ke]* liest, ist in der Übersetzung Franke gefolgt: 'For how (could) my mind be pleased if one badly fulfils this duty?' Er will aber *duāhale* als absoluten Nominativ fassen. So oft aber auch absolute Konstruktionen in dieser Sprache erscheinen, ich wüßte nicht, daß sonst ein bloßes Substantiv im Nominativ ohne Zusatz eines Partizips wie *saṃtaṃ* absolut gebraucht wäre.

Wir können nach alledem wohl sagen, daß der Satz bis jetzt nicht befriedigend erklärt ist. Eine völlig sichere Entscheidung, ob *mana*, *mane* oder *mano* zu lesen ist, ist, wie auch die Phototypie zeigt, kaum möglich. Nehmen wir zunächst einmal an, daß *mana* die richtige Lesung ist, so würde der Satz lauten: *duāhale hi* (fehlt in J.) *imasa* (J. *etasa*) *kaṃmasa me* (J. *same*) *kute mana atileke*. Da wir *mana* als Vertreter von sk. *punar* erkannt haben, würde der Satz, wenn wir von dem *me* in Dh., dem *same* in J. vorläufig absehen, ins Sanskrit übersetzt *durāharo hy asya* (oder *-ra etasya*) *karmaṇaḥ* . . . *kutaḥ punar atirekaḥ* sein, 'denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes . . . , geschweige denn ein Überschuß'. Es ergibt sich, daß das Geringere, dem *atileke* gegenübergestellt ist, in dem *me* von Dh., dem *same* von J. ausgedrückt sein muß. Mit *me* ist natürlich nichts anzufangen; *same*, sk. *samam*, läßt sich aber ohne weiteres als 'Gleichmaß, gewöhnliches Maß, Norm' verstehen, was den genauen Gegensatz zu *atileka* 'Überschuß, Übermaß' bilden würde. Auch im Sanskrit wird das Neutrum *sama*, wie die Belege im PW. zeigen, oft genug substantivisch gebraucht. Ich übersetze also den ganzen Satz: 'Denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes Gleichmaß, geschweige denn ein Überschuß'. Mit dem *kaṃma* ist die Ausführung der Befehle des Königs in bezug auf die Rechtspflege gemeint; vgl. *aṃ kichi dakhāmi hakaṃ taṃ ichāmi kiṃti kaṃ kamana paṭipātayeḥaṃ duvālate ca ālabheḥaṃ* im Anfang des Ediktes von J.

Meine Erklärung nötigt zu der Annahme, daß in diesem Falle die richtige Lesung ausnahmsweise in J., nicht in dem im allgemeinen viel sorgfältiger eingemeißelten Dh. erhalten ist. In J. sind öfter Silben ausgelassen worden; in Dh. findet sich sonst nur *lājine yaṃ* für *lājine iyaṃ* in IV, 8. Aber gerade in den Separatedikten sind auch in Dh. dreimal Silben erst nachträglich eingefügt: II, 5 das *sa* von *khamisati*, II, 7 das *naṃ* von *atānaṃ*, II, 10 das erste *si* von *khaṇasi khaṇasi*. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß auch in unserem Fall der Steinmetz das *sa*, zumal es unmittelbar auf ein *sa* folgt, vergessen und auch bei der Revision den Fehler übersehen haben sollte.

Ich bin bei meiner Interpretation des Satzes von der Lesung *mana* ausgegangen. Ich halte sie für die wahrscheinlichste, aber ich möchte doch darauf hinweisen, daß man sich auch mit der Lesung *mano* abfinden kann. Schließlich ist ja *maṇo* gerade die im Kharoṣṭhī-Dharmapada bezeugte Form, und sie hat ihre Parallele in *puno*, das, wie Pischel, Gr. d. Pr. § 342, zeigt, in der Bedeutung 'wiederum' in sämtlichen Prakrits, auch AMg. und Mg., in der Bedeutung 'aber' auch in M. erscheint. Auch das Pali kennt *puno* neben *puna*. Man kann unter diesen Umständen das Bestehen eines *mano* in dem Dialekt von Dh. J. gewiß nicht für unmöglich erklären.

Es läßt sich endlich, wie ich meine, zeigen, daß sich der Satz in der neuen Interpretation auch gut in den Gesamtzusammenhang einfügt. 'Die volle Berücksichtigung dieses (meines Erlasses)', sagt der König, 'bringt großen Vorteil, nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil¹⁾. Wenn man nämlich diesen (Erlaß) ungenügend berücksichtigt²⁾, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König'. Daran knüpft sich dann unser Satz, der zum Ausdruck bringen soll, daß die ungenügende Berücksichtigung leicht eintreten kann, weil auch die bloß normale Durchführung der Absichten des Königs große Schwierigkeiten bereitet: 'Schwer herbeizuführen ist ja (schon) das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige

¹⁾ Nach Dh.; dem Sinne nach ebenso in J. *Sampañipāda* scheint dem *asampañipati* in kausativem Sinne gegenüberzustehen wie *sampañipātayaṃtaṃ* dem *asampañipati* in J. Derselbe Unterschied zeigt sich im Folgenden in *vipañipādayaṃṇe* (Dh.), *vipañipātayaṃtaṃ* (J.) gegenüber *sampañipajamṇe*. Der Grund dieses eigentümlichen Wechsels ist mir nicht klar; ich habe ihn daher in der Übersetzung — vielleicht mit Unrecht — nicht hervortreten lassen. Die eigentliche Bedeutung von *sampañipad-* und seinen Ableitungen ist nicht leicht zu fassen. In *dāśabhaṭakasi sammyāpañipati* (Dh.) in Felsenedikt IX, *dāśabhaṭakasi samyāpañipati* (K.) in Felsenedikt XI ist aber *sammyāpañipati* sicherlich dasselbe wie *sampañipati* in *nātisu sampañipati samana-bābhanesu sampañipati* (Dh.) in Felsenedikt IV und bedeutet etwa 'volle Rücksichtnahme', jedenfalls mehr als 'proper courtesy'. Ich möchte daher *sampañipad-* überall als 'volle Rücksicht auf etwas nehmen' fassen.

²⁾ Nach Dh.; dem Sinne nach ebenso in J. Das *vi-* von *vipañipādayaṃṇe*, *vipañipātayaṃtaṃ* entspricht genau dem *asaṃ-*, negiert also nicht den im Verbum enthaltenen Begriff überhaupt, sondern nur das 'vollkommen'. Eine Nichtberücksichtigung seiner Befehle dürfte der König auch wohl für ausgeschlossen gehalten haben.

denn ein Überschuß.' Die Wiederholung des zuerst negativ ausgesprochenen Gedankens in positiver Form beschließt dann den Abschnitt: 'Wenn (ihr) aber diesen (Erlaß) voll berücksichtigt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden¹⁾.'

Medizinische Sanskrit-Texte aus Turkestan.

Die archäologische Durchforschung Ostturkestans hat für die Geschichte der indischen Medizin bereits wertvolles Material geliefert. Auch die Berliner Sammlung enthält ein paar medizinische Texte, die sich an Umfang zwar mit solchen Funden wie dem Bower-Manuscript nicht messen können, aber doch aus mehr als einem Grund von Interesse sein dürften.

Das erste Bruchstück, das ich hier vorlegen kann, ist ein Blatt aus einer Papierhandschrift, das aus Tuyuq stammt. von derselben Stelle, wo auch die Bruchstücke der späteren Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā gefunden sind²⁾. Das Blatt ist 28,4 cm lang, 8,6 cm hoch und hat zehn Zeilen auf der Seite. 8,8 cm vom linken Rande findet sich ein kleines Loch für die Schnur. Leider ist das Blatt nicht ganz vollständig. Aus der Mitte ist ein Stück herausgerissen, wodurch auf der Vorderseite die ersten 6 Zeilen, auf der Rückseite die letzten 5 Zeilen verstümmelt sind. Im ganzen sind dadurch gegen 100 *akṣaras* verloren gegangen, etwa ein Zehntel des ganzen Blattes. Auf der Rückseite, aber gegen alle Gewohnheit am rechten Rande, steht eine zweizifferige Zahl, auf deren Deutung ich allerdings vorläufig verzichten möchte. Die Schrift ist nicht zentralasiatisch, sondern dieselbe indische Schrift wie in der Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā, die zusammen mit dem Blatt gefunden ist. Es gilt daher für den Ursprung der Handschrift, der das Blatt angehörte, dasselbe, was ich Bruchstücke der Kalp. S. 194 über die Herkunft der Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā bemerkt habe; auch sie muß etwa im 9. Jahrhundert von einem indischen Schreiber geschrieben sein, aber wahrscheinlich in Turkestan, da in Indien in dieser Zeit Papier wohl kaum schon als Schreibmaterial verwendet wurde.

Nach dem Kolophon in Z. 7 der Vorderseite stammt das Blatt aus einer Handschrift der Bheḍa-Saṃhitā. Über eine in Telugu-Charakteren geschriebene Handschrift der Saṃhitā des Bheḍa oder Bhela, richtiger Bheḷa, wie der Name später gewöhnlich lautet, hatte zuerst Burnell in seinem *Classified Index to the Sanskrit Manuscripts in the Palace at Tanjore*, S. 63^bff. berichtet. Die Handschrift ist nach Burnell um 1650 geschrieben, aber leider unvollständig. Anfang und Ende fehlen und auch im Innern zeigen sich zahlreiche Lücken. Schreibfehler begegnen auf Schritt und Tritt. Offenbar war schon die Vorlage in gänzlich verwahrlostem Zustand.

¹⁾ So in Dh.; in J. mit Umstellung der Glieder des Hauptsatzes.

²⁾ Die Fundstelle hat v. Le Coq, SBAW. 1909, S. 1048f. genauer beschrieben; siehe auch Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā, S. 194.

Diese Handschrift ist bisher die einzige geblieben, die von dem Werk bekannt geworden ist¹⁾. Sie ist 1921 von Asutosh Mookerjee mit Unterstützung von Vedantabisharad Ananta Krishna Shastri als Band 6 des Journal of the Department of Letters der Universität Calcutta herausgegeben worden, aber nicht nach dem Original, sondern nach den Abschriften zweier Schreiber. Diese Ausgabe bestätigt durchaus die Angaben Burnells über den traurigen Zustand des Textes; sie beweist zugleich, daß es in Indien noch Sanskritgelehrte gibt, die mit den Elementen der Technik eines Herausgebers nicht vertraut sind. Immerhin müssen wir Herrn Asutosh Mookerjee für seine Arbeit dankbar sein, da sie wenigstens einen Überblick über das Erhaltene gewährt. Zu einem wirklichen Studium des Werkes und zu einer Vergleichen mit der Caraka-Saṃhitā, die sicherlich nicht resultatlos verlaufen würde, bedürfte man einer genauen Wiedergabe der Handschrift, die uns hoffentlich einmal von kundiger Hand geliefert werden wird.

Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen auch unser kleines Bruchstück einiges bietet, was von kritischem Wert ist, obwohl der Text hier fast noch fehlerhafter ist als in der Telugu-Handschrift. Augenscheinlich hat der Schreiber vielfach seine Vorlage nicht mehr entziffern können; an einer Stelle, in Z. 6 der Rückseite, hat er durch einen Strich ein *akṣara* des Originals als unleserlich bezeichnet. Ich habe mich bemüht, in den Noten die Schreibfehler zu verbessern; es bleiben aber eine Anzahl von Stellen, wo ich vorläufig den richtigen Text nicht herzustellen vermag.

Der Text des Blattes lautet:

Vorderseite.

1 *sma / jagatīm kha*¹ *disas = tathā . udātha vai me hadayaṃ*²) *a — — —*
— — — (ity = etair = lakṣaṇair = vvidy)ād = apasmāran = tu
*pittaṃ // sa yadā*³ *śleṣmalo jantu śleṣmalam bhajate = śanam*
sevate ca di-

2 *vā svapnam tasya śleṣmā pravarddhate / pravṛddham = ūrddham hṛdayam*⁴
*gr[h](itvā dhamanīr = daśa ruddhvā cetovaham mārgam) saṃjñā*⁵
*bhramṣayate nṛṇām / sa bhraṣṭasaṃjñā*⁶ *patati dantān = kaṭakaṭā-*
yate / utphālayati

¹ Lies *jagatī kham*. ² Sic; lies *hṛdayam*. Die Ausgabe hat an den Parallelstellen *tadordhvam* (oder *tadhordhvam*) *evam hṛdayam*. ³ Lies *yaḥ sadā*. ⁴ Lies *pravṛddha ūrddhvam hṛdayād*. ⁵ Es ist wohl *saṃjñām* zu lesen. ⁶ Lies *-saṃjñāḥ*.

¹⁾ Cordier, Muséon, N.S. IV, 324f., bemerkt, daß er zwei Handschriften des Werkes besitze, eine Abschrift der Tanjore-Handschrift in Telugu-Schrift und eine andere in Devanāgarī-Schrift. Man könnte das leicht so verstehen, als ob die Devanāgarī-Handschrift auf ein anderes Original zurückginge. Nach der Angabe bei Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India, I, 38, ist aber die Devanāgarī-Handschrift nichts weiter als eine Transkription der Telugu-Abschrift in Devanāgarī.

- 3 *netre ca bhrurār = uḥ[kṣ]ipate¹ tathā / sa ce² pratyāgato vrūyāt = tamasaḥ pa(rito gataḥ pratibhānti me) [ś]uklāni jagatī khan = diśas = tathā / udātha vai me hṛdayam³ yac = ca parv = opadhāvati⁴ ity = clai-*
- 4 *r = lakṣaṇair = vridyād = apasmāra⁵ kaphātmajam / yas = tv = etat = sarvram = aśnāti ya(thoktam doṣakopanam sa)[nn](i)pātād = apasmāram sarvraliṅgam samarcchati⁶ / evam rasair = ih = āpa-
tthyaḥ vīrddheṣu = ani-*
- 5 *lādiṣu / ten = ātismarati⁷ prāṇi na satvairi parihanya[t]e (/ yadā yad = ābhivard)dhante doṣas = sarvasv⁸ = iv = odadhiḥ tadā tad = āpasmarati n = aiśa kliśyanti⁹ santatam / jvaraśo-*
- 6 *ṣaḡulminām c = aiva raktinām = atha kuṣṭhinām pra[m]chomnādinām c[= aiva] (tath = āpa)[s]māriṇām = iha / ity = aṣṭau vai pradiṣṭāni / nidānāni śarīriṇām · vimānāni tu ra-*
- 7 *kṣyāmi yathāvad = anupūrvaśa iti // ⊙ // bhedasamghitāyān¹⁰ = nidā-
nāni samāplāny = ādhyāy = āṣṭau¹¹ // ⊙ // ath = āto rasavimānam
vyākhyāsyāmaḥ śarīram dhārayant = iha / ṣaḍ = ra-*
- 8 *sā samyag = āhṛtāḥ vaiṣamyās = te vikārās = tu¹² janayanti śarīriṇām
/ rūkṣo laghu sthiraḥ śītaḥ kaṣāyas = tikta eva ca / kaṭur = vvikāṣī¹³
galimān = uṣṇo [rū]kṣo nis¹⁴ = tathā / tīkṣ[ṇ]jo-*
- 9 *ṣṇam = amlalavaṇoḥ¹⁵ = kaṭu kledivikāṣiṇī¹⁶ śīta snigdho gurur =
vvalya¹⁷ picchilo madhuro rasaḥ kaṣāyatiktakaṭukaḥ śīto rūkṣo = nīla
smṛtaḥ śītoṣṇam = a]v(l)a¹⁸ pittam tu kaṭu-*
- 10 *kaṁ ca pracakṣate / śleṣmā tu rasasagnigdhaḥ¹⁹ śīto maṁda sthiro guru ·²⁰
ity = etā²¹ rasadoṣāṇām sahotpannā²² guṇān = viduḥ tattra vāyugu-
ṇais = tulyām²³ kaṣāyakaṭuliktakān*

¹ Lies *utkṣipate*. ² Lies *cet*. ³ Sic; siehe Note 2, S. 580. ⁴ Sic; Ausg. *kapho varcopadhāvati*. ⁵ Lies *apasmāram*. ⁶ Ausg. richtiger *sa rcchati*.
⁷ Sic; Ausg. *nāpasmarayate*. ⁸ Lies *doṣāḥ parvasu*; derselbe Fehler in der Ausg.
⁹ Lies *kliśyati*. ¹⁰ Lies *anupūrvaśaḥ // iti bhedasamghitāyān*. ¹¹ Lies *adhyāyā aṣṭau*.
¹² Lies *vaiṣamyāt te vikārāms tu*. ¹³ Sic; lies *vviṣoṣī?* ¹⁴ Sic.
¹⁵ Lies *tīkṣṇoṣṇāu amlalavaṇau*. ¹⁶ Sic; Ausg. *kaṭur vāpi viṣoṣy atha*. ¹⁷ Lies *vvalyaḥ (balyaḥ)*.
¹⁸ Sic; lies *tīkṣṇoṣṇam amlam?* Ausg. *rūkṣoṣṇam amla-*. ¹⁹ Lies *madhura snigdhaḥ*.
²⁰ Lies *guruh*. ²¹ Lies *etān*. ²² Lies *-pannān*.
²³ Lies *tulyān*.

Rückseite.

- 1 *kaṭvamamlalavaṇos = tulyās = tathā pittaguṇām¹ viduḥ madhuraṁ lava-
nāmulo² ca vidyāt = kaphasamān = rase³ / tasmād = abhyasya-
mānais = tai śleṣmā deha⁴ pravardhate · guṇasāmyād = vivarddha-*
- 2 *nte yathāsvam dhātavo nṛṇām / yath = aikatra kṛto rāśi dvau mahāccham
= ih = ecchati⁵ / rasais = tāmviparītais⁶ = ca yānty = ete kṣāyam
= āhṛtai⁷ / yath = odakam samāsādya [ś]ā(n)iṁ gacchati pāva-*

¹ Lies *kaṭvamamlalavaṇais tulyāms tathā pittaguṇān*. ² Lies *lavaṇāmlau*.
³ Lies *rasān*. ⁴ Lies *dehe*. ⁵ Lies *rāśir dvau mahattvam iharchataḥ?* ⁶ Lies *tadviparītais*.
⁷ Lies *āhṛtaiḥ*.

- 3 *kaḥ kaṣāyakaṭutiktair* = *hi · rūkṣo rūkṣa*¹ *vivardhate* / *mahata*² *snigdha-bhāvāc* = *ca tato* = *nyair* = *upaśāmyati* / *kaṭvamlalavaṇaiḥ pittam* = *uṣṇam* = *uṣṇair* = *vivardhate śaitiāc* = *chāmyati śai-*
4 *śais*³ = *tu guṇānām* = *anyabhāvataḥ snigdha snigdhaiḥ* = *kaphac*⁴ = *c* = *āpi vardhate madhurādibhi*⁵ / *rasaiś* = *sāmyati rūkṣaiś* = *ca kaṣāyakaṭutiktakaiḥ*⁶ *ekaikaśas* = *sā[m]jānād* = *yad*⁷ = *varddhayanti*
5 *ttrayas* = *trayaḥ ghnanti c* = *ānyaguṇatvena rasā doṣām*⁸ *śarīrinām na vāyus* = *saha tailena snehoṣṇyād*⁹ = *avatiṣṭhate* / *śītatvān* = *madhura-tvāc* = *ca na pitta*¹⁰ *saha sarpiṣū*
6 *rūkṣyāḥ*¹¹ = *kaṣāyabhāvāc* = *ca tathā snehaguṇāḥ* = *u[te]*¹² / *na śleṣ(mā madhunā sār)[d](dha)ṇ dehe pa-vatiṣṭhate*¹³ / *ānūpamāṃsajāś* = *c* = *āpi vasāmajjāras* = *eva*¹⁴ *ca* /
7 *tailavan* = *mārutam ghnanti snehoṣṇyād* = *gurubhāvataḥ*¹⁵ *sā[kh]-* (*ādaviṣkirāṇām ca*) *vasāmajjāna eva ca* / *ghṛtava*¹⁶ *ghnanti te pittam śītamādhuryabhāvataḥ ka-*
8 *śāyatiktaka[t]ukam yac* = *ca kiṃcid* = *ih* = *auśadham madhuvān* = *ta(t*¹⁷ = *kapham hanti guṇānyatve)na dehinām* / *atha n* = *ātyupayumjīta pippalī*¹⁸ *kṣāram* = *eva ca* / *lavaṇam c* = *aiva*
9 *saṃdadhyād* = *bhuktam doṣāya kalpyate*¹⁹ / *śleṣmāṇām v[y]āpa(y)i(tvā*²⁰ *tu n* = *otsahet* = *āpaka)r[śi]tum*²¹ / *pippalī pākamadhurā tasmāt* = *tān* = *nātibhakṣayet atyāhṛtām*²² *pa-*
10 *ced* = *deham tikṣṇoṣṇagurubhāvataḥ kṣāraś* = *ca lava(ṇam c* = *aiva bhoktum na yāti kevalam*²³ *m)ātrāvad* = *uṣṇa*²⁴ *snigdham ca sātmyam svādu*²⁵ *ca bhojanam* / *avidāhim*²⁶ *ca yat* = *pāke jī*

¹ Lies *rūkṣair*. ² Lies *māruta*. ³ Lies *śeṣaiś*. ⁴ Lies *kaphaś*. ⁵ Lies *-dibhiḥ*. ⁶ So wohl nachträglich verbessert aus *-tiktakai* /. ⁷ Lies *sāmānyatvād*? Ausg. *ekaikam ekasāmānyād*. ⁸ Lies *doṣān*. ⁹ Lies *snehauṣṇyād*. ¹⁰ Lies *pittam*.
¹¹ Lies *rauṣyāt*. ¹² Lies *snehaguṇād ṛte*. ¹³ Lies *pariyava-*; Ausg. *pariyavatiṣṭhati*.
¹⁴ Lies *vasāmajjāna eva*. ¹⁵ Lies *snehauṣṇyād gurubhāvataḥ*. ¹⁶ Lies *ghṛtavad*.
¹⁷ Lies *madhuvat tat* oder *madhu iva tat*. ¹⁸ Lies *pippalīm*. ¹⁹ Lies *kalpate*.
²⁰ Lies *śleṣmāṇam cyāvayitvā*. ²¹ Lies *-karṣitum*. ²² Lies *atyāhṛtā*. ²³ Ergänzt nach Ausg., die aber *kṣāram ca* und *neyāti* liest. ²⁴ Lies *uṣṇam*. ²⁵ Lies *svādu*. ²⁶ Lies *avidāhi*.

Der Text des Blattes enthält den Schluß des achten, von der Epilepsie handelnden Adhyāya des zweiten Buches, des Nidānasthāna, und den Anfang des ersten Adhyāya des Vimānasthāna, der die Lehre von den Geschmäcken gibt. Die ersten Strophen bis *tamasah pa(rito gataḥ)* in V. 3 fehlen in der Tanjore-Handschrift und sind in der Ausgabe, nach dem Muster der vorhergehenden Verse ergänzt, in einer Note gegeben. Die Übereinstimmung des Textes unseres Blattes mit dem der Tanjore-Handschrift beginnt mit den Worten *śuklāni jagatī khaṇḍaśas tathā*, wofür die Ausgabe S. 64, 17 das sinnlose *śuklā jagatī khaṇḍaśas tathā* bietet, und bricht mitten im Wort in der Verszeile *avidāhi ca yat pāke jī(rṇe tad upa-yojayet)* auf S. 68, 1 der Ausgabe ab. Trotz aller Verderbnis hat doch

unser Blatt an einigen Stellen die richtigen Lesarten gegenüber der Tanjore-Handschrift benimmt. Ich will hier aber nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern möchte nur auf zwei Abweichungen hinweisen, die von allgemeinerer Bedeutung sind.

Der neue Adhyāya wird in der für alle medizinischen Werke typisch gewordenen Form mit der Phrase eingeleitet *athāto rasarimānam vyākhyāsyāmi*. Darauf folgen aber in unserem Blatt nicht wie in der Ausgabe die Worte *iti laṅkā Bhagvān ācaryā*, durch die das ganze Werk als die alte Lehre des Ātreya-Puṣpatara, des Lehrers des Bheda, hingestellt werden soll. Allzuviel Gewicht möchte ich allerdings auf diese Verschiedenheit nicht legen. Auch in der Caraka-Saṃhitā, die sich eigentlich als das Werk des Arunera, des Schülers des Ātreya, bezeichnet, das von Caraka nur redigiert ist¹⁾, werden in der Einleitungsphrase die Worte *iti laṅkā Bhagvān ācaryā*, wenigstens in den Ausgaben, oft fortgelassen, ohne daß sich ein Grund erkennen ließe.

Wichtiger ist eine Abweichung in den beiden letzten Strophen des Nidānasthāna, die den Inhalt des Buches angeben und zu dem folgenden Buche, dem Vināyasthāna, überleiten. Nach unserem Blatt sind im Nidānasthāna die *raktas* der *jvara*, *śoṣa*, *gulma*, *raktin*, *kuṣṭhin*, *prameha*, *unnāda* und *apasmāra* behandelt. Die Ausgabe liest im ersten Sloka:

*jvarajvara-śoṣagulmāṇām kṛmīnām atha kuṣṭhinām
pramehannūḍhīnām caiva raktāpasmāriṇām api*.

Hier ist also, abgesehen von der unzweifelhaften Verderbnis des Textes im ersten Pāda, *raktinām* durch *kṛmīnām* ersetzt.

Nun stimmt die Inhaltsangabe, wie sie in der Tanjore-Handschrift lautet, in der Tat genau mit dem Text des Nidānasthāna, wie er dort erscheint, überein. Adhyāya 1, der vom Fieber handelte, ist allerdings in der Handschrift ganz verloren gegangen. Adhy. 2 handelt von der Schwindsucht, Adhy. 3 von Schwellungen, Adhy. 4 vom Husten, Adhy. 5 von Hautkrankheiten, der erhaltene Anfang von Adhy. 6 von Harnkrankheiten, der erhaltene Schluß von Adhy. 7 von Geisteskrankheiten, Adhy. 8 von der Epilepsie. Trotzdem bin ich überzeugt, daß die Lesung unseres Blattes *raktinām*, das natürlich aus *raktapittinām*, 'der an Blutungen Leidenden', gekürzt ist, die ursprüngliche Lesung ist, denn der Inhalt des Nidānasthāna, wie er in unserem Blatt angegeben ist, deckt sich genau mit dem der acht Adhyāyas des Nidānasthāna der Caraka-Saṃhitā. Nur die Reihenfolge der acht Krankheiten ist dort eine andere, nämlich *jvara*, *raktapitta*, *gulma*, *prameha*, *kuṣṭha*, *śoṣa*, *unnāda*, *apasmāra*. Caraka-Saṃhitā und Bheda-Saṃhitā gehen aber für gewöhnlich genau parallel; wir dürfen daher mit

¹⁾ So z. B. am Schluß des Sūtrasthāna:

*agnivṛśakṛte tantre carakapariśaṃskṛte |
īyadvādhinā sarvaṃ sūtrasthānaṃ samāpyate ||*

ziemlicher Sicherheit annehmen, daß auch in der Bheḍa-Saṃhitā Adhy. 4 ursprünglich vom *raktapitta* handelte und erst später durch ein Kapitel über den *kāsa* ersetzt wurde.

Dieser Schluß wird, wie mir scheint, durch eine andere Tatsache bestätigt. In dem Cikitsitasthāna der Bheḍa-Saṃhitā wird nach der Ausgabe in den ersten Kapiteln die Behandlung folgender Krankheiten gelehrt: *jvara* nebst *viṣamajvara*, *raktapitta*, *śoṣa*, *gulma*, *kuṣṭha*, *prameha*, *unmāda*, *apasmāra*. Ob die Reihenfolge ganz die ursprüngliche ist, ist mir einigermaßen zweifelhaft; es scheinen schon in der Vorlage der Handschrift nicht nur Lücken gewesen zu sein, sondern auch Blätter verkehrt gelegen zu haben. Aber wenn hier auch *raktapitta* vor *śoṣa* und *gulma* erscheint, so ist es doch unverkennbar, daß im Cikitsitasthāna zuerst die Behandlung der acht Krankheiten gelehrt wurde, deren *nidāna* im zweiten Buch auseinandergesetzt war. Zu diesen acht Krankheiten gehört aber nicht der *kāsa*, dessen Behandlung im Cikitsitasthāna erst viel später, in Adhy. 22 nach der Zählung der Ausgabe, besprochen wird. Ganz ähnlich ist das Verfahren in der Caraka-Saṃhitā. Hier werden in den beiden ersten Kapiteln des Cikitsitasthāna *rasāyana* und *vājīkaraṇa* behandelt. Dann folgen in Adhy. 3—8, genau mit der Reihenfolge im Nidānasthāna übereinstimmend, *jvaracikitsā*, *raktapittac.*, *gulmac.*, *pramehac.*, *kuṣṭhac.*, *rājayakṣmac.*, was mit *śoṣac.* identisch ist. In den meisten Ausgaben wird dann in Adhy. 9—13 zunächst *arśaśc.*, *atīsārac.*, *visarpac.*, *madātyayac.*, *dvivraṇīyac.* gelehrt, womit die Inhaltsangabe am Schluß des Sūtrasthāna übereinstimmt; erst dann folgen in Adhy. 14 und 15 *unmādac.* und *apasmārac.* In Gaṅgā-dharas Text sind allerdings die als 9—13 gezählten Adhyāyas später als Adhy. 14, 19, 21, 24 und 25 eingereiht und *unmādac.* und *apasmārac.* schließen sich unmittelbar an *rājayakṣmac.* an. Diese Anordnung ist gewiß rationeller, aber wahrscheinlich doch sekundär. Wodurch die auffallende Absonderung von *unmādac.* und *apasmārac.* veranlaßt wurde, ist schwer zu sagen. Wir wissen, daß Carakas Werk mit dem 15. Adhyāya des Cikitsitasthāna abbrach und erst später von Drḍhabala fortgesetzt wurde. Vielleicht dürfen wir vermuten, daß Caraka nicht dazu gekommen war, *unmādac.* und *apasmārac.* zu redigieren, wohl aber schon die in Adhy. 9 bis 13 enthaltenen *cikitsās* bearbeitet hatte, und daß Drḍhabala seine Arbeit damit begann, daß er zunächst *unmādac.* und *apasmārac.* nachtrug. Wie dem aber auch sein mag, die Tendenz, die acht Krankheiten des Nidānasthāna im Cikitsitasthāna in der gleichen Gruppierung zu behandeln, tritt doch auch in der Caraka-Saṃhitā deutlich zutage, und die Berechtigung, aus dem Inhalt und der Anordnung des Cikitsitasthāna der Bheḍa-Saṃhitā Schlüsse auf den Inhalt und die Anordnung ihres Nidānasthāna zu ziehen, scheint mir daher unbestreitbar. Es spricht also alles dafür, daß die Angabe über den Inhalt des Nidānasthāna, die sich in unserem Blatt findet, richtig ist und daß erst nach dem 9. Jahrhundert das vierte Kapitel über

die Ätiologie der Blutungen durch ein Kapitel über die Ätiologie des Hustens verdrängt wurde.

Zusammen mit dem Blatt ist noch ein kleines Bruchstück gefunden, das dieselbe Schrift zeigt. Die Buchstaben sind aber beträchtlich größer und mit weiterem Abstand voneinander geschrieben, so daß das Bruchstück nicht derselben Handschrift wie das große Blatt angehört haben kann. Der Text lautet:

- a 1¹⁾ /// [n](i)[ś]āmya //
 2 /// (v)yākyāsyāma ///
 3 /// (sm)[ṛ]tā / tābhyo mūlasirā ///
 4 /// . . ṁ mūlamāṁsārayābhism. ///
- b 1 /// [tā]śam = aduṣṭam rakṭam = ucya ///
 2 /// .āśrayam rūkṣa snehāśita ///
 3 /// .ināṁ kṣudh = ārttānāṁ kṣ. ///
- 4 /// ṇyam pū[ti]i ///
 5 /// [p]. ///

Unzweifelhaft stammt der Text aus einem medizinischen Werk. In der Bheḍa-Saṃhitā beginnt Adhy. 20 des Sūtrasthāna (S. 33, 10ff. der Ausgabe):

athāta ūrdhvadaśamūliyaṁ vyākyāsyāma iti ha smāha bhagavān ātreyaḥ /

*ardha ity āha hṛdayaṁ tasmīn dhamanayo daśa /
 ūrdhvaṁ catasro dve tiryak catasraś cāpy adhaḥ kramāt //
 tābhyo mūlasirās tiryag vidyante naikadhā śirāḥ /*

Mit diesem Text würde sich das auf a Z. 2, 3 des Bruchstückes Erhaltene gut vereinigen lassen; statt des *kramāt* der Ausgabe könnte in dem Bruchstück sehr wohl *smṛtā* (für *smṛtāḥ*) gestanden haben. Damit hört aber auch alle Übereinstimmung auf. Nun ist der Text der Ausgabe allerdings gerade in diesem Abschnitt sehr lückenhaft. Adhy. 20 bricht überhaupt in Śloka 11 ab und der Text beginnt erst wieder in Adhy. 21, und auch am Schluß von Adhy. 19 scheint eine Lücke zu sein. Ich möchte es daher für nicht unwahrscheinlich halten, daß das Bruchstück aus einer zweiten Handschrift der Bheḍa-Saṃhitā stammt; völlige Sicherheit ist aber darüber vorläufig kaum zu erlangen, da sich der Zusammenhang zwischen den erhaltenen Worten nicht erkennen läßt.

Ein Zufall hat es gefügt, daß uns von der Lehre über die Geschmücke (*rasa*) und ihr Verhältnis zu den *doṣas*, von der das größere Blatt der Bheḍa-Saṃhitā handelt, eine zweite Version wenigstens teilweise in zwei vollständigen Blättern erhalten ist, die in Qyzil gefunden sind. Diese Blätter sind auch für die Geschichte des indischen Buchwesens von höchstem

¹⁾ Dies ist die Zahl der Zeile des Bruchstückes, nicht des Blattes. Zeile 4 auf Seite a des Bruchstückes ist die letzte Zeile auf der Blattseite gewesen. Wieviel Zeilen auf der Seite standen, läßt sich nicht feststellen.

Interesse. Es sind zwei zierlich geschnittene Stücke Leder, ungefähr 13 cm lang und 4 cm hoch, mit einem kleinen Schnurloch, 2,5 cm vom linken Rande. Jede Seite hat drei Zeilen. Auf der Rückseite, am linken Rande, stehen die Blattzahlen 67 und 68. Die beiden Blätter sind nicht die einzigen Reste von Lederhandschriften in unserer Sammlung. Es haben sich im ganzen 14 Bruchstücke von acht verschiedenen Lederhandschriften erhalten. Sie alle sind in Gupta-Charakteren geschrieben bis auf unsere beiden Blätter, die die Schrift der Kuṣāna-Periode zeigen. Entscheidend für die Altersbestimmung ist das Zeichen für *ma*, das hier noch überall die Form der Kuṣāna-Inschriften hat, auch wo es für das vokallose *m* gebraucht ist, während in der Dramenhandschrift für das letztere schon die spätere abgeschliffene Form erscheint¹⁾. Trotzdem möchte ich die beiden Blätter für etwas jünger als die Dramenhandschrift halten. Manche Zeichen zeigen hier doch schon etwas weiter entwickelte Formen, die aber alle auch schon in den Inschriften der Kuṣāna-Zeit vorkommen, so das *ka*, bei dem das rechte Ende der Horizontale hakenförmig herabgezogen wird, das *ha*, bei dem die Horizontale nach unten bis auf die Grundlinie verlängert wird, das subskribierte *ya*, dessen rechtes Ende hoch hinaufgezogen wird, das *ṛ*, das hier schon etwas stärker gekrümmt ist. Gerade das *ṛ* mit seiner Krümmung nach rechts beweist aber auch, daß in den beiden Blättern nicht etwa eine Vorläuferin der südlichen Schrift vorliegt; in dieser wird bekanntlich die ursprüngliche Gerade umgekehrt nach links gekrümmt. Ist die Dramenhandschrift um 150 n. Chr. entstanden, so dürfen wir die Entstehung der beiden Blätter kaum später als 200 n. Chr. ansetzen, so daß die Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā die drittälteste der bis jetzt bekannt gewordenen Brāhmī-Handschriften sein würde. Ob die Handschrift, der die beiden Blätter angehören, in Turkestan oder im nördlichen Indien geschrieben ist, ist schwer zu entscheiden. Für das südliche Turkestan ist der Gebrauch von Leder als Schreibmaterial durch die Steinschen Funde erwiesen, er kann aber auch wohl im nördlichen Indien bestanden haben. Die Form, die man den Lederhandschriften gegeben hat, ist jedenfalls indisch; das Palmblatt ist das Vorbild gewesen.

Auch der Text der Blätter ist, so wenig umfangreich er ist, nicht ohne Interesse. Er lautet:

Blatt 67.

Vorderseite.

1 *śṛṇu prthaktvaiḥ* 6 *avyaktamadhurau* c = *obhau kaṣāyas* = *tikta eva ca*

2 *catvāraḥ pittaśamanāḥ prajāpatikṛtā rasāḥ* 7 *kṣārāmbala-*

3 *lavaṇavyaktāḥ* = *pañcamo madhuro rasaḥ nirmitā mār[u]tasy* = *aite*

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 6.

Rückseite¹⁾.

¹ [nigra]hārttham = iti śruti[h] 8 kaṣāyakaṭukākṣār(ā)s = tikta(ka)[ś
= ca ra](sa)-

² s = tathā śleṣmāṇas¹ = śamanās = sarve prajābhīṣ = saha nirmi[tā](h 9)

³ vātaghneṣu hitan = tailaṃ ghṛtaṃ = pittahareṣu ca kaphaghneṣ = ū-

Blatt 68.

Vorderseite.

¹ Itamaṃ kṣaudram = pravānti manīṣibhiḥ² 10 śamayen = madhuraḥ
pittaṃ

² śleṣmāṇan = tu vivarddhayet pittalaḥ = kaṭukaś = c = okaṭaḥ śleṣmāṇas
= ca

³ viśoṣaṇaḥ 11 śamayet = lavaṇa vātaṃ śleṣmāṇan = tu vivarddhayet

Rückseite.

¹ kaṣāyo varddhayet = vātaṃ kaphaṇ = ca śamayet = rasaḥ 12 mārutaṃ

² varddhayet = tiktāḥ pittaṇ = ca śamayen = nṛṇām āmbaś³ = ca śamaye-

³ d = vātaṃ pittaṇ = c = āpi vivarddhayet 13 avyaktaś = śamayet = pit-
taṃ kapha

¹ Lies śleṣmāṇas.

² Lies manīṣiṇaḥ.

³ Lies āmbaś.

Um die Eigentümlichkeiten dieses Textes zu verstehen, müssen wir uns kurz die orthodoxe Lehre von den *rasas* und *doṣas* vergegenwärtigen. Allgemein werden in der medizinischen Literatur sechs Arten des Geschmacks unterschieden: süß (*madhura*), sauer (*amla*), salzig (*lavaṇa*), scharf (*kaṭu*), bitter (*tikta*), zusammenziehend (*kaṣāya*); so Caraka 1, 1, 64; 3, 1, 2; Bheda 3, 1; Suśruta 1, 42. Diese *rasas* stehen zu den drei *doṣas*, den Grundstoffen des Körpers, Wind (*vāta*), Galle (*pitta*), Schleim (*śleṣman*, *kapha*), in einem bestimmten Verhältnis. *Kaṭu*, *tikta*, *kaṣāya* verstärken oder erzeugen *vāta*, *madhura*, *amla*, *lavaṇa* schwächen oder beseitigen *vāta*; *kaṭu*, *amla*, *lavaṇa* verstärken *pitta*, *madhura*, *tikta*, *kaṣāya* schwächen *pitta*; *madhura*, *amla*, *lavaṇa* verstärken *śleṣman*, *kaṭu*, *tikta*, *kaṣāya* schwächen *śleṣman* (Car. 3, 1, 4; Suśr. 1, 42²). Diese Lehre beruht auf den Anschauungen von den Eigenschaften der *rasas* und *doṣas*. Sie sind entweder heiß (*uṣṇa*) oder kalt (*śīta*), trocken (*rūkṣa*) oder ölig (*snigdha*), leicht (*laghu*) oder schwer (*guru*) usw. Die *rasas* verstärken die *doṣas*, mit denen sie alle oder doch die meisten Eigenschaften gemeinsam haben und schwächen diejenigen, deren Eigenschaften den ihrigen sämtlich oder doch größtenteils entgegengesetzt sind. So ist z. B. *kaṭu* heiß, trocken, leicht, *tikta* und *kaṣāya* kalt, trocken, leicht; diese verstärken daher den *vāta*, der kalt, trocken und leicht ist, schwächen aber den *śleṣman*, der kalt,

¹) Auf dieser Seite ist die Schrift etwas abgerieben.

²) Als *vāta*, *pitta* und *śleṣman* verstärkend sind bei Suśr. aber nur *kaṣāya* bzw. *kaṭu* und *madhura* genannt.

ölig und schwer ist, usw. Auf Grund dieser Theorie wird dann auch die Wirkung der Substanzen auf die *doṣas* bestimmt. Sesamöl (*taila*) ist heiß, ölig, schwer und unterdrückt daher den *vāta*, der kalt, trocken und leicht ist. Schmelzbutter (*ghṛta*, *sarpis*) ist kalt, süß, milde (*manda*) und unterdrückt daher das *pitta*, das heiß, nicht süß und scharf (*tīkṣṇa*) ist. Honig (*madhu*, *kṣaudra*) ist trocken und zusammenziehend und unterdrückt daher den *śleṣman*, der ölig, schleimig (*picchila*) und süß ist.

Mit dem allem steht die Lehre, wie sie in den beiden Blättern vorge-
tragen wird, vollkommen im Einklang. Sie geht aber noch etwas weiter,
indem sie nicht sechs, sondern zehn *rasas* unterscheidet; zu den bekannten
kommen hier noch *avyakta* (V. 7, 14), *vyakta* (V. 8), *kṣāra* (V. 8) und *akṣāra*
(V. 9) hinzu und es fragt sich, ob wir in der größeren Zahl der *rasas* eine
Altertümlichkeit oder umgekehrt eine Neuerung zu erblicken haben. Die
Frage wird, wie mir scheint, durch einige Angaben in der Caraka-Saṃhitā
entschieden.

In I, 26, dem sogenannten Ātreyaabhadrakāpyīya Adhyāya, wird er-
zählt, wie Ātreya Punarvasu mit Bhadrakāpya und anderen Ṛṣis im Cai-
traratha-Walde ein Gespräch über die Geschmücke (*rasas*) und Speisen
führte¹⁾. Bhadrakāpya behauptete, es gebe nur einen *rasa*, den die Kun-
digen als ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung und zwar als das zum
Bereich der Zunge gehörige betrachten; er sei ferner von dem Wasser nicht
verschieden. Der Brahmane Śākunteya wollte zwei *rasas* unterscheiden,
den zur Abschneidung (*chedanīya*) und den zur Beruhigung geeigneten
(*upaśamanīya*). Pūrṇākṣa Maudgalya lehrte drei *rasas*, indem er den eben
genannten noch den für beides geeigneten (*sādhāraṇa*) hinzufügte. Hira-
ṇyākṣa Kauśika erkannte vier *rasas* an: den, der angenehm und heilsam
ist, den, der angenehm und nicht heilsam ist, den, der nicht angenehm und
nicht heilsam ist, und den, der nicht angenehm und heilsam ist. Kumā-
raśīrasa Bharadvāja lehrte fünf *rasas*, die der Reihe nach zu Erde, Wasser,
Feuer, Luft und Äther (*āntarikṣa*) gehören. Sechs *rasas* stellte der könig-
liche Ṛṣi Vāryovida auf; es sind der schwere, der leichte, der kalte, der
heiße, der ölige und der trockene. Nimi Vaideha behauptete das Vor-
handensein von sieben *rasas*; zu den bekannten sechs, dem süßen (*madhura*),
sauren (*amla*), salzigen (*lavana*), scharfen (*kaṭu*), bitteren (*tikta*), zusammen-
ziehenden (*kaṣāya*), stellte er noch den *kṣāra*. Baḍīśa Dhāmārgava, der
acht *rasas* lehrte, erweiterte die Reihe noch um den nicht klar hervor-
tretenden, den *avyakta*. Kāṅkāyana, der Bāhlika-Arzt, behauptete, die
rasas seien zahllos, weil ihre Grundlagen, Eigenschaften; Wirkungen,
Mischungen und Besonderheiten zahllos seien. Allen diesen Ansichten
trat Ātreya Punarvasu entgegen, der nur eine Sechszahl von *rasas* aner-

¹⁾ Dieselbe Erzählung stand in der Bheḍasaṃhitā im Anfang von 1, 12. Es
haben sich aber nur 5 Ślokas davon erhalten und auch diese sind über die Maßen
verderbt.

kennen wollte und zwar die bekannten: *madhura*, *amla*, *lavaṇa*, *kaṭu*, *tikta*, *kaṣāya*. Alle anderen Meinungen werden in ausführlicher Erörterung widerlegt. Aus diesem Abschnitt möchte ich nur die Zurückweisung des *kṣāra* und des *avyakta* anführen. *Kṣāra*, heißt es, kommt von *kṣar*, fließen. Es ist kein *rasa*, sondern eine Substanz (*dravya*). Diese hat, weil sie aus mehr als einem *rasa* entstanden ist, mehr als einen *rasa*, wobei der scharfe und der salzige vorherrschen, sie ist mit mehr als einem Objekt sinnlicher Wahrnehmung versehen¹⁾ und durch ein Tun entstanden. Nach Caraka ist also *kṣāra* nur eine Substanz, wie Salpeter, Potasche und ähnliche. Die Beweisführung ist nicht ganz einwandfrei. Wenn *kṣāra* mit den übrigen *rasas* zusammengeordnet ist, so muß es eben als der Name eines bestimmten *rasa* gefaßt sein, und in dieser Bedeutung erscheint *kṣāra* auch, wie das PW. zeigt, in der Literatur. Mbh. 1, 3, 51 werden die Arkablätter *kṣāra-tiktakaturūkṣa* genannt. In Pūrṇabhadras Rezension des Pañcatantra, 66, 24, beklagt sich der Floh, daß die Blutsorten, die er bisher getrunken habe, *kṣāra* und schleimig (*picchila*) gewesen seien²⁾, während in Kosegartens Text an der entsprechenden Stelle (61, 11) die Blutsorten *kṣārakaṭutikta-kaṣāyāmlarasāsvādāni* genannt werden und ihnen das Blut, das *madhura* ist, gegenübergestellt wird. Pañcat., Pūrṇabh. 278, 13 wird von *kaṣāyakaṭutiktakṣārāni vṛkṣaphalāni* gesprochen, während die Bombayer Ausgabe (IV—V. 57, 4) offenbar schlechter *-kṣārarūkṣaphalāni*, Kosegartens Text (254, 11) *-tiktāmlakṣārāni vanaphalāni* liest. Nach diesen Stellen scheint man *kṣāra* später als Synonym von *lavaṇa* gebraucht zu haben. Sicherlich ist das in der Hārīta-Saṃhitā geschehen, einem jungen Machwerk, wo es z. B. in 1, 6, 2 heißt: *madhuraḥ kaṣāyas tiktāmlakaś ca kṣāraḥ kaṭuḥ śaḍra-sanāmadheyam*. Wie es die beiden medizinischen Autoritäten, die es neben *lavaṇa* nennen, von diesem unterschieden haben, läßt sich nicht feststellen.

Was den *avyakta* betrifft, so bemerkt Caraka, daß dieser Zustand allerdings im Urstoff (*prakṛti*) eintrete, bei dem Nebengeschmack (*anurasa*) oder einer mit dem Nebengeschmack versehenen Substanz. Die Ursprungsstätte der *rasas* ist das Wasser: *teṣāṃ ṣaṇṇāṃ rasānāṃ yonir udakam* (Car. 1, 26, 15). Caraka meint also, daß die *rasas* *avyakta*, unentfaltet, nicht deutlich, nicht klar hervortretend, sind im Wasser und in Verbindungen, in denen sie wegen des Vorherrschens anderer *rasas* nur als *anurasas* erscheinen. In Wasser sind sie *avyakta* aber nur, soweit es sich um die reinen Himmelswasser handelt. Car. 1, 26, 54 wird auseinandergesetzt, daß die Wasser von Somas Art (*saumyāḥ*), im Himmel entstanden (*antarikṣaprabhavāḥ*), von Natur kalt, leicht und von unentfaltetem Geschmack (*avyaktarasāḥ*)

¹⁾ D. h. man kann sie sehen, riechen, fühlen usw.

²⁾ Im Tantrākhy. steht aber an der Stelle (31, 11f.) *rūkṣa* für *kṣāra*; in der Bombayer Ausgabe des Pañc., die im übrigen mit Kosegartens Text übereinstimmt (I. 53, 12), fehlt das *kṣāra*.

seien. Während sie vom Himmel herabfallen und nachdem sie gefallen sind, erfreuen sie, mit den Eigenschaften der Produkte der fünf Elemente versehen, die materiellen Körper der beweglichen und unbeweglichen Wesen. In diesen Körpern werden sie als die sechs *rasas* intensiv (*tāsu mūrtiṣu ṣaḍbhir mūrccanti rasāḥ*). Unter diesen sechs *rasas* rührt der *madhura* von dem Überwiegen der Eigenschaften des Soma her, von dem Vorherrschen von Erde und Feuer der *amla*, von dem Vorherrschen von Wasser und Feuer der *lavaṇa*, von dem Vorherrschen von Luft und Feuer der *kaṭuka*, von dem Überwiegen von Luft und Äther der *tikta*, von dem Überwiegen von Luft und Erde der *kaṣāya*. Auf diese Weise ist die Sechszahl dieser *rasas* entstanden.

Suśrutas Auseinandersetzung in 1, 45 weicht in Einzelheiten stark ab, läßt aber doch noch die Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes erkennen. Auch Suśruta bemerkt zunächst, daß der Geschmack des Himmelswassers nicht näher zu bestimmen sei (*pāṇīyam āntarikṣam anirdeśyarasam*). Auf die Erde gefallen, nimmt es je nach dem Standort den einen oder den anderen Geschmack an. Dieser richtet sich aber nicht, wie einige meinen, nach der Farbe der Erde, mit der das Wasser in Berührung kommt, er beruht vielmehr auf dem Vorherrschen des einen oder des anderen der fünf Elemente in dem Boden, der das Wasser aufnimmt. Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften von Erde, so ist das Wasser *amla* und *lavaṇa*; *madhura* ist es, wenn die Eigenschaften des Wassers überwiegen, *kaṭuka* und *tikta*, wenn die Eigenschaften des Feuers überwiegen, *kaṣāya*, wenn die Eigenschaften der Luft überwiegen. Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften des Äthers, so ist der Geschmack des Wassers *avyakta*, denn der Äther ist *avyakta* (*avyaktam hy ākāśam*).

Man sieht, daß auch in späterer Zeit noch von einem *avyakta rasa* gesprochen wurde, und es ist leicht begreiflich, daß man diesen auch einmal den übrigen sechs *rasas* als gleichwertig beigeordnet hat. Allein dieser und alle älteren Versuche, von einem oder dem anderen Gesichtspunkt aus eine Kategorie von *rasas* aufzustellen, wurden offenbar durch Ātreya, oder richtiger wohl durch Caraka, endgültig erledigt. Die Lehre von den sechs *rasas*, wie sie Caraka vertrat, setzte sich allgemein durch.

In unseren beiden Blättern werden aber *kṣāra* und *avyakta* neben den bekannten sechs *rasas* anerkannt; wir finden hier sogar ihre Gegensätze, *akṣāra* und *vyakta*, deren Einordnung in die Reihe allerdings schwer zu begreifen ist. Ich möchte es daher auch nicht für unmöglich halten, daß in dem Text unseres Blattes *-lavaṇavyaktāḥ* in V. 8 und *-kaṭukākṣārās* in V. 9 nur Schreibfehler für *-lavaṇāvyaktāḥ* bzw. *-kaṭukakṣārās* sind und daß hier dieselben acht *rasas* anerkannt werden, die Baḍiśa Dhāmārgava lehrte. Der Text wird schon durch die Überlieferung als sehr alt erwiesen; die Handschrift ist ja nur etwa ein Jahrhundert nach der mutmaßlichen Lebenszeit Carakas entstanden. So ist meines Erachtens die Vermutung

gerechtfertigt, daß uns in den beiden Blättern ein Bruchstück aus einer der älteren medizinischen Samhitās erhalten ist, die nicht zum System des Ātreya gehörten und, durch Carakas Werk in den Hintergrund gedrängt, bald völliger Vergessenheit anheimfielen.

Vedisch *śāma*-.

In einem Aufsatz in Kuhn's Zeitschrift, XL, 257 ff. hat Lidén die Beziehungen von ved. *śāma*- zu Wörtern in den übrigen indogermanischen Sprachen untersucht. Er ist dabei von der Ansicht ausgegangen, daß in RV. 1, 32, 15: *indra yātō 'vasitasya rājā śāmasya ca śṛṅgiṇo vājrabāhuḥ* das Wort 'hornlos' bedeute. Das fordert meines Erachtens der Gegensatz, in dem *śāma*- hier zu *śṛṅgiṇ*- steht, mit aller Deutlichkeit. Merkwürdigerweise aber haben alle Erklärer und Übersetzer mehr oder weniger Bedenken getragen, diesen Schluß zu ziehen. Sāyaṇa sagt: *śāmasya śāntasya śṛṅgarāhityena praharaṇādāv apravṛtasyāśvagardabhūdech śṛṅgiṇaḥ śṛṅgopetasyo-grasya mahiṣabalivardādeś ca*. Man sieht, daß er das Richtige gefühlt hat, aber die Rücksicht auf die Etymologie hat ihn bei seiner Erklärung des Wortes durch 'ruhig' geleitet und zu einer völlig willkürlichen Klassifizierung der indischen Haustiere verführt. Auch die indischen Kühe haben Hörner, aber wer sie beobachtet hat, wird zugeben, daß sie die ruhigsten Tiere von der Welt sind. Auch im PW. (Nachtr.) wird 'gezähmt, domesticus' als Bedeutung für *śāma*- verzeichnet. Grassmann gibt im Wörterbuch für *śāma*- 'arbeitend, sich anstrengend'; Indra beherrscht 'das arbeit-same Vieh und das gehörnte' (Übers.). Er will also *śāma*- mit *śamati* 'sich mühen' verbinden. Der Gegensatz kommt aber auch dabei nicht heraus; man braucht nur an die zur Arbeit verwendeten Ochsen zu denken. Bau-nack, der sich KZ. XXXV, 527 f. ausführlich über das Wort verbreitet, geht wieder von der Bedeutung 'ruhig' aus; er sucht daraus in höchst künstlicher Weise den Gegensatz zu *śṛṅgiṇ*- zu entwickeln. Der erste, der *śāma*- richtig übersetzt hat, ist Ludwig, er gibt es in seiner Übersetzung durch 'hornlos' wieder. Daß aber auch er sich noch nicht von etymologischen Rücksichten freimachen kann, zeigt seine Bemerkung im Kommentar: '*śāma* ist das zame, das niemanden schädigt; vill. auch stumpf'¹⁾. Und auch Oldenberg, der Religion des Veda, S. 138 (zweite Aufl. S. 135) *śāma*- durch 'ungehörnt' übersetzt, fügt in der ersten Auflage in einer Anmerkung hinzu, daß die Übersetzung ungewiß sei. Nun scheint mir allerdings Lidén gezeigt zu haben, daß die aus dem Textzusammenhang für *śāma*- erschlossene Bedeutung auch von seiten der Etymologie völlig einwandfrei ist,

¹⁾ Er verweist auf *śamanicāmedhrāḥ* T. M. Brāhm. 17, 4, 3; Lāṭy. Śrautas. 8, 6, 4, aber hier ist *śāma*- Substantiv. Sāyaṇa erklärt es *apagatayauvanatvena nīrvīryapra-jananāḥ devasambandhino vrātyāḥ*, Agnisvāmin genauer durch *śamān* (Ausg. *śaman*) *nīcībhūtaṃ medhram yeṣāṃ te nīrvṛtaprajananāḥ*.

da aber Geldner in seiner neuesten Übersetzung Indra wieder den König 'über Zahmes und Gehörntes' sein läßt, so mag es nicht überflüssig erscheinen darauf hinzuweisen, daß *śāma*- auch an der zweiten Stelle, wo es im R.V. erscheint, in 1, 33, 15, nur 'hornlos' bedeuten kann. Es heißt da von Indra:

āvaḥ śāmaṃ vṛṣabhāṃ tūgryāsu kṣetrajēśē maghavañ chvītryaṃ gām
'Du halfest dem *śāma* Stier in den tugrischen (Kämpfen?)¹⁾, bei der Landeroberung, du Gabenreicher, dem Śvitrya-Rinde.'

Von diesem Śvitrya-Stier ist schon in der vorhergehenden Strophe (14) die Rede:

āvaḥ kṛtsam indra yāsmiñ cākān prāvo yūdhyantaṃ vṛṣabhāṃ dāśadyum |
śaphācyuto reṇūr nakṣata dyām ūc chvaitreyo nṛṣāhyāya tasthau ||
'Du, Indra, halfest dem Kutsa, an dem du Gefallen fandest, du halfest dem kämpfenden Stier Daśadyu. Von den Hufen aufgewirbelt, drang der Staub zum Himmel. Der Śvaitreya stand aufrecht zur Männerbezwingung.'

Der Stier Daśadyu wird noch einmal in 6, 26, 4 erwähnt:

tvām rātham prā bharo yodhām ṛṣvām āvo yūdhyantaṃ vṛṣabhāṃ dāśadyum |
tvām tūgram vetasāve saccāhan tvām tūjīm grṇāntam indra tūtoḥ ||
'Du brachtest den Wagen vorwärts, den hohen Kämpfer. Du halfest dem kämpfenden Stier Daśadyu. Du erschlugst den Tugra für Vetasu, (mit ihm) vereint. Du brachtest den lobpreisenden Tuji zur Macht.'

Der kämpfende Stier Daśadyu ist nach 1, 33, 14 offenbar mit dem Śvaitreya-Stier identisch. Unzweifelhaft ist der Śvitrya-Stier in 1, 33, 15 derselbe wie der Śvaitreya in 1, 33, 14. Ist *śāma*- in 1, 32, 15 'hornlos', so würde sich ergeben, daß der Śvaitreya- oder Śvitrya-Stier Daśadyu, dem Indra half, ein hornloser Stier war. Dazu stimmt nun vortrefflich eine Legende in den Yajus-Texten, auf die längst Geldner, Gloss. S. 8, hingewiesen hat. Kāthaka 1, 183, 10ff. wird erzählt: *devās ca vā asurās ca samyattā āsaṃs te na vyajayanta te 'bruvan brahmaṇā no menī vijayetām iti ta ṛṣabhau samavāsṛjañ chvaitreyo 'ruṇas tūparo devānām āsīc chyeneyas śyeto 'yaśśṛṅgo 'surāṇām tau samahatām tañ śvaitreyas samayābhinat*, 'Die Götter fürwahr und die Asuras waren aneinander geraten. Sie konnten keine siegreiche Entscheidung herbeiführen. Sie sagten: 'In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen.' Sie ließen zwei Stiere auf einander los. Śvaitreya, der rote, hornlose, gehörte den Göttern, Śyeneya, der weiße mit ehernen Hörnern, den Asuras. Die beiden stießen zusammen. Śvaitreya brach den (anderen) mitten durch.' Ganz ähnlich wird die Geschichte Maitr. Samh. 2, 59, 15ff. erzählt: *devās ca vā asurās cāspardhanta te 'bruvan brahmaṇi no 'smiṇ vijayethām²⁾ ity aruṇas tūparaś caitreyo³⁾ devānām āsīñ śyeto 'yaśśṛṅgaḥ śaineyo⁴⁾ 'surāṇām te*

¹⁾ Auf das schwierige *tūgryāsu* kann hier nicht eingegangen werden.

²⁾ Der Text ist hier verderbt und offenbar nach dem des Kāth. zu verbessern.

³⁾ Lies *śvaitreyo*.

⁴⁾ Lies *śyeneyo*.

'*surā utkrōdino 'carann arāḍo 'smākaṃ tūpara 'mīṣūm iti tau vai samala-bhetām tasya devāḥ kṣurapari śiro 'kurvaṃs tasyāntarā śṛṅge śiro vyavadhāya viśvaṇcam vyarujat* 'Die Götter fürwahr und die Asuras stritten sich. Sie sagten: 'In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen.' Der rote, hornlose Śvaitreya gehörte den Göttern, der weiße mit ehernen Hörnern verschene Śyeneya den Asuras. Die Asuras gingen frohlockend einher: 'Langhörig ist unser (Stier), ihrer ist ungehört.' Die beiden faßten sich. Dem (eigenen Stiere) machten die Götter einen messerkantigen Kopf. Er schob seinen Kopf dem (anderen Stier) zwischen die Hörner und riß ihn nach beiden Seiten auseinander.'

Ich bin überzeugt, daß die Legende, wie sie in den Yajus-Texten erzählt wird, eine spätere Fassung der Geschichte ist, auf die die rgvedischen Dichter anspielen. Aber darauf kommt es hier nicht an. Niemand wird bezweifeln, daß der *tūpara* Śvaitreya der Yajurveden mit dem *śāma* Śvaitreya des Rgveda identisch ist, und damit wird bestätigt, worauf uns schon RV. 1, 32, 15 geführt hatte, daß *śāma* ein Synonym von *tūpara* ist, also 'ungehört' bedeutet.

Man darf nicht dagegen anführen, daß in 1, 33, 13 von einem Stier die Rede ist, der *tigmā*- genannt wird:

abhi sidhmō ajigād asya śātrūn vi tigmēna vṛṣabhēṇā pūro 'bhet |

śām vājraṇśrjad vṛtrām indrah prā svām matim atirac chāsadānaḥ ||

'Erfolgreich ging er auf seine Feinde los, mit dem spitzen Stier brach er die Burgen. Mit seinem *vājra* brachte Indra den Vṛtra in Berührung. Sich auszeichnend steigerte er sein eigenes Ansehen'¹⁾.

Tigmāśṛṅga- ist ein beliebtes Beiwort des Stiers, und so mag der *tigmā*-Stier hier ein spitzhöriger Stier sein. Allein nichts zwingt zu der Annahme, daß dieser Stier mit dem Śvaitreya identisch ist. Es ist mir sogar das Wahrscheinlichste, daß der Dichter hier eine ganz andere Sage im Sinne hatte. Schließlich bleibt aber auch noch die Möglichkeit, das *tigmā*- auf den messerkantigen Kopf zu beziehen, den die Götter dem Śvaitreya nach der Version der Maitr. Saṃh. anzaubern. Für die Feststellung der Bedeutung von *śāma*- scheint mir jedenfalls 1, 33, 13 belanglos.

Mit der Wurzel *śam*- 'ruhig werden' hat *śāma*-, 'ungehört', sicherlich nichts zu tun, ebensowenig mit der Wurzel *śam*- 'sich mühen, arbeiten'.

¹⁾ *Matī* ist hier wahrscheinlich das Nomen zu *mānyate* in dem Sinne wie es in RV. 1, 33, 9 erscheint: *āmanyamānāḥ abhi mānyamānair nṛ brahmābhīr adhamo dāsyum indra*. Geldner übersetzt: 'Da bliesest du die Ahnungslosen durch die Ahnenden, den Dasyu mit den Segensprechern fort, o Indra.' Allein was sollen die Helfer Indras 'ahnen'? Meines Erachtens sind die *āmanyamānāḥ* 'die (den Indra) nicht achtenden', die *mānyamānāḥ* 'die (ihn) achtenden'. Wie man *bahū manyate* 'er achtet hoch' sagte (10, 34, 13), so sagte man *nā manyate* 'er achtet nicht'; dazu ist *āmanyamāna*- das Partizip. Man wird danach auch *āmanyamānān* in 2, 12, 10 in demselben Sinne fassen müssen.

Es ist offenbar ein selbständiges altes Wort, das später völlig ausgestorben ist, aber seine Verwandten in anderen Sprachen hat.

Lidén hat unzweifelhaft recht, daß *śáma-* auf ein altes idg. **kemo-* 'hornlos' zurückgeht, das mit lit. žemait. *szm-úlas* 'ohne Hörner', *szm-úlis* m., *szm-úle* f. 'ein Rind, Ochs, Kuh ohne Hörner' verwandt ist. Ebenso wenig läßt sich Lidéns Zusammenstellung mit gr. *κεμάς* und ahd. *hintā* usw. bezweifeln. Die Hindin ist die 'Hornlose'. Als Bedeutung von *κεμάς* gibt Lidén an 'junger Hirsch, im zweiten Jahre, im Alter zwischen *νεβρός* und *ἔλαφος*'. Beim Edelhirsch entwickelt sich das Geweih im fünfzehnten, beim Damhirsch schon im siebten Monat, und dieses Erstlingsgeweih ist doch immerhin so bedeutend, daß die deutsche Jägersprache den Hirsch, der es trägt, als 'Spießer' bezeichnet. 'Hornlos' kann man ein solches Tier kaum nennen, und man müßte schon annehmen, daß sich im Griechischen die Bedeutung des Wortes etwas verschoben hätte. Unmöglich ist das nicht, aber schließlich darf man auch nicht außer acht lassen, daß jene genaue Definition des *κεμάς* auf den unsicheren Angaben der Grammatiker beruht und daß diese nicht einmal übereinstimmen. Der ganze literarische Gebrauch des Wortes geht im Grunde auf die eine Homer-Stelle, Il. 10, 361, zurück:

ὥς δ' ὅτε καρχαρόδοντε δύω κύνε εἰδότε θήρης
ἢ κεμάδ' ἢ ἐλαγῶν ἐπείγετον ἐμμενὲς αἰεὶ
χωρὸν ἄν' ὑλήενθ' ὁ δέ τε προθέησι μεμηκῶς
ὥς τὸν Τυδείδης ἠδὲ πτολίπορθος Ὀδυσσεύς
λαοῦ ἀποτμήξαντε διώκετον ἐμμενὲς αἰεὶ.

Der verfolgte Dolon ist trotz seines anfänglichen Renommierens ein furchtsamer Mann. Das läßt vermuten, daß die *κεμάς* ein schwaches Tier aus dem Hirschgeschlecht ist, wozu die Zusammenstellung mit dem Hasen und der Hinweis auf das klägliche Blöken stimmt. Sonst gilt bei Homer öfter der *νεβρός* als Sinnbild der Verzagtheit; Il. 4, 243; 21, 29; 22, 1. Es liegt nahe zu vermuten, daß diese Übereinstimmung¹⁾ und die etymologische Verbindung des Wortes mit *κοιμάομαι*²⁾ die Erklärer veranlaßt hat, *κεμάς* als 'Hirschkalb' oder 'junger Hirsch' zu deuten. Daß ihnen das Wort dunkel war, zeigt ihr Schwanken. So sagt das Etym. Magn. *κεμάς ἐστιν ἢ ἐκ νεβροῦ μεταβληθεῖσα ἔλαφος κοιμάς τις οὔσα· ἢ ἡ νεογνή ἔλαφος· διαφορὰν δὲ φασιν εἶναι κεμάδος καὶ νεβροῦ· κεμάδα γὰρ εἶναι τὴν ἐπικοιμωμένην τῷ σπηλαίῳ· νεβρὸν δὲ τὸν μείζονα καὶ ἐπὶ βορὰν νεμόμενον*³⁾. An und für sich legt das weibliche Geschlecht des Wortes es näher, darin den

¹⁾ Vgl. auch das Beiwort der Grammatiker, Athenaeus 222: *τῆς ξουθῆς δειλότεροι κεμάδος*.

²⁾ Man beachte auch Od. 4, 336; 17, 127:

ὥς δ' ὅπῳτ' ἐν ξυλόχῳ ἔλαφος κρατεροῖο λέοντος
νεβροῦς κοιμήσασα νεηγενεάς γαλαθηνούς usw.

³⁾ Vgl. Suidas *κεμάς· ἔλαφος ὁ κοιμώμενος ἐν σπηλαίῳ· κοιμάς τις ὦν*.

alten Ausdruck für die Hindin zu sehen. Freilich mahnt zur Vorsicht, daß der Griechische auch *ἔλαφος* als Gattungsbegriff gern weiblich gebrauchte. Auf keinen Fall läßt sich gegen Lidéns Etymologie geltend machen, daß Spätere wie Callimachus, Artem. 112 oder Apollonius Rhodius 3, 879 *κεμᾶς*¹⁾ im allgemeineren Sinne von den Hirschen vor dem Wagen der Artemis gebrauchen, die für gewöhnlich mit langen Hörnern dargestellt werden. Das veraltete *κεμᾶς* ist einfach als poetisches Wort für Hirsch in die spätere Dichtersprache übernommen. Schwerer scheint es auf den ersten Blick ins Gewicht zu fallen, wenn Aelian, An. 14. 14 von den libyschen *κεμᾶδες*, die er von den *δορκάδες* unterscheidet, ausdrücklich berichtet, daß sie schöne Hörner haben: *ἡ γὰρ μὲν καλονομένη ἐπὶ τῶν ποιητῶν κεμᾶς δορκεῖν μὲν ὠκίστη θινύλλης δίκην, ἰδεῖν δὲ ἄρα περιρόθριζ καὶ λασιωτάτη . . . τὰ κέρατά τε αὐτῆς ἀρτία καὶ ὠραῖα ὡς ἵππυαι μὲν τῇ θήρῃ, ἐν ταύτῃ δὲ καὶ φοβεῖν ἄρα καὶ βλάπτεσθαι καλῶν.* Die einleitenden Worte scheinen mir deutlich zu zeigen, daß *κεμᾶς* auch hier das alte poetische Wort ist, das auf die afrikanischen Gazellen übertragen wurde, als man die Grundbedeutung längst nicht mehr kannte. Hesych hat auch die Bedeutung 'Gazelle' gebucht: er verzeichnet *κεμᾶς· νεβρός ἔλαφος· τινὲς δὲ δορκᾶς* und *κεμμᾶς· ἔλαφος νέος*. Der Bildung nach stimmt *κεμᾶς* und *δορκᾶς* überein, neben dem *δόρκα* (Euripides, Herc. Fur. 376) und *δόρκος* (Oppianus, Cyn. 2, 324f.; 3. 3), auch *δόρξ* (Oppianus, Cyn. 2, 315; Lucianus, Amor. 16) erscheint. *śama-* würde sich zu *κεμᾶς* verhalten wie *δόρκος* zu *δορκᾶς*.

Die Zusammenstellung von *śama-* mit preuß. *camstian* 'Schaf' und deutsch 'Gemse' hat Lidén abgelehnt. Selbstverständlich erledigen sich durch Lidéns Ausführungen auch die Vermutungen, die Charpentier, KZ. XL, 430ff. über den Zusammenhang von *κεμᾶς* mit sk. *camara-*, dem Namen des Jak, usw. geäußert hat.

Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan.

Ich habe vor einigen Jahren SBAW. 1922, S. 243ff. (oben S. 526ff.) eine Anzahl von Handschriftenblättern aus Ostturkestan herausgegeben, die für die Geschichte und Geographie des Landes wichtige Angaben enthalten. Diese Veröffentlichung hat Pelliot zu einigen Bemerkungen über die alten Namen von Kučā, Aqsu und Uč-Turfan veranlaßt (T'oung-Pao Bd. 22, S. 126ff.). Ich kann seinen Ausführungen durchaus zustimmen und freue mich insbesondere, daß es ihm gelungen ist, den in der Handschrift verstümmelten Landesnamen H.cyuka wiederherzustellen. Während ich an Hocyuka gedacht und Zusammenhang mit Xočo vermutet hatte, hat Pelliot H.cyuka zu Hecyuka ergänzt, das in der chinesischen

¹⁾ Aus metrischen Rücksichten auch *κεμμᾶς*, Quintus Smyrnaeus 1, 587 u. a.

Übersetzung des Candragarbhasūtra¹⁾ neben P'o-lou-kia (Bharuka) in der Form Hi-čou-kia erscheint. Er hat damit unzweifelhaft das Richtige getroffen, und auch seine Identifizierung von Hecyuka mit dem heutigen Uč-Turfan ist völlig überzeugend.

Inzwischen haben sich in unserer Berliner Sammlung noch ein paar Reste von Papierhandschriften gefunden, durch die die früher gewonnenen Ergebnisse erweitert werden. Aus Qyzil hat Professor von Le Coq eine Anzahl Blätter mitgebracht, die zwischen zwei Holzdeckeln lagen. Es sind im ganzen 54 Blätter, von denen zwei unbeschrieben sind. Diese Blätter bilden aber nicht eine zusammenhängende Handschrift. Sie gehören vielmehr 13 verschiedenen Handschriften an, die Sammlungen von Versen, Dhāraṇīs und Formulare für die Ankündigung von Schenkungen an den Orden nach Art der früher unter Nr. III—VI veröffentlichten enthalten. Zu der letzteren Klasse von Schriften gehören die beiden im folgenden abgedruckten Texte.

Die erste kleine Handschrift (Nr. X) umfaßt 9 Blätter, die etwa 22,2 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Jede Seite hat 7 Zeilen. Am linken Rande der Rückseite stehen die Blattzahlen 3—11. Auf der Rückseite von Bl. 11 schließt der Text; es fehlen also nur die beiden ersten Blätter. Den freigebliebenen Raum auf der Rückseite von Bl. 11 hat ein Späterer mit einigen Zeilen in grober Pinselschrift ausgefüllt. Sie scheinen Anrufungen zu enthalten. Im übrigen zeigt die Schrift den späteren Typus der nordturkestanischen Brāhmī, doch ist sie ein wenig altertümlicher als die des Blattes Nr. IV, das, wie die Erwähnung des Suvarṇapūṣpa zeigt, aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts stammen muß. Das *yā* zeigt zwar schon die Umbiegung der Spitzen des linken und des mittleren Aufstriches nach rechts, aber sie ist noch nicht so ausgeprägt wie in der späteren Zeit; siehe z. B. die Zeichen in *svayaṃ*- 5 R 2, *-vendriya*- 5 R 3, *-mandrayate* 6 R 6. Bisweilen kann man die Aufstriche fast noch als gerade bezeichnen; siehe z. B. *yac* 5 R 7, *ayaṃ* 6 R 2. Auch das *ma* weicht von der späteren Form gelegentlich noch insofern ab, als die obere Horizontale die rechte Vertikale noch nicht berührt; siehe z. B. *aprameya*- 5 R 4, *tam=ananta*- 5 R 5. Öfter ist auch die mittlere Horizontale nicht völlig durchgezogen, z. B. in dem zweiten *ma* von *ma-hātmā* 6 R 2, in *madhura*- 6 R 5; vielleicht ist auch das als ein älterer Zug zu bewerten. Ich möchte daher aus paläographischen Gründen die Entstehung der Handschrift lieber in das Ende des 6. Jahrhunderts als in den Anfang des 7. Jahrhunderts setzen²⁾, wenn ich auch gern zugeben will,

¹⁾ B. É. F. E. O. V, 263; 284.

²⁾ Das gleiche gilt für die früher veröffentlichte Handschrift Nr. VIII. Hier zeigt insbesondere das *ma* häufig noch altertümlichere Formen, siehe z. B. *mahārājño* 50 V 2, *mahā*- 50 V 5, *evamādīnām* 54 V 3, *sahampatisya* 57 V 2, *mahārājā*- 57 V 3, *-kumbhaṇḍa*- 57 V 4. Ein altertümliches *ya* findet sich in *yatanena* 57 R 4.

daß solche geringfügigen Unterschiede in der Schrift schließlich auch in der Individualität der Schreiber eine Erklärung finden können.

Der Text der Handschrift lautet:

Blatt 3. Vorderseite.

- 1 [ś]rīyāgārā-śāhīlākṣa¹ gūṇavāṇāṃ yathā śāhībhayā darśanam svākhyātān-
ca śāhī śrīnā² madhuraṇā
- 2 dharmam³ -mūner-bhāṣitam⁴ mātṛvyāpārāṇā⁵ -vihāya satatam dānam
dātāni saṃyag⁶ trīṇā⁷ -dāni vadanti
- 3 bhāgavataḥ śāhībhāṣya līṅgāni⁸ hi 1 rūpādya⁹ -iha saktateṣu¹⁰ bahudhā
dṛṣṭam yathā bhāṣyam śrī-
- 4 śāhī¹¹ -gā-jalānāṃ dhūmavīratāḥ pramāṇi sūryodaye satyair-indri-
yānigrahaṭ-śāhī-
- 5 dhair dravyādhis-vegāḥ -tathā prājñānām-ihā sūryanti manaso līṅgāni
bhāṣit¹² -saṃyag¹³ 2
- 6 ga dukkhaṃ¹⁴ sarakopapattiṣu janaḥ prāpnoti dānam mahat-tiryaggyoni-
gatāḥ¹⁵ paraspṛāṇādhāryāpāda-
- 7 [du]lbbhāṣatāḥ kṣattarāṇāṃ[pa] - - - - - viḥ prātā [bhramant]i kṣitau
māt[sa]rya[sa]ya du[rā]tmānāḥ

Rückseite.

- 1 [pra]tibhāṣam bhāṣya c-aītat-phala[m] (1) - - r:yr samudāga[tāḥ
kula[śāhī]śrī(v)ī[stara]r¹¹ -l]o - - (sa)-
- 2 mṛdhyā¹² parayā jagaty-abhimatā martyeṣu ye dchināḥ dānād-etaḥ-avā-
pyate bahuvīdhāc-chreyortthi-
- 3 bhīḥ sajjanai sarva¹³ hetum-avakṣate¹⁴ śubhaphalaṃ saṃyāni bījāṇā¹⁵ =
yathā 2 || jalāni śītāni gr-
- 4 he śrapīkinām śucir-janaḥ-tāni vivarjayat=yathā tath=aira kīnāśagataṃ
mahāmāhanam¹⁶ [bha]-
- 5 raty=akṛtyāya paropajīnām¹⁷ 1 yathā tu tīrthe śuci nirmale jalam sukho-
jāsaṃyam jagatas-trṣā-
- 6 paḥam tatha¹⁸ dhanam tyāgaratām mātātmanām¹⁹ =anāvṛtaṃ toyam=iv=
opabhuḥjyate 2 || ||
- 7 vṛṇeṣu²⁰ yadvat=kṛyate²¹ sukhārthibhir=vilepanūcchādanaśodhanakriyā ka-
tham na tīvrā ma[ma]

¹ Lies -kāṃkṣate. ² Lies dharmam. ³ Lies bhāṣitam. ⁴ Lies -āva-
raṇam. ⁵ Lies trīṇy. ⁶ Die andere Handschrift (s. S. 604) liest līṅgāny=amī!
⁷ Lies mit der anderen Handschrift saṃskṛteṣu. ⁸ Lies śrīṅgaṇ. ⁹ Lies yad=
duḥkham. ¹⁰ Lies tiryag-. ¹¹ Lies kulabalaśrīvistaraḥ. ¹² Lies samṛddhyā.
¹³ Lies sajjanaiḥ sarvaṇ. ¹⁴ Lies avakṣate. ¹⁵ Lies bījāṇ. ¹⁶ Lies mahā-
dhanam. ¹⁷ Lies paropajīvinām. ¹⁸ Lies tathā. ¹⁹ Lies mahātmanām.
²⁰ Lies vṛṇeṣu. ²¹ Lies kriyate.

Blatt 4. Vorderseite.

- 1 *v[e]danā bhaved=iti śrayante vividhām=pratikriyām* 1 *vraṇopamaś=ced=yadi dehasambhavo bhaved=a[n](āc)[ch](ā)-*
 2 *danapānabhōjanam*¹ *sa tannimittam nanu duḥkham=āpnuyād=viccārya*² *deyam bhavasaukhyakāmkṣiṇā* 2
 3 || *nirvāhyate yad=bhavanāt=pradīptat*³ *=tat=lasya kāryam kurute na dagdham kālāgnin=aivam jagati pradī-*
 4 *pte dadāti yo yat=tad=upāśnute sah* 1 *ataś=ca jñānti viśālasatvās=tyaktuñ=ca sa-*
 5 *myag=viśāyāmś*⁴ *=ca bhoktum kli[ba]s=tu loke kṣayadoṣadarśi n=aiv=opabhujkte*⁵ *na bhayād=dadāti* 2 *kāle*
 6 *ca pātre ca vimoktum=arttham śauriāc=ca mānāc=ca tath=aiva yoddhum jñānti satvādhika eva n=ānyaḥ satvam*
 7 *dadāty=eva ca yuddhyate ca* 3 *dadat=priyatvam jagati prayāti prāpnoti kīrtim paramām*⁶ *yaśaś=(ca dā)-*

Rückseite.

- 1 *t=āstikaś=c=ety=avagamya sadbhiḥ saṁmanyate c=āpy=anigamyate*⁷ *ca* 4 *viśvāsyatām=eti ta[th]=(ai)[va]*
 2 *loke na doṣam=āpno[t]y=api dāruṇebhyaḥ kṛtāni puṇyāni may=eti tuṣṭo na trāsam=abhyeti*
 3 *ca mṛtyukāle* 5 || *sphaḍikamanirucakavikcra prasannasam pūrṇṇavimala-*
 4 *jalasalilāḥ*⁸ *nadyā*⁹ *kila śuśyante pretānām pātukāmānām* 1 *nūnam na*
 5 *dattapūrvā salilāñjalidakṣiṇ*¹⁰ *=āpi taiḥ kṛpānaiḥ yeṣām samabhiḡatānām*
 6 *pūrṇṇāni sarāmsi śuśyante* 2 *pānīyasya tṛṣārttā yattira na śṛṇvanti nāma-māttra[m=a].*
 7 *pi varṣasahasrair=bahubhiḥ kṛcchrataram=ataḥ param kiṁ syāt* 3 *yad=anubhavanti (vya)-*

¹ Lies -bhojanaḥ. ² Lies vicārya. ³ Lies pradīptāt. ⁴ Lies viśāyāmś.
⁵ Lies -opabhujkte. ⁶ Die andere Handschrift (siehe S. 604) liest besser paramam. ⁷ Lies abhiḡamyate. ⁸ Lies sphaṭika-; -rucakavikara- ist offenbar verderbt.
⁹ Lies nadyaḥ. ¹⁰ Lies salilāñjali-.

Blatt 5. Vorderseite.

- 1 *sanam paridahyantas=tṛṣāgninā pretāḥ [sva]pnāntareṣv=api na tat=pāna-kadātur=bhavati duḥkha[m]*
 2 4 *tasmād=udāravarṇam manoḡñagandham [ś]uci [p]raṇītarasam jinavina-yatantradrṣtam deyam sa-*
 3 *ṅghāya rasapānam* 5 || *iti tadartham=abhisambodhayāmi yad=ayam ma-hātmā nāsti-*
 4 *dattayaṣṭahutasucaritaduṣcaritamithyāsadgrāhaśalyam*¹ *= utpātya samyag-darśanaba-*

¹ -yaṣṭa- fehlerhaft für -iṣṭa-.

- 5 lam=utpādya hetuphalādhimokṣavyavasāyātmaṁ śraddhākaram=abhipra-
sārya mātṣaryarajakhila-
6 malakāluṣyapamkam²=apanīya pretyabhāve kathamkathāvimatihṛllekham=
apāsya saṅghasātta-
7 nikām³ guṇaguṇām⁴=ālambanīkṛtya nū[nam]=evam ci[nta]yi[tu]ṁ pra-
vṛtto ganta[v]yaṁ paraloko . āṁ . .

Rückseite.

- 1 vipravāso grhītavyam⁵ pathyayanam⁶ pārālav[k]ikam=i[t]y=e[va]m=a[n]u-
vicintya [K]u[cīś]varaḥ Kuc[ima](hā)-
2 rājā sārddham Svayamprabhayā devyāḥ⁷ sārddham tribhūvanavāsibhiḥ⁸ prā-
nibhir=yo=sau bhagavacchrāvakaśa-
3 ŋgho=nāsravendriyabalabodhyaṅgamārgāṅgadhyānavimokṣasamādhisamā-
pattirasāyana-
4 yabhūto⁹ lavaṇajalavanad¹⁰=aprameyaratnaguṇagaṇasamudra ity=aparimi-
taguṇagaṇani-
5 dhinīcayanīdhānabhūtas=tam=anantaḥguṇam bhagavacchrāvakaśaṅgham=
anena triḥguṇasa-
6 mpannen=āhāreṇa svahastam samtarpayitum (v)yavasitas=tad=asmād=vi-
pulaḥphala[ni]rvarttakāt=pra-
7 varānavadyād=dānād=yat=punyam punyābhiṣya[nda]ṁ¹¹ yac=ca kuśalam
[ku]śalābhiṣyandam¹² tad=bhavatu=eteṣāṁ

² Lies -rajaḥkhila-? ³ Lies -sāntanikān? ⁴ Lies guṇagaṇān. ⁵ Richtig
grahītavyam. ⁶ Lies pathyaśanam? ⁷ Lies devyā. ⁸ Lies tribhuvana-.
⁹ Lies -rasāyanabhājanabhūto oder -rasāyanaviṣayabhūto. ¹⁰ Beide na sind unter
der Zeile eingefügt; lies lavaṇajalavad. ¹¹ Richtig -ṣyando. ¹² Richtig -ṣyandas.

Blatt 6. Vorderseite.

- 1 dānapatīnām dṛṣṭe vai dharme āyurvarṇaba[labh]ogaiśvaryaapa[kṣapa]-
rivāravivṛddhaye samparāy(e)
2 ca sugatigamanāy=āvasāne ca nirvāṇapṛāptaye itaś=ca deyadharmapari-
ty(ā)gāt¹=Maitreyā-
3 dīnām bodhisatvānām kṣiprabhijñātāyai² bhavatu tathā Brahma-Śakkrā-
dīnām devagaṇānām pū-
4 jāyai bhavatu ye c=ābhyatītāḥ kālagatā dāyakā dānapatayaḥ teṣāṁ=upa-
5 pattirviśeṣatāyai³ bhavatu || tath=eha rājye rājyadevatā yā nagarasaṅghārā-
[ma]-
6 śālacatuśśālasāmīciparyānadevatā⁴ bhikṣusaṁghasya pṛṣṭhā[nuba]ddhā yā
devatā yā⁵
7 tāsām devatānām pūjāyai bhavaty=api ca pañcaga[t]i[pary]ā[pan]nānām
[sat]vānān=caturā[h]ā-

¹ Lies -parityāgān. ² Lies kṣiprabhijñātāyai. ³ Lies upapattirviśeṣatāyai.
⁴ Richtig -śālā-, aber auch in Nr. XI stets śāla. ⁵ Dies yā ist zu streichen; lies
devatās.

Rückseite.

- 1 *raparijñāyai bhavatu || yat=kiṃci⁶ dīyate ta[t=sa]rve[bhya](h sa)[maṃ dī]yatā[m=i]ti || iti tada(r)[tha]-*
 2 *m=abhisambodhayāmi yad=ayaṃ mahātmā pavanabalavihatājalabhū[jaṃ]-*
gajihvāgajakarṇa-
 3 *camcalatarebhyo bhogebhyaḥ sāram=iditsuṃ⁷ Kucīśvaram Kucimahārājā-*
nam Tottikaṃ⁸ sārddham Svayaṃ-
 4 *prabhayā devyā pañcagaticārakāvaruddhaiś⁹=ca satvair=yo=sau bhagava-*
cchrāvākasa[ṅgha]¹⁰
 5 *śīlādiguṇasaṃpannam anena varṇagandharasopetena ākālikena madhura-*
pradā-
 6 *nen=opanimandrayate¹¹ tad=asmāt¹²=madhurapradānād=yat=punyaṃ pu-*
nyābhiśyanda[m]¹³ yac=ca kuśalam¹⁴
 7 *k[u]śalābhi[śya]ndam¹⁵ tad=bhavatv=eteṣāṃ dānapatīnām=āyurvarṇaba-*
[labho]gasvargaiśvaryaśaṃvṛtta[y]e¹⁶
⁶ Lies *kiṃcid.* ⁷ Lies *āditsuh.* ⁸ Siehe über diese Stelle die Bemerkungen S. 606. ⁹ Lies *-cārikā-*. ¹⁰ Lies *-saṅghas=taṃ.* ¹¹ Lies *-opanimantrayate.* ¹² Lies *asmān.* ¹³ Richtig *-śyando.* ¹⁴ Das *lam* ist über der Zeile eingefügt. ¹⁵ *kuśa* ist in kleinerer Schrift über der Zeile eingefügt; richtig *-śyandas.* ¹⁶ Lies *-saṃvṛddhaye.*

Blatt 7. Vorderseite.

- 1 *itaś=ca deyadharmaparityāgac=Chakra-Brahmādīnām devagaṇānām pūjā-*
yai bhavatu — abhyatītak(ā)-
 2 *lagatānām ca dānapatīnām upapattiviśe[śa]tāyai bhavatu samāsataḥ pañ-*
cagatiparyāpa-
 3 *nnā[nām] ca satvānām tīrṇām tṛṣṇānām vyavacchedāyai¹ bhavatu || dat-*
taṃ bahv=api n=aiva tad=bahurpha-
 4 *lam [sa]tpātrahīnam dhanam kṣiptam balpajakāṇḍakākulatale² kṣettre khile*
bījavat rāga-
 5 *dve[śa]tāmomalavyapagate pātre guṇānkrte³ dānam svalpam=api prayāti*
bahutām nyagrodha-
 6 *[b]īja(m) yathā 1 vyākhyā[ta]ṃ kanakācalendrāvapuṣā buddhena buddhāt-*
manā punyena svakṛte⁴ dāna-
 7 *vi[dhin]ā śrīvīstaram⁵ prāpyate etat=pūrvakṛtam tvayā śubhamate [ya]d=*
bhujyase⁶ sāmpratam tad=bhūyo

Rückseite.

- 1 *=[pi] kuruṣva karma kuśalam bhūyaḥ=phalam prāptsyase⁷ 2 || lebhe gām=*
akhilām=Aśokanṛpatiḥ pā[ṇsu]-
 2 *pradānān⁸=nanu svarggaṃ [st]rī ca jagāma Kāśyapamuner=ācūmadā-*
nam=prati dānam hy=alpam=api pra-
¹ Lies *vyavacchedāya.* ² Lies *balpajakāṇḍakā-*. ³ Lies *guṇānkrte.* ⁴ Lies *svakṛtena.* ⁵ Lies *śrīvīstaraḥ.* ⁶ Lies *bhujyate.* ⁷ Lies *prāptsyase*; die Schreibung *ptsya* für *psya* begegnet öfter. ⁸ Lies *pāṃsu-*.

- 3 *sādāviśade*⁹ *vistīryate cetasi ślakṣṇe vāsasi sodake nipatitas=tailasya bindur=yathā* 1 ||
- 4 *bahusrutāḥ śilavantāḥ prajñādhyā dhyāyinaś=ca ye saṃgham=āyānti te sarve samudraṃ i-*
- 5 *[va] s[ai]ndhavā*¹⁰ 1 *himavān=auśadhīnām*¹¹ *=āśrayam=ūrvī*¹² *ca sarvasasyānam*¹³ *sādhūnām sarveṣām ta-*
- 6 *th=āśrayam saṃghaḥ iti viddhi*¹⁴ 2 *tritayam na bhavati saṃgha*¹⁵ *trita-yasmarane ca tat=phalam=a-*
7. *vocat: dīrghasya dīrghadarśī ko vādāḥ saṃghasaṃsmarane* 3 *tasmāt=sarva-guṇaugham saṃgham*
- ⁹ Lies *prasādaviśade*. ¹⁰ Lies *saindhavāḥ*? Zu erwarten wäre *sindhavāḥ*.
¹¹ Lies *himavantam=ośadhīnām*. ¹² Lies *urvīm*. ¹³ Lies *-sasyānām*. ¹⁴ Lies *saṃgha iti viddhi*. ¹⁵ Lies *saṃghe*.

Blatt 8. Vorderseite.

- 1 *sarvajñavacanajalamegham satkṛty*¹ *=āra[ya] bhaktyā yathā* ~ *[la]ṃ [so]-mya saṃ[gh]o hi* 4 —
- 2 *sādhūnām vargabandho munīnām saīnyam śūrā[n]ām māravidrāvaṇānām br̥ṇdam*² *yo(g)īnām sajja-*
- 3 *nānām samūhaḥ sār[th]o vistīrṇo mokṣamārggoddhvagānām*³ 5 || *karaṇī-yāni puṇyāni*⁴ *duḥkhā hy=akṛ-*
- 4 *tapuṇyatā kṛtapuṇyāḥ sukham yānti loka hy=asmin=paratra ca* 1 *iha loka pretya [ca s]u-*
- 5 *khahetu[bhū]tām puṇyām pratipat*⁵ *=pratipanno mahādānapatir=evannam[nā]*⁶ — *sārdham [bh]āryayā kalyāṇā-*
- 6 *śayapavitri[k]ṛ[ta]saṃ . . [t]īnā*⁷ — *saṃrdham*⁸ *sarvair=eva saṅghasy=opasthānakar[maṇ]i saṃprayuktāḥ*⁹
- 7 *yo=sau bhagavacchrā[va]kasaṃghaḥ śīlasa[m]ā[dh]iprajñā[v]i[muk]ti-jñānā[darśana]saṃpannaḥ*¹⁰

Rückseite.

- 1 *anāsraṇendriya[balab]odhyāṅgamā(r)[gā]n[ga]dh[yā]navi(m)o[k](śasa)[m]-ādhisā[m]ā[pa]tti[h]rasāyana[bh](ā)-*
- 2 *janabhūto*¹¹ *larā[na]ja[la]vad*¹² *=aprameyagu[ṇa]ratnasamṛddha evam=a-[par]imi(ta)g[u]ṇagaṇani-*
- 3 *dhinidhā[na]bhūto bhagavacchrāvakaṣaṃgha*¹³ *anena śu[c]irucikalpikānā-[va]dyena*¹⁴ *āhāra-*
- 4 *vidhiviśeṣeṇa bhikṣusaṃgham saṃtarpayataḥ*¹⁵ *evaṃ saṃparitṛptā bhavantu dānapa-*

¹ Lies *satkṛty*-. ² Lies *br̥ṇdam*. ³ Lies *-mārggāddhvagānām*. ⁴ *nī* ist über der Zeile eingefügt. ⁵ Lies *pratipadam*. ⁶ Lies *evannāmā*, besser noch *evannāmā*. ⁷ Die Konstruktion ist offenbar fehlerhaft. ⁸ Lies *sārdham*. ⁹ Lies *saṃprayuktaiḥ*. ¹⁰ Lies *-jñānadarśana*-. ¹¹ Lies *-bodhyaṅga*;- *-samāpattirasāyana*-. ¹² Lies *lavaṇajala*-. ¹³ Richtiger wäre etwa *-bhūtas taṃ bhagavacchrāvakaṣaṃgham*. ¹⁴ Lies *-navadyena*. ¹⁵ Die Satzkonstruktion verlangt zum mindesten *saṃtarpayati*.

- 5 *tayo naiṣkramyapra gopaśamahṣaṃbodbhīrasaiḥ*¹⁶ *abhyatitakālagatā-*
nāṃ dāyakada-
 6 *napatīnāṃ*¹⁷ *pūjāyaṃ*¹⁸ *bhavatu — tath=ānena bhojanapradānena ye*
kecid=iha (grā)manigama-
 7 *nagarasaṃghārāma[sa]ṃnivāsino [d]evā[su]ragaru[ḍa]ga[n](dh)ar[va-*
k]in[n]aramaho[ra]gā[h]
¹ Lies *paśamasambodhi-*. ² Lies *-dānapatīnāṃ*. ³ Lies *pūjāyai*.

Blatt 9. Vorderseite.

- 1 *sa[rvaca]turyoni[satvānāṃ nā]nā[bh](ū)[t]ānāṃ caturāhāraparijñāy[ai]*
bhavatu yac=ca ki-
 2 *ñcid=dīyate sarveṣāṃ sa[ma]ṃ dīyatām=iti || tat=tasya dhanaṃ vācyam*
*dattam yad=yena rgavani*¹ *mudi-*
 3 *te[na] śeṣam=upākkrośakaram*² *mṛtasya yat=pārthivair=hṛyate*³ *1 ke*
mūrkhatarās=tebhyo ye dṛṣṭvā dhana-
 4 *va(tām) vipannānāṃ grhaviḥhavam=atyasaṃsthām*⁴ *na saṃtvarante pra-*
*dānanavidhau*⁵ *2 yady=api*
 5 *bhayāni na syur=vibhavānāṃ nṛpajalāgnicorebhyāḥ*⁶ *deyam tath=āpi*
dānam sarvam hy=utsrjya ga-
 6 *[nta]vyam 3 yo=va[ś]yam tyakta[vya]ṃ [na] tyā[ja]ti [dha]nam mam=*
*aitad=iti mātṛvā*⁷ *tyā[jat]i sa ta[d=a]py=a[va]śyam na*
 7 *[ty]āga[pha]lāni c=āpnoti 4 ta[sm]ā[d]=etad=a[v]ekṣya svayam pradātum=*
budho=rhati dhanāni tulye

Rückseite.

- 1 *h[i] parityāg[e] nyāyena varam pari[tyāga](h) 5 || snāttrapradāna[sya]*
na me=sti śaktir=vaktum viśālam
 2 *nikhilaṃ phalaṃ [te] buddhaḥ s[v]ayaṃ [va]kṣyati te bha[v]iṣyan=Mai-*
treyavamsaḥ [pha]lam=aprameyam=ity=avi-
 3 *malagātrapratilābhasaṃvartanīyāṃ pratipadam samādāya vartino mahā-*
dānapate — snā-
 4 *[trasvā]minā[h]*⁸ *sārdham sarvair=eva yathābhyāgatair=dātṛbhor*⁹ *yo=sau*
*bhagavacchrāvakaṣaṃgho*¹⁰ *[j]ñā-*
 5 *[nāmbu]nā prakṣāli[ta]kāyavānmanahsamudācāro rāgadveṣamohapravā-*
hitasantati-
 6 *[s=tam=a]nantaguṇam bhaga[vac]chrāvakaṣaṃgham*¹¹ *[ya]thopakalpi-*
tena pañcānuśānsabhṛtasnātra-
 7 *pra[dā]nen*¹² *=opanimantrayase*¹³ *tad=a[s]māc=chu[carucirapraravā[navā]-*
*dya[sn]ātrapradānād*¹⁴ *=yat=pun(y)a-*

¹ Lies *bhavati*.² Lies *upakkrośa-*.³ Lies *hṛyate*.⁴ Lies *-saṃsthām*.⁵ Lies *pradānavidhau*.⁶ Lies *-corebhyāḥ*.⁷ Lies *matṛvā*.⁸ Das *h* scheint

später eingefügt zu sein.

⁹ Lies *dātṛbhīr*.¹⁰ Lies *-saṃgho*.¹¹ Lies *-saṃgham*.¹² Lies *pañcānuśaṃsa-*.¹³ Die Konstruktion ist in Unordnung. Zu *upanimantrayase* paßt der Vokativ *mahādānapate* in Z. 3, aber nicht *vartino* in Z. 3 und *snātra-svāmīnaḥ* in Z. 4. Vielleicht ist *vartī* und *snātrasvāmī* zu lesen. Einfacher würde es sein, *vartī mahādānapatīḥ snātrasvāmī* und *upanimantrayate* zu lesen.¹⁴ Lies *chucirucira-*.

Blatt 10. Vorderseite.

- 1 *m=upacitaṃ tad=bhavarṭ=asya mahādānapateḥ sa[pa]tri[ṣa]tkasy=āyurva-
[rṇaba]labhogai[ś]rāyapakṣar[i]-*
- 2 *ṛddhaye=taś=ca snātrapradānād=Brahmendrādīnāṃ devānāṃ pūjābhiniṣ-
ṛtlaye bhavatu ye c=ābhya-*
- 3 *titā¹ kālogatā dātāras=teṣāṃ=anena snātrapradānena cyutyupapattirviśeṣa-
tāyai² bhavatu*
- 4 *samāsataḥ pañcagatiparyāpannānāṃ satrūnāṃ=asmāt=snātrapradānās³=
trayānāṃ⁴ [ma].*
- 5 *...[n]ā[m] pravahanāyai⁵ bhavatu || samamāharantu bhadanta⁶ ghaṭaṃ
grāhayāmi glānānāṃ⁷ pratha-*
- 6 *mato ghaṭaṃ grāhayāmi tadanantaram⁸ glāna-upasthāyakānāṃ⁹ ta[da]-
nantaram ye ṛddhā¹⁰ ṣa[ṣṭi]-*
- 7 *varṣikānāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi¹¹ ekonasaṣṭi-aṣṭa[pa]ñ[c]āśa(t)-[sa]p[ta]-
pañcāśa]t-ṣatpañcāśa]t]-*

Rückseite.

- 1 *pañcapa[ñcā]śat-catu[ṣ]pañcāśat-tri[ti]pañcāśat-dvā[pañcā]śat-[ekapañcā-
śa]t-pañcāśa[d]varṣ[āṇ](āṃ)*
- 2 *ghaṭaṃ grāhayāmi ekonapañcāśat-aṣṭacatvāriṃśat-saptaca[t]vāriṃśat-ṣat-
catvāriṃśat-¹²*
- 3 *(pa)ñcacatvāriṃśat-ccatuccatvāriṃśat-tricatvāriṃśad-dvācatvāriṃśat-ekacat-
vāriṃśat-catvāriṃśadvarṣā-*
- 4 *nāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi ekonacatvāriṃśat-aṣṭatriṃśat-saptatriṃśat-ṣattriṃ-
śat-pañ(c)at(r)im-*
- 5 *śac-catuttriṃśat-tretriṃśad-dvātriṃśat-ekatriṃśat-triṃśadvarṣānāṃ ghaṭaṃ
grāhayāmi ekonatriṃt-aṣṭavim-*
- 6 *śat-saptavimśat-ṣadvimśat-pañcavimśac-catuvimśat-trevimśad-dvāvimśat-
ekavimśad-vimśadvarṣānā(m) gha-*
- 7 *ṭaṃ grāhayāmi ekonavimśat-aṣṭadaśa-saptadaśa-ṣoḍadaśa-pañcadaśa-catur-
ddaśa-trayo-*

¹ Lies c=ābhyatitāḥ. ² Lies -upapattirviśeṣatāyai. ³ nā ist unter der Zeile eingefügt; lies -pradānāt. ⁴ Lies trayānāṃ. ⁵ Lies pravāhanāyai. ⁶ Lies samavāharantu bhadantāḥ. ⁷ Lies glānānāṃ. ⁸ Lies tadanantaram. ⁹ Lies glānopa-. ¹⁰ Lies ṛddhāḥ. ¹¹ Die zahlreichen Schreibfehler und Verstöße gegen die Regeln der Grammatiker in der folgenden Aufzählung der Mönche nach ihrem Alter habe ich nicht verbessert. ¹² Vielleicht steht -riṃśatpa- da.

Blatt 11. Vorderseite.

- 1 *(daśa)-dvādaśa-ekādaśa-daśavarṣānāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi navahvarṣānāṃ
aṣṭavarṣānāṃ sa[p]ta-*
- 2 *(va)rṣānāṃ ṣadvarṣānā[m] pañcavarṣānāṃ caturvarṣānāṃ trevarṣānāṃ
dvivarṣānāṃ ekavarṣānāṃ*
- 3 *a[va]rṣikānāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi — śramaṇerakānāṃ¹ ghaṭaṃ grāha-
yāmi — samprajāna²*

¹ Lies śramaṇerakānāṃ.

² Lies samprajānā.

- 4 [bhada]nta³ snāyata || pradānād⁴=dhi manuṣyāṇām jāyate bhogavistarāḥ
bhogebhyo jāyate darpo
5 darpād=dharmavyatikramaḥ 1 vyatikramya ca saddharmam=avidyāndhaḥ
prthagjanaḥ apāyān=tyanti⁵ yatr=eme vā-
6 stavyaḥ⁶ sarvabālīśāḥ 2 tasmāc=chīlasahāyasya kāryo dānasya saṃgrahaḥ
taylor=dvayoś=ca nirvāṇe
7 kartavya⁷ pariṇāmanā [3] śīlena sugatiṃ yāti dānais=tatr=ānugrhyate
mokṣāya prañidhānena duḥ[kh](ā)-

Rückseite.

- 1 ntam=a(dhi)gacchati 4 || ā . . rat . ḥ sa[niga]gaṇa(ṃ) vika[lp]ya mitrāya-
mānaḥ⁸ khalu sarvalok(e) [sa](ṃsā)-
2 rado[ṣa]ṃ vijugupsamāno mokṣābhilāṣī⁹=na bhavābhilāṣī 1 pānapradā-
naṃ triguṇopayuktaṃ nir[ā]-
3 [miṣaṃ] madyaguṇair=apetam saṅghāya yo dānapatir=dadāti kālena sat-
kṛtya ca kalpikañ=ca 2 pha-
4 [la]ṃ viśiṣṭaṃ muninā yathoktaṃ yatheṣṭato janmasu tasya bhuṅkte dhar-
mārthasambodhiraṣaṃ ca [p]i-
5 [tv]ā¹⁰ tṛṣṇākṣayāc=chāntim=upaiti paścāt¹¹ 3 ||¹²

³ Lies bhadantā oder bhadantāḥ. ⁴ Lies adānād. ⁵ Lies yanti. ⁶ Lies
vāstavyāḥ. ⁷ Lies kartavyā. ⁸ Lies mitrāyamānaḥ. ⁹ Lies -bhilāṣī. ¹⁰ Lies
pītvā. ¹¹ Lies paścāt. ¹² Die von späterer Hand hinzugefügten Zeilen sind
etwa zu lesen:

ari bhya santatebhya mahā-
santatebhya ukusamebhya tikusamebhya mukhajambhane-
bhya namo prayāśalasya dhu(?)ttu maṇḍala(?)da svaha tesa.

Die kleine Handschrift umfaßt vier verschiedene Formulare. Bl. 3 V 1—6 R 1 enthält die Formeln für die Ankündigung einer Schenkung von Speise. Als Einleitung dienen 18 Strophen, in denen die Freigebigkeit gepriesen wird. Sie sind, wie die Numerierung zeigt, in Gruppen zerlegt. Zuerst kommen 4 Gruppen von je 2, dann 2 Gruppen von je 5 Strophen. Die beiden ersten Gruppen sind im Śārdūlavikrīḍita-, die beiden folgenden im Vamśastha-Metrum; die fünfte Gruppe besteht aus Upajāti-, die sechste aus Āryā-Strophen. Worauf diese Gruppeneinteilung beruht, weiß ich nicht zu sagen. Das Metrum kann nicht das Entscheidende sein, da sogar aufeinanderfolgende Strophen des gleichen Metrums verschiedenen Gruppen zugewiesen werden, anderseits in dem zweiten Formular auch Strophen verschiedenen Metrums zu einer Gruppe vereinigt sind. Jedenfalls ist diese Gruppenteilung ganz fest. In zwei Handschriften aus Qyzil, die Buddhasotras und andere lyrische, auch epische Poesie enthalten, finden sich auch Sammlungen von Versen über die Freigebigkeit. Auch hier sind die Strophen in Gruppen geteilt. In der einen Handschrift¹⁾ kehren die Strophen 3 V 1—5, in der anderen²⁾ die Strophen 4 V 3—R 3 als ge-

1) Vorläufige Katalognummer 782.

2) Vorläufige Katalognummer 828.

schlossene Gruppe wieder. Die eigentliche Ankündigung der Schenkung ist in Prosa abgefaßt und im Anschluß daran werden, wiederum in Prosa, Wünsche für die Wirksamkeit der Gabe zugunsten einer Reihe von menschlichen und göttlichen Wesen ausgesprochen.

Unmittelbar darauf (6 R 1—7 V 3) folgt das Formular für die Ankündigung eines *madhurapradāna* samt den üblichen Segenswünschen, in den Ausdrücken dem ersten Formular sehr ähnlich, aber kürzer gefaßt. Da eine Einleitung fehlt, ist dieser Text wohl als Substitut für die Prosa des ersten Formulars gedacht für den Fall, daß die Gabe in *madhura* bestand. *Madhura* muß hier natürlich irgendwelche süßen Stoffe bezeichnen¹⁾, die, wie es scheint, in den Klöstern Turkestans besonders zur Herstellung von Getränken benutzt wurden. In einem anderen Formular²⁾ werden Melasse, Honig, Zuckerrohr, Weintrauben, Kristallzucker, die drei scharfen Stoffe Ingwer, schwarzer und langer Pfeffer, und Tamarinden als Ingredienzien von Getränken, die dem Orden gespendet werden, erwähnt (*guḍarasa-madhum iks[u](m) mṛdeikam śa[r]kara[m] vā tṛkaṭukarasam āṇṃbla[m] kalpikām yo dadāti*).

Es folgen drei Gruppen von Strophen (7 V 3—8 V 3), bestehend aus zwei Śārdūlavikṛīṭa-Strophen, einer einzelnen Strophe in demselben Metrum und fünf Strophen, von denen die erste ein Śloka, die nächsten drei Āryās sind und die letzte im Vaiśvadevī-Metrum ist. Die ersten beiden Gruppen dienen wiederum dem Preis der Freigebigkeit, die letzte feiert den Orden. Ich möchte annehmen, daß diese Strophen als Abschluß sowohl des ersten als auch des zweiten fakultativen Formulars aufzufassen sind.

Der folgende Śloka, der die Erwerbung von religiösem Verdienst empfiehlt, bildet offenbar die Einleitung des dritten Formulars, das wiederum die Ankündigung einer Speisespende in der gewöhnlichen Weise enthält (8 V 3—9 V 2). Die nächsten fünf Āryās, die der Verherrlichung des Gebens gewidmet sind (9 V 2—R 1), dürften als Schluß dieses Formulars gedacht sein.

Auf Bl. 9 R 1 beginnt dann das vierte Formular für die Ankündigung einer Schenkung von Badewasser, eingeleitet durch eine Indravajrā-Strophe, in der die unendliche Verdienstlichkeit gerade einer solchen Gabe hervorgehoben wird. Die in Prosa abgefaßte Ankündigung hält sich in dem üblichen Rahmen. Dann aber folgen noch Formeln für die Übergabe der einzelnen Wasserkrüge: 'Die Ehrwürdigen sollen bedenken³⁾:

¹⁾ Auch in Nr. VI ist danach *tad asmān madhurapradānāt* zu ergänzen.

²⁾ Vorläufige Katalognummer 304.

³⁾ *samaṇmaharantu bhadanta* ist wohl zu *samanvāharantu bhadantāḥ* zu verbessern; vgl. die einleitende Formel bei feierlichen Erklärungen: *samanvāharatv āyuṣmān*, z. B. Nr. I V 1 R 3. Allenfalls könnte *bhadanta* in der Anrede auch für den Plural gebraucht sein; auch in Bl. 11 V 4 steht es anstatt des zu erwartenden Plurals.

Ich lasse den Krug entgegennehmen. Für die Kranken lasse ich den Krug zuerst entgegennehmen, darauf für die Krankenwärter, darauf für die Alten. Für die 60jährigen lasse ich den Krug entgegennehmen, für die 59jährigen, für die 58jährigen', und so geht es weiter bis zu den 'Einjährigen', den 'Nichtjährigen' — wobei die Jahre sich offenbar auf die Zugehörigkeit zum Orden beziehen —, und schließlich den 'Novizen'. Mit der Aufforderung: 'Ehrwürdige, badet mit Bedacht¹⁾!' schließt dieser Abschnitt, und es folgen noch vier Ślokas und drei Upajāti-Strophen, in denen die Gabe und insbesondere die Gabe von Getränk gerühmt wird.

Das Schriftchen ist für die Kenntnis des buddhistischen Rituals von Wert und wegen der vielen Verse, die es enthält, auch für die Geschichte der späteren buddhistischen Dichtung nicht ohne Interesse; ich möchte hier aber nur auf zwei historisch wichtige Stellen näher eingehen. In dem ersten Formular (Bl. 5 R 1 ff.) wird angekündigt, daß sich der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kucīśvara*, *Kucimahārājan*) samt der Königin (*devī*) Svayamprabhā entschlossen habe, mit eigener Hand den Orden der Hörer des Erhabenen mit Speise zu erfreuen. Der Name des Königs findet sich in dem zweiten Formular (Bl. 6 R 3). Die Satzkonstruktion ist hier in Unordnung. Ein Sinn ergibt sich nur, wenn man für die Akkusative in Z. 3 die Nominative einsetzt, so daß die Übersetzung lautet: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß in dem Wunsch aus den Glücksgütern, die unsteter sind als das von des Windes Gewalt gepeitschte Wasser, als die Zunge der Schlange und das Ohr des Elefanten, das Beste zu ziehen, dieser Edle, der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kucīśvara*, *Kucimahārājan*) Tottika samt der Königin (*devī*) Svayamprabhā und den Wesen, die festgehalten sind in dem Wandel in den fünf Daseinsreichen, den Orden der Hörer des Erhabenen, der durch Moralität und andere Vorzüge ausgezeichnet ist²⁾, zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen, zu außergewöhnlicher Zeit gereichten Gabe von Süßigkeiten einlädt.'

Wir lernen hier also einen bisher unbekannten König von Kuci kennen, dessen Name recht unindisch klingt³⁾, während seine Gemahlin einen rein sanskritischen Namen führt.* In den chinesischen Quellen habe ich ihn

¹⁾ *samprajana* kann kaum für etwas anderes stehen als *samprajānā*.

²⁾ Wie die Parallelstellen in Nr. X 5 R 2 ff., 9 R 4 ff., Nr. XI C V 4 ff., D R 3 ff. zeigen, ist *yosau bhagavacchrāvakaśaṅghas taṃ śīlādiguṇasaṃpannam* zu lesen; die nähere Charakterisierung des Ordens ist hier weggefallen. Die etwas unübersichtliche Satzkonstruktion hat nicht nur hier, sondern auch in Nr. X 8 V 7 ff., Nr. XI A R 6 ff., Nr. XII V 2 zur Verwirrung des Textes geführt. Jetzt läßt sich leicht erkennen, daß auch in Nr. III die im Nominativ stehenden Beiwörter *pravaramatinayavinayanīyamasampanno* bis *amarair abhyarcito* (V 2—4) in Wahrheit auf den Saṃgha gehen und im Akkusativ stehen sollten. Ebenso in Nr. IV R 2—3, daher hier noch *abhyarcitom* steht.

³⁾ Das PW. verzeichnet allerdings ein *tautika* 'Perlmuschel, Perle' aus dem Rājanirghaṇṭa und *Tottāyana*, *Tottāyanīya*, *Tauta*, *Tauttāyana* als Namen einer vedischen Schule, aber der Zusammenhang mit diesen Wörtern ist ganz unwahr-

nicht gefunden. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, wird man ihn in der Zeit vor dem Anfang des 7. Jahrhunderts suchen müssen.

Die zweite kleine Handschrift (Nr. XI) besteht aus 6 Blättern, die ungefähr 22,3 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Die Maße sind also fast die gleichen wie die der Handschrift Nr. X. Eine ganz genaue Messung ist nicht möglich, da der Rand der Blätter etwas abgestoßen ist. Daß die Handschrift aber ursprünglich nicht mit Nr. X vereinigt war, zeigt die verschiedene Form des Schnurloches. Die Blattzahlen sind bis auf eine durch Beschädigung des linken Blattrandes völlig verloren. Auf Bl. D ist aber deutlich der Rest einer Ziffer sichtbar, die nur eine 4 oder eine 5 gewesen sein kann. Darüber findet sich der Rest einer anderen Ziffer, der wahrscheinlich die rechte Hälfte einer 10 ist. Bl. D würde danach also Bl. 14 oder 15 gewesen sein; 10 oder 11 Blätter müssen im Anfang fehlen. Das stimmt zu der Tatsache, daß Bl. A mitten im Text beginnt.

An der Handschrift haben der Reihe nach vier verschiedene Schreiber geschrieben. Die Vorderseite von Bl. A, die stark gebräunt und an den Rändern abgerieben ist, stammt von dem ältesten Schreiber. Die Schrift mit ihren aufrecht stehenden Zeichen weist noch ganz den archaischen turkestanischen Typus auf. Das *ma* zeigt noch ältere Formen als in dem Blatt Nr. 1; die Querlinie wird noch nach unten gezogen, und die Grundlinie hat bisweilen noch fast die Form eines spitzen Winkels, ein Zeichen, daß sie noch durch einen Doppelzug der Feder, zuerst von rechts nach links und dann von links nach rechts, zustande kam. Das *ya* zeigt noch die Aufstriche, von denen der mittlere bisweilen nach rechts geneigt ist; die Schleife des linken Aufstriches fehlt noch.

Ein wenig später ist die Schrift der Rückseite von Bl. A und des Bl. B. Sie zeigt zwar immer noch durchaus den altertümlichen Charakter, aber die Querlinie des *ma* verläuft hier horizontal und berührt die rechte Vertikale, und die Grundlinie ist eine einfache Horizontale. Bisweilen findet sich aber auch noch ein älteres *ma*, z. B. in *cāsmim* B R 4. Das *ya* ist noch das alte dreiteilige Zeichen, aber der linke Aufstrich ist verschleift.

Derselben Zeit gehört der dritte Schreiber an, von dem Bl. C—F V 5 stammt. Auch hier begegnet gelegentlich noch einmal die ältere Form des *ma*, z. B. in *-kāma* D R 2. Das *ya* zeigt zwar ebenfalls eine Schleife am linken Aufstrich, unterscheidet sich aber von dem *ya* des zweiten Schreibers dadurch, daß die Grundlinie nicht gerade, sondern in der Mitte nach oben gezogen ist.


Aus viel späterer Zeit stammt der Schluß der Handschrift F V 6—R 9. Das *ma* hat im allgemeinen die spätere Form mit dem bis zur Vertikale

scheinlich. Ich möchte übrigens noch darauf hinweisen, daß, wenn auch *Tottikaṃ* vollkommen deutlich dasteht, bei der häufigen Verwechslung von *ta* und *na* in dieser Schrift die wahre Namensform auch *Tontika* usw. sein könnte.

durchgezogenen oberen Querstrich und dem abgesonderten unteren Querstrich, doch ist die mittlere Querlinie öfter nur halb durchgezogen wie in der Schrift von Nr. X, und in *malā-* F R 3 berührt auch die obere Querlinie die Vertikale nicht ganz. Auch das *ya* ist für gewöhnlich das spätere Zeichen, doch kommen auch ältere Formen mit mehr oder weniger geraden Aufstrichen vor; siehe *āropayen* F V 9, *yo* R 2, besonders *ya* R 5, *yaś* R 5. Dieser Schluß dürfte daher in derselben Zeit geschrieben sein wie die Handschrift Nr. X.

Der Text, in dem besonders der Nachtrag von Schreibfehlern wimmelt, lautet:

Blatt A. Vorderseite.

- 1 *ma narak[e]ṣu ga[n]dh* *y . [k]ṣu[m]. pr(e)[t](e)-*
ṣu m *[y]*
- 2 *khaiṣ=tath[ā]gato=rhām¹ samyaksaṃbuddhaiḥ sarvvānārtthaṃ pra-*
tiṣiddhaṃ sarvvadharmāvabodhabalanervv[ā]² . .
- 3 *[l] . [p]. tasya nirodhanervvānasya³ praptiḥ sparsaḥ pratilābhāyaṃ⁴*
bhavatu  *vandāmi śirasā pā . .*
- 4 *sarvvasne[he]na yuṣmām⁵ saṃbodhay[ā]my=aham durllabhaṃ hi*
manuṣyatvaṃ buddhotpādaṃ sudu[r]lla-
- 5 (*bham*)⁶ *prāpya manuṣyatvaṃ śāsanañ=ca mahāmuneḥ śāsane=bhi-*
ratis⁷=tasmād=vyayadhyam⁸ svahitais=sadā [i]⁹ . .
- 6 *[te]=pi ca saddharma asaddharma¹⁰ pravarddhate vinaśyante hi saṃn-*
mitraḥ¹¹ mārgāmārganidarśakaḥ¹² 4 kṣī(ya)-
- 7 (*ty=ā*)*yur=ahorātraṃ yauvanañ=c=opajīryate ārogya[m] vyadhayo¹³ ghan-*
ti sampattiñ=ca vipattayaḥ 5 utpa . .
- 8 *pāp[e] vā saddharmasya* *avijñāya muner=vvākyam=adhar-*
me¹⁴ dharmasaṃ[j](ñ)i[taḥ 6] || ⊗ ||

Rückseite.

- 1 (*si*)*ddham* ∃ *dā[naṃ] yena sva[rgo]=vapt[o]¹⁵ viv[i]dhasukhavibhavan-*
cay(o) narāmarapūjīt(aḥ)
- 2 *prāpti¹⁶ hetur=dānaṃ divi bhuvi ca suhrd=anupamaṃ dṛḍhaṃ hy=*
anugāmikaṃ dāridryā(gni)m
- 3 *m(ā)t[s]aryyārtthaṃ¹⁷ prasamayati hi jalavām¹⁸ munīndranīṣevitaṃ tas-*
mād=deyaṃ śaktyā dānaṃ pha(la)-

¹ Gemeint ist wohl *tathāgatair arhadbhiḥ*. ² Richtig -*nirvāṇ.*; *nervām* ist die im Toch. und Kuc. gebräuchliche Form. ³ Richtig -*nirvāṇasya*. ⁴ Lies *prāptiḥ* und *pratilābho* oder *prāptisparsapratilābhāya*. ⁵ Gewöhnliche Schreibung für *yuṣmān*. ⁶ Richtig *buddhotpādaḥ sudurllabhaḥ*. ⁷ Lies -*ratais*. ⁸ Lies *vyāyamyam*? ⁹ *i* ist unsicher; man erwartet die Ziffer 3. ¹⁰ Lies *saddharmaḥ asaddharmaḥ*. ¹¹ Lies *sanmitrāḥ*. ¹² Lies -*nidarśakāḥ*. ¹³ Lies *vyādhayo*. ¹⁴ Lies *adharma*. ¹⁵ Lies -*vāpto*; die Schreibung mit kurzem *a* ist bei Formen von *avāp* gewöhnlich. ¹⁶ Lies *prāpter*. ¹⁷ Lies *mātsaryyotthaṃ*? ¹⁸ Lies etwa *jalam=iva tan*.

- 4 (m=a)nupamam=abhilaṣata¹⁹ sadā parayā mudā: 1 tadārttham²⁰=abhi-
sambodhayāmi ya-
5 [d=a]yaṃ mahādānapati²¹ satpuruṣasaṃsarggopabr̥hitāyātanaprasādasam-
dohaḥ²² su[gr]-
6 (hī)tanāmadheyah Kucimahārā[ja]²³ sār[dh]aṃ sarvvai²⁴ pañcagati-
paryyāpannai²⁵ sat[v]aiḥ yo=sau [bhaga](va)-

¹⁹ Lies abhilaṣatā. ²⁰ Lies tadarttham. ²¹ Lies -patiḥ. ²² Lies
-br̥hitāyatana-. ²³ Richtig -mahārājah. ²⁴ Lies sarvvaiḥ. ²⁵ Lies -pannaiḥ.

Blatt B. Vorderseite.

- 1 [cchrā]vakasaṅgh[o] yattra t[e] pudgala¹ sūtravinayābhidharmagrahaṇa-
dhāraṇavicāṇa[ka]-
2 [rma]pratipattikuśalāḥ² śīlādiḡṇanidhānabhūtā rāḡadoṣavināśanataparā³
[a]-
3 . . rarṣiśāsanadhūrdhara⁴ anantagūṇa⁵ tathāgataśrāvakaṅgham jaṅga-
mam=iva pūṇya-
4 k[ṣ]ettram⁶ anena anavadyena annapānena saṃtarpayati anena dānena
asy=aivanā-
5 (mno⁷ dā)napate⁸ āyurvvarṇṇabalabhogaiśvaryyaparivārapakṣayaśovivṛ-
ddhi⁹ bhavatu ta-
6 (th=ānena d)ānena B[r]ah[m]endr[ā]surend[r]aguhyagendrādīnām¹⁰ de-
vadānām¹¹ c=āsuragar(u)ḡagandharva-

Rückseite.

- 1 (kinna)[rama]h[o]ragayakṣarā[k]ṣasānām=[o]jovivṛddhir=bhavatu anena
ca a[me]paprādā[ne]-
2 (na)¹² abhyatītakālagatānām dānapatinām¹³ Suvarṇapuspaprabhṛtīnām¹⁴=
upapattiviśeṣa-
3 [tā]yām¹⁵ bhavatu tath=ānena dānena Kuciviśayapariḡālakānām devatā-
nām=anu-
4 (gra)hāya bhavatu ye c=āsmiṃ¹⁶ saṅghārāme sīmapariḡālakā devatā
stūpaśālasā-
5 (mī)[ci]paryyanadevatā¹⁷ tāsām=api devadānām¹⁸ ojovimānavivṛddhir=
bhavatu pañcagati-
6 (pary)yāpannānāñ=ca satvānām caturāhārapariḡñāyai bhavatu ||

¹ Lies pudgalāḥ. ² Lies -vicāraṇa-. ³ Lies rāḡadoṣa-. ⁴ Lies
-dhūrdharāḥ; das akṣara vor rarṣi- ist kaum als ma zu lesen. ⁵ Lies tam=
anantagūṇam. ⁶ Lies puṇyakṣettram. ⁷ Lies -aivamnamno. ⁸ Lies
dānapater. ⁹ Lies -vivṛddhir. ¹⁰ Lies -guhyake. ¹¹ Lies devatānām. ¹² Lies
ameyapradānena. ¹³ Lies -patīnām. ¹⁴ Lies -prabhṛtīnām. ¹⁵ Lies -viśe-
ṣatāyai. ¹⁶ Richtig yās=c=āsmiṃ. ¹⁷ Lies -paryyaṇadevatās; die Schreibung
śāla ist konstant. ¹⁸ Lies devatānām.

Blatt C. Vorderseite.

- 1 (śa)[kyaṃ] maṇḍayitu[ṃ] yathā na vadanachāyā¹ jalāntarggat[ā] vaktre
yaḥ kriyate tu maṇḍanavidhi-
- 2 [s=ta]smiṃ² sa utpadyate tadvad=yac=chramanadvijātiṣu dhanam vinya-
syate śraddhayā tat=tasmim² paraloka-
- 3 [to]yapatite bimbe samutpadyate 1 || iti mahādānapati³ inthunnāmenah⁴
sārddham sarvvai⁵ ye
- 4 [k](e)cana bhikṣusaṃghasy=ālpēna vā bahūna va⁶ anugrahaṃ kurvanti
taiḥ sarvvebhi⁷ sarddha⁸ yo=yam bha-
- 5 gavacchrāvakaṣaṃghaḥ śīlasamādhiḥ prajñāvimuktijñānadarśśanasampan-
nas⁹=tam tādrśam=bhagava-
- 6 [cchr]āvakaṣaṃgham=anena varṇagandharasopapeten¹⁰=ākālīkena pāna-
kappradānen=opanima-

Rückseite.

- 1 [nt]rayati yad=asmāt=pānakappradānād=yat=punya¹¹ puṇyābhiṣyandam¹²
kuśalam kuśalābhiṣyandam¹³ tad=bhava-
- 2 tv=asya mahādānapatis¹⁴=sapaṛiṣatkasy¹⁵=āyurvārṇṇabalabhogaiśvaryya-
parivārapakṣavivṛddhaye¹⁶ catu-
- 3 r[ṇ]āñ=ca rasānām prāptiṣparśanaprativedhāyai¹⁷ naiṣkrāmyarasasya¹⁸
pravivekarasasya vy[u]paśamarasa-
- 4 [s]ya saṃbodhirasasya tath=ānena pānakappradānena buddhaśāsanābhi-
pprasannānām devanāgaya-
- 5 [kṣā]nām pūjāyai bhavatu [yā]ś=c=eha r[ā]jyadevatā nagaradevata¹⁹ saṃ-
ghārāmadevata¹⁹ stūpasāmīcisī-
- 6 (ma)paripālakadevatā²⁰ tāsām=api devatānām pūjāyai bhavatu ye c=ābhya-
titakālaṃgatadāya[ka]-

¹ Lies -cchāyā.² Gewöhnliche Schreibung für tasmin.³ Lies -patir.⁴ Für itthannāmena, richtig itthamnamā.⁵ Lies sarvvair.⁶ Lies bahunā vā.⁷ Lies sarvvebhiḥ, richtig sarvaiḥ.⁸ Lies sārddham.⁹ Lies -samādhiprajñā-¹⁰ Lies -rasopeten=.¹¹ Lies puṇyam.¹² Richtig -syandah.¹³ Richtig -syand-¹⁴ Lies -pates.¹⁵ Richtig sapaṛiṣatkasy=.¹⁶ Lies -varṇa-.¹⁷ Richtig¹⁸ -prativedhāya.¹⁹ Richtig naiṣkrāmya-.²⁰ Lies -devatāḥ.²⁰ Lies devatās.

Blatt D. Vorderseite.

- 1 (dā)napatayaḥ¹ teṣām gatisthānantar[o]papattivīśeṣatāyai² bhavatu sa-
masato³=nena pānaka[ppra]-
- 2 (dā)nenā⁴ pañcagatiparyyāpannānāñ=ca satvānām tṛnnatṛṣṇavyapacchedā⁵
bhavatu || daśabaladha-
- 3 raśiṣyebhyaś=śīlasamajñānasukṛtakāryyebhya⁶ bhavatṛṣṇārahitebhyo⁷ da-
dāti yaḥ pānaka-

¹ Lies -ābhyatita-.² Lies -sthānāntaro-.³ Lies samāsato.⁴ Lies⁵ -ppradānena.⁵ Gemeint ist tṛṣṇāṃ tṛṣṇānām vyapacchedāya.⁶ Lies -kāryye-⁷ bhyah.⁷ Die andere Handschrift (s. S. 614) liest anstatt der Dative die Genetive⁷ -śiṣyāṇām, -kāryāṇām, -rahitānām.

- 1 m-udāram 1 maṇikanakaraḥajalabhaṇḍaiḥ⁶ pibanti pānāni te manojñāni
divi bhuvī
2 sukhasaubhāgyam sphitam-apī rasam labhanti sadā⁹ 2 sambodhipraśa-
marasam vimuktirāsam-utta-
3 mam ca yat-pravarāma¹⁰ pānakadānūt-dātū labhati ca tṛṣṇākṣayam-aśeṣa¹¹
3

Rückseite.

- 1 [ta]da(r)ṁham-abhisam[ṣ]bhojdhayāmi [ya]d-āya(m)¹² h[ṣ]tuphalābh[ṣi]-
jñāḥ kṛyabh[ṣ]gaḥiv[ṣ]bhyah sārā[m]-(ā)-
2 dātukāma itthannāma¹³ mahādānapatiḥ sārddham sarvraiḥ Kaucyaiv-
dāyākadānapatibhir-gye c-c-
3 ha bhikṣusamghosy¹⁴-opasthānakarmmany¹⁵-udyuktās-taiḥ sarvraiḥ sār-
ddham ya-sau bhagavacchrāvaka-samgho ya-
4 itra te pūḍgalāḥ pūṇopādānaskandhabhāranikṣiptāḥ pūṇendriyatikṣīkr-
tāḥ¹⁶ pūṇabā-
5 labhinaḥ pūṇabhayanirmuktāḥ pūṇagatisamatikkrāntās-tam tādṛśam
bhagavacchrāvaka-
6 [sam]ggham-ancna varṇayandharasopapeten¹⁷-āhārappradān¹⁸-ābhini-
mantrayati anen-āhāra-
7 [ppra]dānen-āsy-aiva tūvan-mahādānapatiḥ¹⁹ sapariṣatḥkasy²⁰-āhāropa-
ramam[ṣ]jirōdhanirvrā-

* Lies -bhāṇḍaiḥ wie in der anderen Handschrift. ⁹ Die andere Hand-
schrift liest avirasam labhati dāt(ā). ¹⁰ Ebenso die andere Handschrift;
richtig yaḥ pravarāḥ. ¹¹ Lies aśeṣam. ¹² Lies ayaṁ. ¹³ Lies -nāmā.
¹⁴ Lies -samghasy-. ¹⁵ Lies -opasthānakarmmany-. ¹⁶ Vgl. pali tikkhindriya.
¹⁷ Lies -rasopeten-. ¹⁸ Lies -pradānen-. ¹⁹ Lies -patḥ. ²⁰ Richtig sapari-
ṣatḥkasy-.

Blatt E. Vorderseite.

- 1 [ṇa]prat[ṣi]r[c]dhāyai¹ bhavatu tath=ān[c]n=āhārappradānena Maittreya-
[ā]dīnām bodhisatrūnām kṣippṛā-
2 (bhi)jñāy=āstu² Brahma-Sukkrādīnām devagaṇānām=ojobalavimānavivṛ-
ddhaye³ bhavatu vivṛddho-
3 jobalavimānam=bhūtvā⁴ sarve danapativargge⁵ kṛtsnañ=ca satvasamu-
dram rakṣaṇe yatnavanto
4 bhavantu tath=āddhvātita-kālaṃgatadāyākadānapatīnām⁶ gatisthānantaro-
papattivi-
5 [śe]ṣatāyai⁷ bhavatu yadi tu kathañcid=anaśvāsikāt⁸=karmmano hīmagati-
janmasambandha
6 [syā]t=tata⁹ ppraṇītajanmasambandhir=astu¹⁰ praṇītāt=praṇītatarāṃ¹¹ iha
rājyadevatā nagara-

¹ Richtig -prativedhāya. ² Lies -bhijñāyā astu. ³ vr ist unter der Zeile
eingefügt. ⁴ Lies vivṛddhaujobalavimānā bhūtvā. ⁵ Lies dānapativarggaṃ.
⁶ Lies -āddhvātita-?; der gewöhnliche Ausdruck ist abhyatita. ⁷ Lies -sthānāntaro-.
⁸ Lies anāśvāsikatvāt? ⁹ Lies tataḥ. ¹⁰ Richtig -sambandho=stu. ¹¹ Lies -tarāḥ.

7 (de)[vatā]¹² saṃgh[ā]ramast[ū]pasāmīciprahāṇaśāladevatā¹³ tāsām deva-
tanām¹⁴ pūjāyai bhava[t](u)

Rückseite.

- 1 [s] . tasm[ā]d¹⁵ = āhārappradānāt = sarvasatvānām caturāḥ[ā]rapa-
jñāyai¹⁶ bhavatu yac = ca da[ha]¹⁷[k](iñ)[c](i)-
2 (d) = [d](i)yate sarvvebhyaḥ samam dīyatām = iti || bāladvākaradvīṣam¹⁸
pūrṇacandravadanam mattagajendra-
3 v[i]kkramam padmapatranayanam abdharanisvanam jinam śaṅkhakunda-
daśanam staumi samakṣato ya-
4 thā nirvṛti¹⁹ gatam = api 1 kāmasukham śubham tathā janmasamkṣayas-
kham tvammatākārīṇām²⁰ nṛṇām
5 hastasamstam²¹ = akhīlam kāmasukham tu tair = vibho labhyate na kunarair =
yye na ramanti te
6 [ma]te kiṃ punaḥ²² = śamasukham 2 ye tava śāsanam mune n = āśrayanti
kunarās = te parivañcitas²³ = ci-
7 [raṃ] sambhramanti gatiṣu ye tu varam śrayamti te śāsanam supuruṣās = te
bhavasamkṣayam dhruvam yānti ni-
8 (rvr)tisukham 3 sarvam = idam jagat = sadā svātmasaukhyāniratas²⁴ = tvan =
naradamyasūrathe lokasaukhyā-

¹² Lies -devatāḥ. ¹³ Lies saṃghārāma-; richtig -pradhānaśālā-; aber
hier stets śāla; lies -devatās. ¹⁴ Lies devatānām. ¹⁵ Vielleicht ist samāsato =
smād zu lesen. ¹⁶ Lies -parijñāyai. ¹⁷ Lies iha? ¹⁸ Lies -karadvīṣam.
¹⁹ Lies nirvṛtiṃ. ²⁰ Lies tvanmata-. ²¹ Lies -samstham. ²² Lies punaḥ.
²³ Lies -vañcitas. ²⁴ Lies -saukhyānirataṃ.

Blatt F. Vorderseite.

- 1 [ni]rataḥ tac = ca kudarśanair = hato¹ n = āvagacchati jagat = tena na gacchate
drutam tvā² jinendra śaraṇam 4
2 tva(ṃ) parasatvapīdayā pīdase³ jina yathā stair⁴ = vyasanair = jagat = tathā
pīdyate na sabhṛsam⁵ svām⁶ vyasan[ai](h)
3 saduḥkhitam⁷ tuṣyate na tu tathā tvam paraduḥkhanāśanān⁸ = tuṣyase na⁹
yathā 5 nāśayitu-
4 n = na t = tama¹⁰ śakkyate dinakarai¹¹ saptabhir = udgatais = tathā candra-
maṇḍalaśatai¹² yat = tava vāgabhasti-
5 bhir¹³ = naśyate jina mahan = mohamayaṃ manastamo dehinām hṛdi gatam 6 ||
6 śatam sahasraṇi¹⁴ suvarṇanīṣkā jāmbūnadā n = āśyā samā¹⁵ bhavanti ye
buddhacaityeṣu prasannacittā¹⁶ pa[da](ṃ)
7 [vi]hāre samatikramamti¹⁷ 1 śatam sahasraṇi¹⁸ suvarṇapīṇḍā¹⁹ jāmbū-
nadā n = asya sama²⁰ bhavanti yo buddha-

¹ Lies hataṃ. ² Lies tvām. ³ Lies pīdyase. ⁴ Lies svair. ⁵ Lies
subhṛsam. ⁶ Lies svair. ⁷ Lies suduḥkhitam. ⁸ Lies -nāśanāt. ⁹ Vor
oder hinter na fehlt eine Silbe; lies etwa tuṣyase = nagha. ¹⁰ Lies na tat = tamaḥ.
¹¹ Lies -karaiḥ. ¹² Lies -śataiḥ. ¹³ Lies vāgabhastibhir. ¹⁴ Lies sahasraṇi.
¹⁵ Lies n = āśya samā. ¹⁶ Lies -cittāḥ. ¹⁷ Lies sambhikramante? ¹⁸ Lies sahasraṇi.
¹⁹ Über ṇḍā stehen zwei nebeneinandergesetzte Punkte. ²⁰ Lies n = āśya samā.

8 [cai]tyeṣu prasannacittā āropayec=mr̥tikapiṇḍam=akam²¹ 2 śa sāhasraṇi²²
 suvarṇamūṭāṃ²³ jāmbūna(dā)
 9 (n=ā)s[y]a samā²⁴ bhavanti yo [buddha]caityeṣu prasa[n]nacitta [ā]ro-
 payen=muktapuṣpakarāśim²⁵ 3 śataṃ saha[s](rā)-

Rückseite.

1 (ni s)u(var)[ṇa]k(o)y(o)j(ā)[m]bunad[ā n=ā]sya sa[mā] bhava[nt](i) yo
 buddhac[ai]tyeṣu (p)r(a)sannac[i]tta[h] pradiṇa[dā]na(m) [pra]ka-
 (roti)
 2 (vi)dvān 4 śataṃ sahasraṇi²⁶ suvarṇa[v] . hā²⁷ [jā]mbūnadā n=asya samā
 bhavati²⁸ yo buddhacaityeṣu prasanna[ci]-
 3 [tto] malāviharaṃ prakaroṇi tadvam²⁹ 5 śataṃ sahasraṇi³⁰ suvarṇapar-
 vvatā sumero samā n=āsya sāmā³¹ bhava(nti)
 4 yo buddhacaityeṣu prasannacitta āropayec=chatradhvajo patakam³² 6 eṣ=
 āho dakṣiṇā prokta apprameya
 5 (ta)thāgata ya mudrakalpe³³ sambuddhe sārthavahe³⁴ hy=anuttare 7 ti-
 ṣṭhatta puṇyayed³⁵=yaś=ca yaś=c=āpi parinirvṛtam
 6 [sa]me cittaprasade hi³⁶ n=āsti puṇyaviśeṣata³⁷ 8 na hi citte prasanne=
 smimn=alpā bhavati dakṣiṇā ta-
 7 thāgate v[ā]³⁸sambuddhe buddhāna śrāvakaś³⁹=ca ye 9 evaṃ hy=acittitā
 buddhā buddhadharmasya cittitā aci-
 8 [tt](i)te prasādy=cha vipakaḥ syād=acittitā⁴⁰ 10 teṣāṃ=acittitānām⁴¹=epra-
 tiṭhatadharmacakkravarttina(m)⁴²
 9 [sa]myaksambud[dh]ānā⁴³ n=ālaṃ guṇaparam⁴⁴=adhigattum⁴⁵ 11 || ||

²¹ Lies -citta āropayen=mr̥ttikapīṇḍam=ekam. ²² Lies śataṃ sahasrāṇi. ²³ Lies -mūṭā. ²⁴ Lies samā. ²⁵ Lies muktakapuṣparāśim; vgl. sk. muktāpuṣpa. ²⁶ Lies sahasrāṇi. ²⁷ Lies suvarṇavāhā. ²⁸ Lies n=āsya samā bhavanti. ²⁹ Lies mālāvi-
 hāraṃ (?) prakaroti vidvān. ³⁰ Lies sahasrāṇi. ³¹ Lies meroḥ samā n=āsya
 samā. ³² Lies chatradhvajau patākām. ³³ Lies proktā apprameyā tathāgate
 samudrakalpā (oder yā bhadrakalpe?). ³⁴ Lies sārthavāhe. ³⁵ Lies tiṣṭhantaṃ
 puṇyayed. ³⁶ Lies samāṃ cittāṃ prasādyecha. ³⁷ Lies -viśeṣatā. ³⁸ Lies ca.
³⁹ Lies buddhānām śrāvakaś. ⁴⁰ Lies etwa evaṃ hy=acintitā buddhā buddhadharmā-
 py=acintitāḥ acintitān prasādy=cha vipakaḥ syād=acintitāḥ. ⁴¹ Lies acintitānām.
⁴² Lies apratiṭhata-. Lies -varttinaṃ! Über dharma stehen zwei nebeneinander-
 gesetzte Punkte. ⁴³ Lies -buddhānām. ⁴⁴ Lies -pāram. ⁴⁵ Lies -gantum.

Die Gliederung des Textes in vier gesonderte Teile, auf die die Ver-
 schiedenheit der Schrift führt, wird durch den Inhalt bestätigt. Die ersten
 drei Teile enthalten wiederum Formulare für die Ankündigung von Gaben.
 Von dem ersten Formular sind aber auf der Vorderseite von Bl. A nur der
 Schluß der in Prosa abgefaßten Segenswünsche und sechs Śloka erhalten,
 in denen zum Eifer ermahnt und auf den Verfall der Religion hingewiesen
 wird. Das zweite Formular, das die Rückseite von Bl. A und Bl. B füllt,
 dient der Ankündigung einer Spende von Speise und Trank in der gewöhn-
 lichen Art. Die Einleitung bildet eine Strophe im Bhujaṅgaviṣṇubhita-
 Metrum. Die sonst üblichen Schlußstrophen fehlen hier. Der dritte Text,

von Bl. C V 1 bis F V 5 reichend, umfaßt zwei Formulare. In dem ersten wird eine Gabe von Getränk, in dem zweiten eine Gabe von Speise angekündigt. Der Prosa des ersten Formulars geht eine Strophe im Śārdūlavikṛīḍita-Metrum voraus, den Schluß bilden drei Āryās, in denen, wie zum Teil auch in den Segenswünschen der Prosa, auf den besonderen Charakter der Gabe Bezug genommen wird. Diese drei Āryās kehren in einem anderen Formular¹⁾, noch um drei weitere Āryās vermehrt, wieder. Das zweite Formular entbehrt der einleitenden Strophen, hat dafür aber am Schluß ein Buddhastotra in sechs Strophen in einem mir unbekannten Metrum von 15 Silben im Pāda. Der Nachtrag endlich, der von F V 6 bis R 9 geht, besteht aus 11 Strophen, 6 in Upajāti, 4 Ślokas und einer Āryā, die wieder den unermesslichen Wert einer Gabe an den Orden betonen.*

Angaben von historischem Interesse bietet nur das zweite Formular: 'Darum tue ich kund und zu wissen, daß dieser große Gabenherr, der die Fülle der Klarheit seiner Sinne durch den Verkehr mit guten Leuten verstärkt hat, der Großkönig von Kuci (*Kucimahārāja*), dessen Name zum Heil genannt wird²⁾, zusammen mit allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen, den Orden der Hörer des Erhabenen, in dem die Einzelnen in den Mitteln zum Erlernen, Behalten und Durchforschen von Sūtra, Vinaya und Abhidharma erfahren sind, Schatzkammern der Moralität und anderer Tugenden, nur darauf bedacht, Liebe und Haß zu vernichten, Träger der Lehre des . . . Sehers — diesen durch unendliche Vorzüge ausgezeichneten Orden der Hörer des Tathāgata, der einem wandelnden Felde des Verdienstes gleicht, mit diesem tadellosen Essen und Trank erfreut. Wegen dieser Gabe soll diesem Gabenherrn N. N. Mehrung sein an Leben, Aussehen und Kraft, an Besitz und Herrschaft, an Gefolge und Anhängerschaft und Ruhm. Und gleicherweise soll wegen dieser Gabe den Göttern, Brahman, Indra, dem Herrn der Asuras, dem Herrn der Guhyakas und den übrigen und den Asuras, Garuḍas, Gandharvas, Kinnaras, Mahoragas, Yakṣas und Rākṣasas Mehrung der Kraft sein. Und (das Verdienst) wegen dieser unermesslichen Gabe soll den dahingegangenen verstorbenen Gabenherrn mit Suvarṇapuṣpa an der Spitze zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen. Gleicherweise soll (das Verdienst) wegen dieser Gabe den Göttern, die das Reich von Kuci beschirmen, zur Förderung gereichen, und auch den Göttern, die in dieser Ordensniederlassung die den Bezirk schirmenden Götter und die Götter der Stūpas, der Hallen, der *sāmīcis* und der Zellen sind³⁾, auch diesen soll Mehrung ihrer Kraft und

¹⁾ Vorläufige Katalognummer 304.

²⁾ Für die Bedeutung von *suḡṛhītanāmadheya* siehe Lévi, JA. 33, 165ff.

³⁾ *ye cāsmiṃ saṅghārāme śīmaparipālakā . devatā . stūpaśālasāmīciparyyana-devatā(h)*; ähnlich Nr. X 6 V 5f. *iha rājye rājyadevatā yā nagarasāṅghārāmaśālacatuśśālasāmīciparyanadevatāh*, CR 5f. *iha rājyadevatā nagaradevat(āh) saṅghārāmadevat(ā) stūpasāmīcisīmaparipālakadevatā(h)*; E V 6f. *iha rājyadevatā nagaradevatā(h) saṅghārāmastūpasāmīciprahāṇaśāladevatā(h)*. Auch in Nr. VIII Bl. 58 V 3 ist, wie ich

ihrer Götterpaläste sein. Und den Wesen, die in den fünf Daseinsreichen umherwandern, soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten¹⁾ gereichen.

Der Text zeigt, daß das Formular für den Gebrauch der Mönche in den Klöstern von Kuci bestimmt war. Der Name des Kucimahārāja ist hier nicht erwähnt, und die Titel, die er hier erhält, sind nicht die gewöhnlichen der späteren Zeit. Der Titel *Kuciśvara* fehlt, dafür erhält er das Beiwort *sugghātanāmadheya*, das bis in die Zeit der Kṣatrapas zurückgeht. Diese Abweichung in der Titulatur mag zufällig sein, doch ist es beachtenswert, daß auch Vasuśaśa in Nr. I nur *Kucimahārāja* genannt wird, während Artep (Nr. VIII), Tottika (Nr. X), Suvarṇapūṣpa (Nr. IV) und vielleicht auch Suvarṇadeva (Nr. VI) den Titel *Kuciśvara Kucimahārāja* erhalten. Der Titel *Kuciśvara* kommt jedenfalls bis jetzt nur in Dokumenten in der späteren Schrift vor.

An der Spitze der verstorbenen Gabenherren, denen die Schenkung zu einer vorzüglichen Wiedergeburt verhelfen soll, wird Suvarṇapūṣpa genannt. Man könnte zunächst versucht sein, in diesem Suvarṇapūṣpa den Suvarṇapūṣpa zu sehen, dessen Name sich mit Sicherheit in dem Formular Nr. IV wiederherstellen läßt, sowie den Swarnabūṣpe der in der Sprache von Kuci abgefaßten Holztafel, dessen Identität mit dem Su-fa-po-küe der Chinesen Lévi, JA. XI, 2, 319ff. überzeugend nachgewiesen hat. Dem aber stellen sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Su-fa-po-küe-Suvarṇapūṣpa war der Vater des Suvarṇadeva, der zwischen 618 und 630, nach dem Tode seines Vaters, den Thron bestieg. Nach unserem Formular war Suvarṇapūṣpa verstorben; der Ausdruck *abhyatitakālagatānām dānapuṭ(i)nām Suvarṇapūṣpabrahṣṭinām* macht es sogar wahrscheinlich, daß man ihn als vor langer Zeit verstorben ansah. Das Formular könnte also auf keinen Fall früher als 618 geschrieben sein, das aber ist nach dem

jetzt sehe, *akāśasāmīciśtu(pa)*- zu lesen. Aus diesen Stellen geht hervor, daß *sāmīci* und *paryāṇa* irgendwelche mit dem Kloster in Verbindung stehende Gebäude bezeichnen müssen. Da *sāmīci* nicht nur vor *paryāṇa*, sondern auch vor *sīman*, *prahāṇaśāla* (d. i. *pradhānaśāla* 'Meditationshalle') und *stū(pa)* und hinter *śāla*, *catuśśāla* und *stūpa* erscheint, muß es ein selbständiger Ausdruck sein. Im Pali findet sich *sāmīcīkamma* öfter in der Verbindung *abhirādanam paccuṭṭhānam añjalikammaṃ sāmīcīkammaṃ* (z. B. Cullav. 1, 27, 1; 6, 6, 4; 10, 1, 4), und Hārivali 134 wird *sāmīci* in der Bedeutung von *randanā* gelehrt; *sāmīci* ist daher hier vielleicht eine Halle, die für die Verehrung des Buddha bestimmt war. *Paryāṇa* oder *paryāna* ist im Tocharischen und in der Sprache von Kuci *paryāṇ*, das meist in Verbindung mit *leṃ* = *layana* erscheint und offenbar 'Zelle' bedeutet; siehe z. B. Tocharische Sprachreste 153a1 (*leṇa*)⁸ *lfe*ṇac *paryāṇaṣ paryāṇac* 'von Höhle zu Höhle, von Zelle zu Zelle'; 148b6 *wyā(ra)ṇ saṃkrāmaṇ le paryāṇam* = *viḥāre saṅghārāme layane paryāṇe*; 260b5 *leṃ paryāṇ wyār saṃkrām ypantra* 'sie machen einen Viḥāra, einen Saṅghārāma, eine Höhle, eine Zelle': 105b3; 285b4; 452b5. Im Pali entspricht der Bedeutung nach *pariveṇa*.

¹⁾ Im Pali *kabaḷīṅkāra āhāra*, *phassāhāra*, *manosañcetanāhāra*, *viññāṇāhāra*.

heutigen Stande unserer Kenntnis der turkestanischen Paläographie unmöglich. Wie oben bemerkt, ist unser Formular in einer Schrift geschrieben, die, wenn sich auch vorläufig noch kein absolutes Datum für sie angeben läßt, jedenfalls viel älter ist als die Schrift der Formulare Nr. IV und VI, die augenscheinlich Suvarnapuṣpa und Suvarnadeva als die zur Zeit der Niederschrift regierenden Könige nennen.

Wir werden so zu dem Schluß gedrängt, daß es zwei Könige von Kuci mit dem Namen Suvarnapuṣpa gegeben hat, der eine der Vorgänger des Suvarnadeva, der andere jedenfalls geraume Zeit, vielleicht Jahrhunderte vor ihm lebend. Bei dieser Auffassung löst sich, wie mir scheint, auch eine Schwierigkeit, die die Angaben Hüen-tsangs über Suvarnapuṣpa bereiten. In seiner Beschreibung von Kuci sagt er nach der Übersetzung von Julien (I, 4f.):

‘Au nord d’une ville qui est située sur les frontières orientales du royaume, il y avait jadis, devant un temple des dieux, un grand lac de dragons. Les dragons se métamorphosèrent et s’accouplèrent avec des juments. Elles mirent bas des poulains qui tenaient de la nature du dragon. Ils étaient méchants, emportés et difficiles à dompter; mais les rejetons de ces poulains-dragons devinrent doux et dociles. C’est pourquoi ce royaume produit un grand nombre d’excellents chevaux. Si l’on consulte les anciennes descriptions de ce pays, on y lit ce qui suit: ‘Dans ces derniers temps, il y avait un roi surnommé *Fleur d’or*, qui montrait, dans ses lois, une rare pénétration. Il sut toucher les dragons et les atteler à son char. Quand il voulait se rendre invisible, il frappait leurs oreilles avec son fouet et disparaissait subitement. Depuis cette époque, jusqu’à ce jour, la ville ne possède point de puits, de sorte que les habitants vont prendre dans le lac l’eau dont ils ont besoin. Les dragons s’étant métamorphosés en hommes, s’unirent avec des femmes du pays, et ils en eurent des enfants forts et courageux, qui pouvaient atteindre, à la course, les chevaux les plus agiles. Ces relations s’étant étendues peu à peu, tous les hommes appartinrent bientôt à la race des dragons; mais, fiers de leur force, ils se livraient à la violence et méprisaient les ordres du roi. Alors le roi, ayant appelé à son aide les *Tou-Kioue* (Turcs), massacra tous les habitants de cette ville, depuis les enfants jusqu’aux vieillards, et n’y laissa pas un homme vivant. Maintenant, la ville est complètement déserte, et l’on n’y aperçoit nulle habitation.’

Was hier von König ‘Goldblume’ berichtet wird, trägt deutlich die Züge der Sage, und es ist mir immer seltsam erschienen, daß Hüen-tsang eine solche Sage von einem Mann erzählt haben sollte, der bei seiner Ankunft in Kuci allerhöchstens zwölf Jahre tot war. Und selbst wenn man annehmen will, daß sich im Osten die Sage schneller um eine Person bildet, bleibt es doch unerklärlich, daß sich Hüen-tsang für diese Geschichte auf 先志 beruft, auf ‘die früheren Berichte’, ‘die alten Annalen’, ‘les an-

ciennes descriptions du pays', oder wie man die Worte übersetzen will, und selbst die Variante, die Lévi anführt: 'les hommes d'âge' macht die Sache nicht begreiflicher; die Geschichte des letzten Königs mußte um 630 schließlich doch auch noch ganz jugendlichen Bewohnern des Landes bekannt sein. Alles wird mit einem Schlage verständlich, wenn wir Hüen-tsangs Angaben über König 'Goldblume' nicht auf den Vorgänger des Suvarnapuspa, sondern auf den älteren Suvarnapuspa beziehen, der jetzt durch das Formular bezeugt ist. Nun scheint aber Hüen-tsang diesen König 'Goldblume' doch in 'diese letzten Zeiten' zu versetzen, und so könnte man auf den Gedanken kommen, daß er die beiden Herrscher wegen der Gleichheit der Namen zusammengeworfen hätte. Allein ich glaube nicht, daß ihm dieser Vorwurf gemacht werden kann. Watters, On Yuan Chwang's Travels I, p. 61, und Lévi, a. a. O. p. 354f., haben die Juliensche Übersetzung der den König 'Goldblume' betreffenden Stelle bereits verbessert; wahrscheinlich ist aber auch der einleitende Satz 聞諸先志曰近代有王號曰金花 etwas anders zu verstehen. Herr Dr. Waldschmidt schlägt die folgende Übersetzung vor: 'Hört man die früheren Berichte, (dann) heißt (es darin): die letzte Dynastie hatte (einen) König namens Goldblume.* Faßt man den einleitenden Satz in diesem Sinne auf¹⁾, so schwindet sowohl der innere Widerspruch, der bei Juliens Übersetzung in der Darstellung Hüen-tsangs zutage tritt, als auch der Widerspruch zu den Angaben unseres Formulars. Der Suvarnapuspa unseres Formulars, der König 'Goldblume' Hüen-tsangs war ein König der Vergangenheit, nach dem am Ende des 6. Jahrhunderts wieder ein Sproß der Königsfamilie von Kuci benannt wurde.

In dem dritten Formular wird für den Gabenherrn kein Name angegeben; es heißt hier nur (Bl. DR 2), daß er seine Einladung ergehen läßt 'samt allen gebenden Gabenherren von Kuci (*Kaucya*), die hier bei der Pflege des Mönchsordens tätig sind'.

Unsere Sanskrit-Handschriften haben uns demnach bisher sechs Namen von Königen von Kuci geliefert:

1. Suvarnapuspa (Nr. XI), der König 'Goldblume' des Hüen-tsang.
2. Vasuyaśas, Kucimahārāja (Nr. I).
3. Artep, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. VIII). Da die einheimische Sprache von Kuci kein *h* kannte, möchte ich die Vermutung äußern, daß Artep ein Sk. Haradeva wiedergibt.
4. Tottika, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. X) mit seiner Gemahlin Sva-yamprabhā.
5. Suvarnapuspa, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. IV), der Swarnabūspe der Holztafel, der Su-fa-po-küe der Chinesen.

¹⁾ Daß das Ši-kia-fang-č'i, wie Lévi, a. a. O. p. 319 angibt, einfach von dem 'letzten König' spricht, beweist kaum etwas, da es doch wohl auf Hüen-tsangs Text zurückgeht.

6. Suvarṇadeva, Kucimahārāja¹⁾ (Nr. VI), der Swarnatep der Holztafeln, der Su-fa-te der Chinesen.

Mit dem letztgenannten König ist, wie ich schon oben S. 538 bemerkt habe, wahrscheinlich auch der in Nr. VII erwähnte (Su)varṇadeva gemeint. Dazu würde stimmen, daß der mit ihm zusammen genannte Ṣanmira *dānapati* einen Namen trägt, der sich aus der Sprache von Kuci erklärt. Hier ist sk. *śrāmaṇera* zu *ṣanmire* geworden, während es im Tocharischen als *ṣāmner* erscheint. In dem Formular muß allerdings Ṣanmira Eigenname sein, da ein Novize unmöglich zugleich als *dānapati* bezeichnet werden kann. Die Verwendung von Ṣanmira als Eigenname hat aber ihre Parallelen schon in viel älterer Zeit in Indien selbst. Dort finden sich in den Inschriften von Mathurā, Sānchi, Bharaut und Bhaṭṭiprōlu nicht nur Namen wie Samana (336²⁾. 530. 1332. 1337), Samanā (720), Śramaṇaka (53), Śamanikā (43), in den Weihinschriften von Sānchi wird auch ein *śreṣṭhin* Sāmanera genannt (*Sāmanerasa Abeyakasa seṭhino dānaṃ* 184. 283). Gegen die Beziehung des (Su)varṇadeva auf den Kucikönig dieses Namens könnte nur angeführt werden, daß das Blatt in Šorčuq gefunden ist, das nur eine halbe Tagereise von Qarašahr entfernt ist, also sicherlich in dem Gebiet des alten Reiches von Yen-k'ī liegt. Aber auch wenn der in dem Formular erwähnte Ort Imaraka, wie ich vermutet habe, in der Nähe des heutigen Šorčuq, also in Yen-k'ī gelegen haben sollte, würde das meines Erachtens noch nicht gegen die Beziehung des (Su)varṇadeva auf den Kucikönig sprechen, da es nicht an Beispielen fehlt, daß Könige auch außerhalb der Grenzen ihres Reiches Stiftungen für den Orden machten. Und schließlich läßt sich auch die Möglichkeit, daß das Blatt durch einen Zufall anderswoher in die Klosteranlage von Šorčuq gelangt ist, nicht von der Hand weisen.

Daß wir im allgemeinen von den Šorčuqer Funden Aufschlüsse für das Reich von Yen-k'ī erwarten können, bestätigt ein Blatt (Nr. XII), das in der sogenannten Stadthöhle gefunden ist. Es ist ungefähr 7 cm hoch, 41,5 cm lang und nahezu vollständig erhalten. Am linken Rande der Rückseite trägt es eine Blattzahl, die stark verwischt ist, aber doch mit Sicherheit als 40 gelesen werden kann. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus. Auf jeder Seite stehen 5 Zeilen. Der Text der Vorderseite und der ersten drei Zeilen der Rückseite ist in Sanskrit; die beiden letzten Zeilen der Rückseite, die von demselben Schreiber herrühren wie der vorangehende Text, sind in tocharischer Sprache abgefaßt und bereits von Sieg und Siegling in den Tocharischen Sprachresten unter Nr. 370 veröffentlicht. Inhaltlich gehört das Blatt in dieselbe Kategorie wie die Nummern III—VI, X und XI; es enthält die Formeln für die Ankündigung einer an den Orden gerichteten Einladung zur Mahlzeit. Der Sanskrit-Text wimmelt von Fehlern, die teilweise auf der Nachlässigkeit des Schrei-

¹⁾ Kucīśvara kann weggefallen sein.

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf meine List of Brahmi Inscriptions.

bers beruhen mögen; in vielen Fällen liegt aber die Verderbnis auch weiter zurück. Ich habe in diesem Fall davon abgesehen, die Fehler zu berichtigen, da sich die meisten unschwer durch einen Vergleich mit den Parallel-Texten erkennen lassen. Der Text lautet:

Vorderscite.

- 1 || tadartham=avaśambodhayāmi yad=ayaṃ mahātmā aparimitaśubharuci-
rapunya[p]ra (ma)[hā](dā)napati Agniśvara-Agnimahārājā
Indrārjunena sār[dha](ṃ) A[g]nima[hā](rājñi)-
2 yā Suryaprabhāyā sārdaṃ sarvai pañcagatiparyāpamneḥ satvair=yo=sau
bha[ga]vacchrāvakaśaṃgham=an(e)na varṇagandharaso[p]et[e]na āhā-
r[e]ṇ=opanimanāṃtrāṃpayati ta(smād=ā)-
3 hārapradānād=yah puṇyaṃ (pu)ṇyābhiśyanda[h] yaś=ca kuśalaṃ kuśa-
lābhiśyanda tad=bhava[tv]=eteśāṃ dāyakadānapatī(nāṃ) dṛṣṭe va dharme
āyurvarṇabalasukha(bho)[g](aiśva)-
4 [rya]pakṣa-parivārābhivṛddhaye¹=stu idaś=ca teyadharmaparityāgāt=Mai-
treya-nāṃ sarveśāṃ bodhimārga-pratipannānāṃ kṣipr(ā)[bh](i)jñāy=
āstu tathā Brahma-Śakrādin[ā]ṃ catu-
5 rṇāṃ ca lokādhipatināṃ aśṭāviśatiś=ca gandharvakubhāṇḍanāgayakṣase-
nādhipatināṃ prabhāvābhivṛddhaye=stu; tathā Agni-viśayapari-pālaka-
nāṃ devatānāṃ Vyāgra-Ska-

Rückseite.

- 1 *ndhākṣa-Kapila-Māṇibhadraprabhāvā[bhi]vrddhaye²=stu: tathā kumbhā-*
dhipatinām Śrisambhava-Lohitābha-Kṛhiṣa-Svastika-Indraprabhṛtīnām
prabhāvābhivṛddhaye=stu: tathā n(ā)gādhi-
2 *patinām Maṇivarma-Sudarsana-Susukha³ prabhāvābhivṛddhaye=stu:*
tathā purṇa-Agnindrānām ādau Candrarjūṃnas[y]=ā[bh]yatitakāla-
tasya upapattiviśeṣatāyai-
3 *r=bhavatu samāsataḥ pa[ñcaga]tiparyāpamṇānām satvānām caturṇāhā-*
parijñāyair=[bha]vatu yac=ca kiñci dyate (tat)=[sa]rvebhya samasamo
dātavyam=iti: — ||
4 *paḥkyossū pis=san̄k=ṣi ṇemi ṇakta[s]=naivāsikāśśi dharmatām āyiṣ —*
kus=ne ṇaktañ^a naivāsikāñ^a tri ṇemintu pās[s]i wra₂poṣ—bramñāt
wlāññāt śtwa(r)=ś. . . .
5 *[k]ciñi lās Viṣṇu Mahiśvar Skandhak_umārenāṣṣ=aci—viki okat=pi tāśśi*
nāñ^a yak[s]āñ^a kumpāntāñ^a kintareñ=kandharvīñ^a tkam ṣiñi eppre
ṣiñi kus=pat=[nu] ṇaktañ^a

¹ *pakṣa* ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt. ² *bhi* ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt. ³ Die Lesung *Susukhaḥ* ist nicht ganz sicher. Durch den *u*-Strich des zweiten *su* ist ein Querstrich gezogen, so daß das *akṣara* vielleicht *sū* zu lesen ist.

Was der Sanskrit-Text besagen will, ist etwa das Folgende: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Edle, der Spender unermeßlicher,

schöner, glänzender, verdienstvoller Gaben, der große Gabenherr, der Herr von Agni, der Großkönig von Agni (*Agnīśvara*, *Agnimahārāja*) *Indrārjuna*¹⁾ samt der Großkönigin von Agni²⁾, *Sūryaprabhā*, samt allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen den Orden der Hörer des Erhabenen³⁾ zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen Speisenspende einladen läßt. Das Verdienst, der Überfluß an Verdienst, die Vergeltung guten Werkes⁴⁾, der Überfluß an Vergeltung guten Werkes, (die) aus dieser⁵⁾ Speisenspende (herrühren), möge diesen spendenden Gabenherren noch in diesem Leben zur Mehrung gereichen an Leben, Aussehen und Kraft, an Glück, Besitz und Herrschaft, an Anhängerschaft und Gefolge. Und (das Verdienst) wegen dieser Schenkung einer frommen Gabe soll *Maitreya* und allen übrigen⁶⁾, die den Weg zur Erleuchtung beschritten haben, zu baldiger Erkenntnis verhelfen. Gleichermassen soll es *Brahman*, *Śakra* und den übrigen (Göttern) und den vier Weltenhütern und den 28 Heerführern der *Gandharvas*, *Kumbhāṇḍas*, *Nāgas* und *Yakṣas*⁷⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleichermassen soll es den Gottheiten, die das Reich von Agni beschirmen, *Vyāghra*, *Skandhākṣa*, *Kapila* und *Māṇibhadra*⁸⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleichermassen soll es den

¹⁾ Zwischen *-puṇyapra* und *hā . . . napati* sind drei oder vier *akṣaras* völlig unleserlich geworden. Die Ergänzung des zweiten Wortes zu *mahādānapati* ist natürlich sicher; der Schluß des vorausgehenden Kompositums ist wahrscheinlich in Analogie zu dem in Nr. III und IV gebrauchten Ausdrucke zu *-puṇyapradānadātā* zu ergänzen, wenn das auch nach dem Umfang der Lücke ein wenig zu lang erscheint. Der Instrumental *Indrārjunena* fügt sich nicht in die Satzkonstruktion; wenn man ihn mit dem folgenden *sārdham* verbinden wollte, würde hinter *satvaih* ein *sārdham* fehlen. Außerdem sollte man dann *mahādānapatinā Agnīśvareṇa Agnimahārājñā* erwarten. Mir scheint es daher, daß *Indrārjunena* einfach ein Fehler für *Indrārjunaḥ* ist. Jedenfalls bezieht sich in Nr. X 5 V 3ff. *ayaṃ mahātmā*, in Nr. XI A R 5ff. *ayaṃ mahādānapati(h)* auf den König, und eine falsche Konstruktion wie hier findet sich auch in Nr. X 6 R 2ff., wo doch gar nichts weiter übrig bleibt als *ayaṃ mahātmā* mit dem Akkusativ *Kuciśvaraṃ Kucimahārājānaṃ Tottikāṃ* zu verbinden.

²⁾ Da in Nr. X 5 R 2, 6 R 4 die Königin von Kuci *devī* genannt wird, könnte man daran denken, auch hier den Titel *Agnimahā yā* zu *Agnimahādeviyā* zu ergänzen. Allein der Instrumental von *devī* würde hier kaum *deviyā* lauten — an den angeführten Stellen steht *devyāḥ* und *devyā* —, und ich halte daher die Ergänzung zu *Agnimahārājñiyā* für wahrscheinlicher.

³⁾ Es ist zu lesen *yo=sau bhagavacchrāvakaśaṃghas tam*; s. S. 606, Anm. 2.

⁴⁾ *Kuśala*, das hier völliges Synonym von *puṇya* ist.

⁵⁾ Statt des zu erwartenden *tad asmād āhārapradānād* (vgl. Nr. IV R 4, Nr. X 5 R 6, 6 R 6, 9 R 7, Nr. XI C R 1) scheint, nach dem Umfang der Lücke zu urteilen, eher *tasmād āhārapradānād* dagestanden zu haben.

⁶⁾ *Maitreyānāṃ* ist Schreibfehler für *Maitreyādīnāṃ*; vgl. Nr. VIII 55 V 5f., Nr. X 6 V 2f., Nr. XI E V 1.

⁷⁾ Vgl. Nr. VIII 55 R 3ff., 57 V 2ff.

⁸⁾ In Nr. VIII, 50 V 4ff. erscheint *Vyāghra* als *viśayaparipālaka* von Kuci. Dort werden ferner *Kapila* und *Māṇibhadra* genannt. *Skandhākṣa* begegnet im Gefolge *Skandhas* im *Mahābhārata* (9, 45, 60), in der Liste der *Yakṣas* in der *Mahāmāyūrī* (JA. XI, 5, 30ff.) erscheint er als Schutzgott *Kauśīke* (81), also wohl von Kuci

Oberherren der Kumbhāṇḍas, Śrīsaṃbhava, Lohitābha, Kṛhiṣa, Svastika, Indra¹⁾ und den übrigen, zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den Oberherren der Nāgas, Maṇivarman, Sudarśana, Susukha²⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es dem an der Spitze der früheren Fürsten von Agni dahingegangenen verstorbenen Candrārjuna zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen³⁾. Kurz, den in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten gereichen. Und was immer gegeben wird, das soll allen gleichmäßig gegeben werden.'

Der in Tocharisch abgefaßte Schluß wiederholt noch einmal die Segenswünsche, Herr Dr. Siegling übersetzt ihn: 'Es möge gehört werden: Das Juwel des Bhikṣusaṃgha möge den Göttern und Naivāsikas die Dharma-gabe geben. Welche Götter und Naivāsikas, die die drei Juwelen zu hüten geruht haben, Brahman, Indra, die vier großen Götterkönige, Viṣṇu, Maheśvara, Skandhakumāra usw., die 28 Anführer, die Nāgas, Yakṣas, Kumbhāṇḍas, Kinnaras, Gandharvas, welche irdische und dem Luftraum angehörige Götter es auch immer gibt . . .' Hier bricht der Text ab.

Die Formulare I, IV—VI, VIII—XI haben uns die indischen Namen dreier von West nach Ost sich aneinanderreihenden Reiche am Nordrande des Tarimbeckens geliefert: Heeyuka, Bharuka und Kuei; unser Blatt fügt der Liste den Namen des östlichen Nachbarstaates von Kuei hinzu, denn das hier genannte Agni ist natürlich mit dem 阿耨尼 A-k'i-ni identisch, das Hsien-tsang auf seiner Reise von Kao-č'ang nach Kuei durchquerte und das bei den anderen buddhistischen Schriftstellern gewöhnlich als 烏耨 U-k'i⁴⁾ und in der historischen Literatur als 焉耆 Yen-k'i erscheint. Es ist das Gebiet des heutigen Qarašahr. Der als Gabenherr genannte König Indrārjuna empfängt die Titel *īśvara mahārāja* genau wie die späteren Könige von Kuei, und er wird vermutlich auch derselben Zeit angehören wie jene. In den mir zugänglichen chinesischen Nachrichten über Yen-k'i vermag ich weder ihn noch seine Gemahlin Sūryaprabhā nachzuweisen und ebensowenig den gegen den Schluß des Sanskrit-Abchnittes als verstorben bezeichneten Candrārjuna. Der Zusatz *puṇa-Agnindrānām ādau* läßt darauf schließen, daß Candrārjuna als der Ahnherr der Dynastie betrachtet wurde. Der Ausdruck *puṇa* (für *pūrṇa*) befremdet Ebenda werden Kapila (15; 30; 53), Māṇibhadra (31) und Sīṃhavyāghrabalābalau (61) genannt.

¹⁾ In der Liste der Yakṣas finden sich Svastika (46) und Indra (29).

²⁾ In der Liste der Nāgas in der Mahāmāyūrī (Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Arch. Obšč. XI, 246) kehrt Sudarśana wieder. Statt Maṇivarman finden sich hier Maṇi, Maṇikāṇa, Maṇisuta. Dem nicht sicheren Susukha entspricht hier vielleicht Sumukha.

³⁾ Auf diesen Satz werde ich später zurückkommen.

⁴⁾ Ob Fa-hiens 烏夷 U-i mit U-k'i identisch ist, ist nicht ganz sicher. Lévi, JA. XI, 2, 341, möchte es lieber mit Kuei identifizieren.

allerdings. Allenfalls könnte man ihn im Sinne von 'sämtlich' nehmen; bei der Fehlerhaftigkeit des Textes ist es mir wahrscheinlicher, daß er für *pūrva* steht. Da sowohl der Ahnherr der Dynastie als auch der regierende König einen Namen trägt, der auf *arjuna* endigt, darf man wohl annehmen, daß Arjuna der Familienname des Geschlechtes war¹⁾.

Von den vier Ländernamen Ostturkestans, die uns in den Formularen in Sanskrit überliefert sind, sind zwei, Kuci und Hecyuka, aus der einheimischen Sprache übernommen, zwei, Agni und Bharuka, sind indische Namen²⁾. Agni erklärt Watters, On Yuan Chwang's Travels I, 46f., für die Übersetzung eines lokalen oder Hu-Namens, indem er das chinesische Yen-k'i auf türkisch *yanghi* 'Feuer'³⁾ zurückführt. Ich hege starke Zweifel gegen diese Erklärung und möchte eher glauben, daß Yen-k'i ebenso wie U-k'i⁴⁾ und vielleicht auch U-i nichts weiter als ein Versuch ist, Agni wiederzugeben. Der Name des Landes liegt uns, was bisher nicht erkannt ist, noch in einer fünften Transkription im Chinesischen vor. In der ersten der von Lévi, B. É. F. E. O. V, 262f., aus der chinesischen Übersetzung des Candragarabhasūtra veröffentlichten Listen von Ländern finden sich gegen den Schluß (Nr. 47—53) die Namen Ša-lo, Ü-t'ien, Kiu-tsī, P'o-lou-kia, Hi-čou-kia, I-ni 億尼⁵⁾, Šan-šan; es folgen noch (Nr. 54) Kin-na-lo (= Kinnara) und (Nr. 55) Čön-tan (= Cīnasthāna). In der letzten Liste a. a. O. S. 282ff., erscheinen die Namen von Ü-t'ien bis Čön-tan in derselben Reihenfolge (Nr. 48—55). Die Liste von Ša-lo bis Šan-šan ist, wenn wir von I-ni zunächst absehen, eine Aufzählung von Ländern Ostturkestans: Ša-lo = Kashgar, Ü-t'ien = Khotan, Kiu-tsī = Kuci, P'o-lou-kia = Bharuka, Hi-čou-kia = Hecyuka, Šan-šan = Krorain am Lop-nor. Es muß also auch I-ni ein Land in Ostturkestan sein. Dazu stimmt, daß in der Liste, in der die Länder mit Rücksicht auf die schützenden Nakṣatras geordnet sind, a. a. O. S. 277, I-ni hinter Ša-lo erscheint, und da Karlgren für das erste Zeichen des Wortes die Aussprache kanton. *yik*, jap. *ok* angibt, während Shanghai *yak* entspricht, so kann es wohl als sicher gelten, daß I-ni wiederum Agni wiedergeben soll. Das Reich von Agni scheint also zu allen Zeiten einen indischen Namen geführt zu haben.

¹⁾ Es ist seltsam, daß die Angabe der Chinesen, daß die Könige von Kuci den Namen Po 'Weiß' führten, durch die Sanskrit-Dokumente bisher keine Bestätigung gefunden hat und daß andererseits die Könige von Agni einen Familiennamen zu haben scheinen, der wohl durch Po wiedergegeben sein könnte.

²⁾ Siehe die Besprechung der alten Namen von Kuci, Hecyuka und Bharuka von Pelliot, T'oung-Pao 22, S. 126ff.

³⁾ Gemeint ist wohl das im osmanischen Türkisch vorkommende *yānyīn* 'Schadenfeuer, Brand', eine Ableitung von der Wurzel *yanmaq* 'brennen'.

⁴⁾ Daß U-k'i, wie Watters meint, auf die Pali-Form Aggi zurückgehen sollte, ist mir ganz unwahrscheinlich.

⁵⁾ Der Name steht nur in der Liste, die dem Prosatext entnommen ist; in der metrischen Wiederholung ist er ausgelassen.

Anders liegt die Sache bei Bharuka. Wie Pelliot gezeigt hat, führt Kumo, der Name, der dem Lande in den chinesischen Quellen der Han-Zeit gegeben wird, auf ein ursprüngliches *Qumaq oder *Qumcq als einheimischen Namen. Damit läßt sich Bharuka lautlich nicht vereinigen. Aber auch eine Übersetzung kann Bharuka kaum sein. Die Grammatiker und Lexikographen kennen allerdings ein Wort *bharu*. Unādis. 1, 7 wird die Bildung des Wortes von *bhr* gelehrt, und Ujjvaladatta bemerkt dazu, daß es 'Herr' bedeute: *bharati bibharti veti bharuḥ svāmī*. In der Siddhāntakaumudī wird dem noch *Haraś ca* hinzugefügt¹⁾. Trikāṇḍaś. 309 wird *bharu* in der Bedeutung 'Gatte' gelehrt; nach Hemacandra, Anek. 2, 434 bedeutet es 'Gatte' und 'Gold', nach Med. r 69 'Gold' und 'Siva', und Trikāṇḍaś. 46 wird er nochmals unter den Namen Śivas aufgeführt²⁾. Aber das Wort ist in der Sprache niemals lebendig gewesen. Im PW.² wird ein einziger Beleg aus der Literatur gegeben, die vierte der Einleitungstrophen zu Bāṇas Kādambarī: *namāmi bharvoś caraṇāmbujadvayam*, wo nach Mahādeva *bharvoḥ* Dual ist und Hari und Hara bezeichnet. Aber gerade hier zeigt die Fülle der Lesarten *bhatsoś*, *bhartsuś*, *marccoś*, *pitroś*, *baddhaś* usw., daß Abschreiber und Erklärer mit dem Wort nichts anzufangen wußten. Es ist daher ganz unwahrscheinlich, daß dieses Wort den Mönchen von Ostturkestan geläufig gewesen und zur Übersetzung irgendeines einheimischen Namens verwendet sein sollte. Bharuka kann vielmehr durchaus beanspruchen, als Originalname betrachtet zu werden. Dann aber kann es kaum etwas anderes sein als die Kurzform von Bharukaccha, dem *Βαρύχα* der Griechen, dem heutigen Broach. Tatsächlich werden wir eine Variante des Namens, Bhiruka, als eine Nebenform von Bhirukaccha, Bharukaccha kennenlernen. Wenn aber der Name der Hafenstadt des westlichen Indiens nach Ostturkestan verpflanzt wurde, so kann das doch wohl nur durch Kolonisten aus Bharukaccha erfolgt sein, die den Namen ihres alten Heimatortes auf ihren neuen Wohnsitz übertrugen. Offenbar war Bharuka zunächst der Name einer Stadt, der erst später auf das Land ausgedehnt wurde, und wir werden annehmen dürfen, daß es Kaufleute aus Bharukaccha waren, die die Niederlassung begründeten. Wann das geschehen, läßt sich vorläufig nicht sagen. Der Name Bharuka findet sich in dem Candragarbhasūtra, dessen chinesische Übersetzung durch Narendrayaśas aus dem Jahr 566 n. Chr. stammt³⁾, bei Hūen-tsang usw. Er ist uns also seit der Mitte des 6. Jahrhunderts fest bezeugt, aber sicherlich viel älter.

¹⁾ Die alte Calcuttaer Ausgabe der Siddhāntakaumudī, die Böhtlingk in seinen Unādi-Affixen abgedruckt hat, liest *Harir Haraś ca* anstatt *svāmī Haraś ca*.

²⁾ Das PW. verzeichnet auch noch die Bedeutung 'Meer' nach der Unādivṛ. im Saṃkṣiptas.

³⁾ Siehe Lévi, B. É. F. E. O. V, 261. Der Name ebenda S. 263, 268, 284.

Ich würde es vielleicht nicht gewagt haben, diese Ansicht über die Entstehung des Namens Bharuka vorzutragen, wenn sich nicht noch der Name einer zweiten Stadt des westlichen Indiens, die sogar zu Bharukaccha in naher Beziehung zu stehen scheint, in Ostturkestan nachweisen ließe. In der Beschreibung seiner Rückreise nach China durch den Süden Ostturkestans bemerkt Hüen-tsang¹⁾, daß auf dem Wege von Khotan nach Ni-jiang eine Stadt namens P'i-mo war. Sie lag ungefähr 330 *li* östlich von Khotan, ungefähr 200 *li* westlich von Ni-jiang, dem heutigen Niya. Yule, *The Book of Ser Marco Polo* I, 191f., hat mit diesem P'i-mo das von Marco Polo erwähnte Pein oder Peym identifiziert, und Sir Aurel Stein, *Ancient Khotan* I, 452ff., hat starke Gründe dafür vorgebracht, daß P'i-mo oder Pein auf der Stätte von Uzun-Tati und Ulügh-Ziärat zu suchen ist. In P'i-mo war nach Hüen-tsang eine Statue des stehenden Buddha aus Sandelholz, ungefähr 20 Fuß hoch, die beständig ein helles Licht ausstrahlte, Wunder wirkte und Gebete erhörte. Kranke wurden geheilt, wenn sie den der Stelle ihres Leidens entsprechenden Körperteil der Statue mit Blattgold bedeckten. Nach der Lokal-Sage hatte noch zu Lebzeiten des Buddha König U-t'o-yen-na (Udayana) von Kiao-šang-mi (Kauśāmbī) diese Statue herstellen lassen. Bei dem Tode des Buddha hatte sie sich von selbst in die Luft erhoben und war nach der Stadt Ho-lao-lo-kia im Norden des Khotan-Reiches gelangt. Das war eine reiche, blühende Stadt, aber die Bewohner waren Ungläubige und niemand kümmerte sich um die wundertätige Statue. Einige Zeit später kam ein Arhat dahin, der dem Bilde seine Verehrung erwies. Die Leute, von seiner seltsamen Erscheinung betroffen, meldeten die Sache dem König, und dieser befahl, den Fremden mit Sand zu bedecken. Das geschah, und der eingegrabene Arhat wäre verhungert, wenn nicht ein Mann, der das Bild ebenfalls schon verehrt hatte, ihn heimlich mit Nahrung versehen hätte. Als der Arhat im Begriff war, sich davon zu machen, prophezeite er seinem Wohltäter, daß zum Entgelt für die Behandlung, die er erfahren, in sieben Tagen ein Sandregen die Stadt bedecken und niemand am Leben bleiben werde; er rate ihm, sich schleunigst zu retten. Darauf verschwand er in einem Augenblick. Der Mann kehrte in die Stadt zurück und erzählte seinen Verwandten und Freunden, was der Arhat ihm mitgeteilt hatte, allein sie lachten ihn aus. Am zweiten Tag erhob sich ein Sturm, der allen Schmutz wegblies; darauf fiel ein Schauer von Juwelen hernieder. Das letztere veranlaßte die Leute noch mehr, den Mann wegen seiner Leichtgläubigkeit zu verspotten. Dieser ließ sich aber nicht beirren; er grub einen unterirdischen Gang, der außerhalb der Stadt mündete, und verbarg dort Kostbarkeiten. In der Nacht des siebenten Tages, nach Mitternacht, setzte dann wirklich ein Sandregen ein, der die Stadt begrub. Der Mann entkam durch seinen unterirdischen

¹⁾ Die Stelle ist in der Übersetzung Juliens, aber mit Verbesserungen abgedruckt von Huber, B. É. F. E. O. VI, 335ff.

Gang und wandte sich nach Osten, bis er nach der Stadt P'i-mo kam. Kaum war er angelangt, als auch die Buddha-Statue dort erschien. Er bezeugte ihr seine Verehrung und wagte nicht, sie anderswohin zu schaffen. Nach einer Prophezeiung wird die Statue, wenn die Lehre Śākyas erloschen ist, in den Palast der Nāgas eingehen. Hülen-tsang fügt hinzu, daß die Stelle des alten Ho-lao-lo-kia jetzt ein großer Sandhügel sei. Die Könige der benachbarten Länder und mächtige Personen aus fernen Gegenden hätten oft versucht, die verschütteten Schätze auszugraben; allein, sobald sie an die Grenzen der Stadt gekommen wären, hätte sich ein furchtbarer Sturm erhoben, dunkle Wolken hätten den Himmel verhüllt, und die Schatzgräber hätten ihren Weg verloren.

Es ist von Interesse, daß die Legende von dem Untergang Ho-lao-lo-kias in leichter Veränderung noch heute im Munde der Bewohner der Gegend lebt. Sie erzählen, wie Sir Aurel Stein angibt, von der Vernichtung der alten Stadt, die einst auf der Stätte von Uzun-Tati lag: Ein Heiliger wurde einmal von den Einwohnern der Stadt verächtlich behandelt. Sie weigerten sich, ihm Wasser zu geben — nach einer Version, weil er sie wegen unnatürlicher Laster getadelt hatte. Der Heilige verfluchte die Stadt und prophezeite ihre baldige Zerstörung. Während die Leute noch darüber spotteten, stellte sich ein Sandregen ein, der sieben Tage und Nächte dauerte, bis alle Gebäude verschüttet waren. Nur sieben fromme Leute, die den Heiligen mit Achtung behandelt hatten, retteten ihr Leben, indem sie sich an Seilen festhielten, die von einem hohen Pfahle herabhingen, nach Art eines Rundlaufs, wie er noch heute in Ostturkestan beliebt ist. Der Sturm trieb sie herum, und so erhoben sie sich immer höher über dem sich anhäufenden Sande.

Von dem wundertätigen Buddha-Bilde, das Hülen-tsang beschreibt, berichtet schon ein Jahrhundert früher Sung-yün, der von 518—522 eine Reise nach Udyāna und Gandhāra machte¹⁾. Das Bild befand sich nach ihm in einem großen Tempel, 15 $\frac{1}{2}$ südlich von der Stadt Han-mo, die angeblich 878 $\frac{1}{2}$ östlich von Khotan lag. Es war eine vergoldete 16 Fuß hohe Statue des Buddha mit sämtlichen Körpermerkmalen. Ihr Gesicht war immer nach Osten gewandt, und es war unmöglich, sie nach Westen zu drehen. Nach den Erzählungen alter Leute sollte sie ursprünglich durch die Luft aus dem Süden gekommen sein. Der König von Khotan kam, um sie zu verehren, und versuchte, sie in seine Stadt zu bringen. Als aber der Zug bei Einbruch der Nacht unterwegs Halt machte, verschwand die Statue plötzlich, und Nachforschungen ergaben, daß sie an ihren alten Ort zurückgekehrt war. So errichtete der König einen Schrein über dem Bilde und überwies ihm 400 Heimstätten zur Bestreitung seines Unterhalts. Wenn die Leute aus diesen Familien irgendeine Krankheit hatten, legten sie der Statue ein Goldblatt auf den Körperteil, an dem sie litten, und

¹⁾ Chavannes, Voyage de Song Yun, B. É. F. E. O. III, 392f.

wurden so geheilt. Später errichteten Tausende Statuen und allerlei Gebäude und Tempel an dem Ort. Die gestickten seidenen Banner und Baldachine zählten nach Zehntausenden, mehr als die Hälfte davon waren Standarten der Wei. Die Daten der Inschriften auf diesen Standarten gingen von 495—513 n. Chr., eine der Standarten ging nach der Inschrift in die Zeit der Yao Ts'in (384—417 n. Chr.) zurück. Dieser Bericht Sung-yüns stimmt mit dem Hüen-tsangs in allem Wesentlichen so genau überein, daß bereits Beal, *Travels of Fah-Hian and Sung-Yun* (1869), S. 177, annahm, beide bezögen sich auf eine und dieselbe Statue. Auch Stein hält ihre Identität für zweifellos, wenn sich auch die Verschiedenheit der Ortsnamen, Han-mo auf der einen, P'i-mo auf der anderen Seite, vorläufig nicht genügend erklären läßt und die Angabe über die Entfernung Han-mos von Khotan unmöglich richtig sein kann. Auffallend ist, daß Sung-yün nur von der Ankunft des Bildes durch die Luft erzählt, die Vorgeschichte der Statue in Ho-lao-lo-kia aber verschweigt. Das läßt immerhin die Möglichkeit offen, daß diese Legende im Anfang des 6. Jahrhunderts wenigstens noch nicht mit jener Statue verknüpft war. Huber, B. É. F. E. O. VI, 339 glaubt allerdings aus einer Stelle des von Narendrayāśas im Jahre 592 übersetzten *Sūryagarbhasūtra*¹⁾ folgern zu dürfen, daß die Legende schon früher in Khotan bekannt war. In dem Sūtra wird erzählt, daß zur Zeit des Buddha Kāśyapa das Reich von Khotan Kia-lo-ša-mo hieß. Es war ein überaus fruchtbares Land, in dem sich Hunderttausende von Heiligen aufhielten. Unter den Bewohnern des Landes riß aber infolge des Wohlstandes, in dem sie lebten, Zügellosigkeit ein. Sie verleumdeten die Heiligen und besudelten sie mit Staub. Infolge dieser schlechten Behandlung zogen die Heiligen fort. Die Leute freuten sich darüber, aber die Götter des Wassers und die Götter des Feuers ergrimten. Alles Wasser im Lande verschwand, und da es weder Wasser noch Feuer mehr gab, gingen alle Geschöpfe zugrunde und der Boden wurde unfruchtbar. Die Bewerfung der Heiligen mit Staub und die Unfruchtbarkeit, die als Strafe dafür das Land befällt, sind allerdings zwei Punkte, die diese Sage mit der von Hüen-tsang erzählten Legende gemein hat, aber sie genügen nicht, um ihre Abhängigkeit von jener Legende zu erweisen. Wir haben in der indischen Literatur eine andere alte, auch den Buddhisten wohlbekannte Sage, die die gleichen Züge aufweist und die daher sehr wohl das Vorbild für die Geschichte von der Verödung Khotans gewesen sein kann, das ist die Sage von der Entstehung des Daṇḍakawaldes²⁾.

Im *Sarabhaṅgajātaka* (V, 133, 27 ff.) wird erzählt, wie ein Asket Kisa Vaccha in das Reich des Königs Daṇḍaki, in die Stadt Kumbhavatī, zieht

¹⁾ Übersetzt von Lévi, B. É. F. E. O. V, 257.

²⁾ Das Material für die Geschichte der Sage ist von Charpentier, WZKM. XXVIII, 224 ff., gesammelt, siehe auch *Uttarādhyaṇasūtra* S. 288; seiner Beurteilung kann ich nicht immer zustimmen.

und sich bei einem General in einem Park niederläßt. Eine Hetäre, die bei dem König in Ungnade gefallen ist, sieht ihn und beschließt, ihr Unglück auf ihn abzuladen. Sie zerkaut Holz, das zum Reinigen der Zähne dient, speit den Speichel dem Asketen auf seine Haarflechten und wirft ihm schließlich auch noch das Holz auf den Kopf: dann badet sie und geht heim. Als sie in der Tat nach einiger Zeit wieder zu Ehren kommt, ist sie überzeugt, daß ihr Mittel geholfen hat, und als einmal der Hauspriester seine Stellung verloren hat, rät sie ihm, das gleiche Mittel anzuwenden. Auch der Hauspriester hat guten Erfolg mit der Sache, und als der König einen Aufruhr in einem Grenzland dämpfen muß, überredet der Hauspriester den König, um sich den Sieg zu sichern, sein Unglück in der bewährten Weise auf den Asketen zu übertragen. Der König und sein ganzes Heer bespeien den Asketen; der General aber läßt ihn säubern, und zum Dank dafür verkündet ihm der Asket, daß am siebenten Tag das Reich, weil die Gottheiten erzürnt seien, zugrunde gehen würde, und rät ihm, sich schleunigst davonzumachen. Der General meldet die Sache dem König, aber der glaubt seinen Worten nicht, und so flieht er allein mit Weib und Kind aus der Stadt in ein anderes Land. Den Kisa Vaccha läßt sein Lehrer durch zwei junge Asketen in einer Sänfte durch die Luft fort-schaffen. Als der König siegreich in die Stadt zurückgekehrt ist, lassen die Gottheiten zunächst einen Regen strömen, durch den alle Kadaver aus der Stadt weggeschwemmt werden. Dann geht auf den reinen Sand ein Regen von himmlischen Blumen nieder, auf die Blumen ein Regen von Māsakas, auf diese ein Regen von Kahāpapas und auf diese ein Regen von himmlischen Schmuckstücken. Als die Leute das Geld und den Schmuck sammeln, fällt ein Regen von feurigen Waffen auf sie nieder, die sie in Stücke schneiden. Dann regnet es glühende Kohlen und feurige Felsstücke, und endlich fällt ein feiner Sandregen, der im Umkreis von sechzig Meilen das ganze Land zudeckt. Die Geschichte von dieser Zerstörung wird in ganz Jambudvīpa bekannt.

Zwei Gāthās, in denen auf diese Sage angespielt wird, zeigen, daß die Freveltat des Königs in der Form, in der sie hier erzählt wird, die Erfindung des Verfassers des Jātaka-Kommentars ist, also aus späterer Zeit stammt. Im Sarabhaṅgajātaka wird Sakka auf die Frage nach dem Schicksal des Daṇḍaki die Antwort (522, 21):

*Kisam pi Vacchaṃ avakiriya Daṇḍakī
ucchinnaṃūlo sajaṇo saraṭṭho
Kukkulanāme nirayamhi paccati
tassa phuliṅgā nipatanti kāye¹⁾.*

¹⁾ Text: *tassa pulliṅgāni patanti kāye*, aber C^k, im Kommentar auch C^s, lesen *puli-*, B^d *phulli-*. Der Kommentar verbindet *-ni* mit *phuliṅgā*: *phuliṅgānīti vītacci-kaṅgārā*.

‘Weil Daṇḍaki den Kisa Vaccha beworfen hatte, ward er an der Wurzel abgeschnitten, samt seinen Leuten und seinem Reiche; er brennt in der Kukkula genannten Hölle. Funken fallen auf seinen Körper nieder.’

Der Kommentator erklärt allerdings *avakiriya* in Übereinstimmung mit der Prosaerzählung durch *nutṭhubhanadantakatṭhapātanena tassa sarīre kaḷiṃ pavāhetvā*, aber das kann kaum die Bedeutung des Wortes sein. Der richtige Sinn ergibt sich aus G. 27 des Saṃkiccajātaka (530):

*arajaṃ rajasā Vacchaṃ Kisam avakiriya Daṇḍakī
tālo va mūlato chinno sa rājā vibhavaṃ gato.*

‘Weil Daṇḍaki den leidenschaftslosen Kisa Vaccha mit Staub beworfen hatte, ging dieser König wie ein Palmbaum, der an der Wurzel abgeschnitten ist, zugrunde.’

Daß nach der älteren Sage Daṇḍaki den Asketen mit Staub überschüttete, wird durch die Fassung der Geschichte im Mahāvastu bestätigt. Sie wird dort zweimal erzählt, zuerst in Prosa (3, 363, 3ff.) und dann in Versen (3, 364, 12ff.). Der Ṛṣi Vatsa wohnt am Himavat. Er leidet an der Windkrankheit, magert ab (*kṛśo abhūṣi*), kann die Kälte nicht vertragen und zieht deshalb nach dem Dakṣiṇāpatha in die Stadt Govardhana, wo der ungerechte König Daṇḍaki herrscht. Der läßt den harmlosen Ṛṣi mit Staub überschütten. Ein Minister namens Vighuṣṭa, der die Gewalttat des Königs mißbilligt, läßt ihn aus dem Staubhaufen ausgraben, und zum Dank dafür gibt ihm der Ṛṣi den Rat, schleunigst zu fliehen; er selber würde am siebenten Tage sterben, und dann würde dem Reich eine große Gefahr drohen. Der Minister macht sich mit seinen Verwandten davon. Am siebenten Tage stirbt der Ṛṣi, und die Stadt wird in der Nacht durch die aufgeregten Bhūtas in Asche verwandelt.

Die Jāt. 522, 21 entsprechende Strophe lautet hier (369, 2ff.):

*ṛṣiṃ ca Vatsam ākramiyāna Daṇḍakī¹⁾
ucchinnaṃ mūlo sadhano sarāṣṭro
Kukkulaṃ nāma narakam prapanno
sphuliṅga-jālāvatato samucchrayaḥ²⁾*

Daß die Buddhisten sehr wohl wußten, daß die Daṇḍaki-Sage die Sage von der Entstehung des Daṇḍakawaldes ist, obwohl das in den angeführten Stellen nicht ausgesprochen ist, zeigt die Bemerkung des Kommentators Jāt. V, 29, 18f. In der Gāthā (Jāt. 513, 17) ist von Rāma, der in den Daṇḍakārañña gegangen war, die Rede; der Kommentator erklärt: *Daṇḍakirañño vijite Kumbhavatīnagaraṃ gantvā*.

¹⁾ Senart liest: *ṛṣi pāṃsunākrami yena Daṇḍakī*, aber die Lesung der Handschriften BM: *ṛṣipam* (M *ṛṣipam*) *ca vatsā ākrami sona* (B *sone*) *daṇḍakī* (B *daṇḍakī*) führt eher auf den oben gegebenen Text.

²⁾ Der Text ist nicht ganz sicher; der Sinn ist wohl: ‘(Sein) Körper ist mit einem Netz von Feuerfunken überdeckt.’ Senart liest: *sphuliṅga-jālā va tato samucchrayaḥ*.

Stadt. Als Bhrgu aus dem Wald nach Hause kommt und seine Tochter nicht findet, stellt er durch Meditation fest, was sich zugetragen hat, und kündigt dem Dāṇḍalya, daß er mit seinen Verwandten und seinem Reich innerhalb Tegen durch einen Staubregen vernichtet werden solle, was denn auch eintrifft. Derselbe Geschichte findet sich in dem Jayamaṅgala zum Kāmasūtra. Die Abweichungen sind ganz unbedeutend; für Bhrgu steht

¹⁾ Eine Inhaltsangabe nach Devendra bei Charpentier a. a. O. S. 220. Ich gebe den Inhalt nach Lakṣmivallabha, S. 97 der Ausgabe (Calcutta Samvat 1936).

²⁾ Charpentier hat auf die Ähnlichkeit des Namens mit dem Kumbhavatī des Jātaka interpretieren.

hier Bhārgava und die Frist von den sieben Tagen bis zur Katastrophe wird nicht erwähnt, dafür wird hinzugefügt, daß die Stätte noch heute als der Daṇḍakawald besungen würde.

Ausführlicher wird die Geschichte im Rāmāyaṇa, 7, 79, 5ff. erzählt. König Daṇḍa, der jüngste der hundert Söhne des Ikṣvāku, hat von seinem Vater die Gegend zwischen Vindhya und Śaivala als Reich erhalten und gründet dort eine Stadt Madhumanta. Sein Purohita ist Uśanas Bhārgava. Eines Tages kommt Daṇḍa in die Einsiedelei des Bhārgava, erblickt dort dessen Tochter Arajā, vergewaltigt sie trotz der Warnungen des Mädchens und kehrt in seine Stadt zurück. Als der heimgekehrte Ṛṣi die Sache erfährt, verflucht er den König: nach sieben Tagen soll ein Staubregen im Umkreis von 100 Meilen das Reich verbrennen und den König samt den Seinen vernichten. Bhārgava und die anderen Bewohner der Einsiedelei ziehen darauf aus dem Lande fort, nur Arajā bleibt auf des Vaters Geheiß an einem großen Teich in der Einsiedelei; die Wesen, die in der Nacht des Verderbens bei ihr sein werden, sollen verschont bleiben. Der Staubregen stellt sich pünktlich ein und verwandelt das Land in Asche; seitdem wird es der Daṇḍakawald genannt.

Daß Daṇḍa als Name des Königs eine Verschlechterung gegenüber dem Dāṇḍakya der Śāstras und dem Daṇḍaki der Gāthās ist, hat schon Charpentier bemerkt. Was Arajā betrifft, so sucht Charpentier nach einem Zusammenhang mit dem *arajam* von Jāt. 530, 27, wie er selbst gesteht, resultatlos. Ich glaube gar nicht, daß bei dem Namen an 'Staub' zu denken ist. Rām. 7, 81, 2 heißt es von Bhārgava: so *'paśyad Arajām dīnām rajasā samabhiplutām*, wo das letzte Beiwort doch nicht anders verstanden werden kann als *rajasābhiplutām*, *rajasā samabhiplutām* bei Manu 4, 41; 42. Arajā wird also dasselbe bedeuten wie *arajas* Hem. Abh. 510, und man könnte höchstens vermuten, daß ursprünglich Arajā gar nicht der Name war, sondern das Mädchen als noch nicht mannbar bezeichnet war, wodurch die Schuld des Königs noch größer erscheinen würde.

Ob die brahmanische oder die buddhistische Fassung der Sage die ältere ist, wage ich nicht zu entscheiden. Warum die buddhistischen Geschichten albern und sinnlos sein sollen, wie Charpentier sich ausdrückt, verstehe ich nicht; das jus talionis scheint mir in einem Märchen durchaus berechtigt zu sein. Jedenfalls kannten die Buddhisten eine Sage, wonach der öde Daṇḍakawald dadurch entstanden war, daß dort einmal ein Asket mit Staub oder Sand zugedeckt wurde¹⁾, und das Bestehen dieser Sage

¹⁾ Eine Parallele zu der Sage von der Entstehung des Daṇḍakārañña ist die von der Entstehung des Mejjhārañña. Im Mātāṅgajātaka (497) wird erzählt, daß der weise Mātāṅga im Mejjha-Reiche umgebracht wurde und daß die Gottheiten erzürnt dann das Land durch einen heißen Aschenregen vernichteten. Die Gāthā (497, 24; 530, 28), die darauf Bezug nimmt, lautet:

*upahacca manam Mejjho Mātāṅgasmim yasassine
sapūrisajjo ucchinno Mejjhāraññaṃ tadā ahū*

konnte leicht dazu führen, die Verödung Khotans in ähnlicher Weise zu erklären¹⁾.

Wenn ich somit auch den Zusammenhang der im Sūryagarbhasūtra überlieferten Sage mit der Legende von dem Untergang Ho-lao-lo-kias nicht für wahrscheinlich halte und jedenfalls nicht als bewiesen ansehen kann, ist Huber (a. a. O. S. 337) unzweifelhaft der Nachweis gelungen, daß sich eine Version jener Legende bereits in dem sogenannten Rudrāyaṇāvadāna (37) des Divyāvadāna findet²⁾. Der Text steht wie die meisten der im Divyāvadāna gesammelten Erzählungen auch in dem Vinaya der Mūlasarvāstivādins, der uns in der chinesischen Übersetzung I-tsings vorliegt; fraglich ist nur, ob wir mit Huber und Lévi³⁾ den Vinaya als die Quelle des Divyāvadāna ansehen müssen, oder ob umgekehrt, wie neuerdings Przyluski annimmt⁴⁾, die Kompilatoren des Vinaya Erzählungen aus dem Divyāvadāna oder einer älteren Rezension des Werkes aufnahmen.

Ehe wir uns aber dem Inhalt des Avadāna zuwenden, muß ein Fehler berichtigt werden. Der Name des Helden der Erzählung ist gar nicht, wie man bisher angenommen hat, Rudrāyaṇa. An den meisten Stellen erscheint allerdings der Name in dieser Form, aber 565, 29 steht *gacchodrāyaṇa*, 565, 30; 566, 1. 19f. 27 *āyuṣmān Udrāyaṇaḥ* in sämtlichen Handschriften, 559, 3 *upasaṃkramyodrāyaṇam* in ABC, mit der kontaminierten Lesart *upasaṃkramyo Rudrāyaṇam* in D. Daß Udrāyaṇa die allein richtige Namensform ist, beweisen die metrischen Stellen, in denen der Name erscheint. 567, 20 steht richtig in allen Handschriften *adyāpy Udrāyaṇo bhikṣu rājadharmair na mucyate*, in 570, 4 gegen das Metrum *adyāpi Rudrāyaṇo bhikṣuḥ jīvitād vyaparopitaḥ*. Die Entstellung von Udrāyaṇa zu Rudrāyaṇa

„Weil er böse Absichten gegen den ruhmvollen Mātāṅga gehegt, wurde Mejjha samt seiner Gefolgschaft vernichtet. Da entstand der Mejjhawald“.

¹⁾ Lévi, JA. XI, 5, 76f., hat den Namen Kia-lo-ša-mo, den Khotan zur Zeit des Buddha Kāśyapa geführt haben soll, sehr geistreich als Khara-Śyāmāka erklärt, d. h. als eine Zusammensetzung von zwei Namen von Örtlichkeiten, die in dem gleich zu besprechenden Udrāyaṇāvadāna vorkommen. Mir scheint diese Erklärung nur dadurch etwas unsicher zu werden, daß, wie Lévi bemerkt, in dem Glossar Fan-fan-yü der Name Kia-lo-ša-mo, der aus dem Bericht des Cī-mōng übernommen ist, als 'plein aigle or' interpretiert wird. Man sieht nicht ein, wie Kharaśyāmāka in dieser Weise gedeutet werden konnte, zumal auch *khara* in der Bedeutung 'Meeradler, Reiher, Krähe' nur unzureichend im Rājanirghaṇṭa bezeugt ist. Allein wie dem auch sein mag, auf keinen Fall kann die Legende des Sūryagarbhasūtra beweisen, daß die in dem Avadāna erzählte Legende des Unterganges von Ho-lao-lo-kia oder Rauruka in Serindien seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts lokalisiert war. Weder in dem Avadāna noch sonst wo ist von einer Katastrophe, die über Khara und Śyāmāka hereingebrochen ist, die Rede.

²⁾ Eine Inhaltsangabe nach dem Sanskrit-Text hat Huber, B. É. F. E. O. VI, S. 12ff. gegeben. Ein Stück übersetzte schon Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien, S. 341—344.

³⁾ Huber, B. É. F. E. O. VI, 3; Lévi, T'oung-Pao II, 8, 105ff.

⁴⁾ Indian Historical Quarterly V, p. 5.

erklärt sich aus der Schrift; in der nördlichen Brāhmī sind vom 4. bis etwa zum 7. Jahrhundert *u* und *ru* meist überhaupt nicht zu unterscheiden¹⁾. Daher kommt auch das Schwanken der Handschriften zwischen Udraka und Rudraka (z. B. Buddhac. 12, 82. 83. 86), Urumuṇḍa und Rurumuṇḍa (z. B. Divy. 349, 8. 9. 12. 19; 350, 25; 364, 15; 385, 10. 18. 27) usw. Ich brauche daher im folgenden die richtige Namensform Udrāyaṇa.

Das Avadāna beginnt mit den Worten: 'Es gibt zwei große Städte, Pāṭaliputra und Rauruka²⁾. Als Pāṭaliputra sich erhebt, geht Rauruka zugrunde.' In Rauruka herrscht König Udrāyaṇa, seine Gemahlin ist Candraprabhā, sein Sohn Śikhaṇḍin, seine Hauptminister Hiruka und Bhiruka³⁾. In Rājagṛha regiert Bimbisāra. Eines Tages kommen Kaufleute mit Waren von Rājagṛha nach Rauruka. Udrāyaṇa fragt, ob es noch ein anderes so blühendes Reich gäbe wie das seine. Die Kaufleute bejahen es: im Ostlande (*pūrvadeśe*) liege die ebenso blühende Stadt Rājagṛha, wo König Bimbisāra regiere. Udrāyaṇa beschließt, mit Bimbisāra in freundlichen Verkehr zu treten. Er sendet ihm einen Kasten voll Edelsteinen. Bimbisāra schickt ihm als Gegengabe feine Stoffe. Udrāyaṇa setzt diesen Austausch von Geschenken durch Übersendung eines Panzers aus Edelsteinen fort. Bimbisāra ist in Verlegenheit, wie er diese kostbare Gabe erwidern soll. Auf Rat des Buddha beschließt er ein Bild des Tathāgata zu senden. Aber kein Maler ist imstande, den Buddha zu malen, da niemand, der ihn anblickt, die Augen von ihm wenden kann. So läßt der Buddha ein Tuch bringen und seinen Schatten darauf fallen, den die Maler dann mit Farben ausfüllen. Unter das Bild werden vier kurze Texte geschrieben: das *śaraṇagamanam* oder die *abhyupapattiḥ*, die Formel, mit der man den Anschluß an den Orden erklärte; die *śikṣā* oder das *śikṣāpadam*, die zehn Gebote, die der Mönch zu halten verpflichtet ist; der *anulomapratilomadāśāṅgaḥ pratyayasamutpādaḥ*, auch *lokasaṃvṛttiḥ* oder *lokasya pravṛttinivṛtti* genannt, die Formel vom Kausalnexus des Entstehens, vorwärts und rückwärts; zwei Gāthās, die zum Eifer ermahnen und als *atyutsāhanā*⁴⁾ bezeichnet werden, Udānavarga 4, 37; 38. Dem Bild wird ein Schreiben vorausgesandt, in dem der König gebeten wird, dem Bild die höchsten Ehren zu erweisen. Udrāyaṇa, anfänglich durch diese Zumutung beleidigt, folgt doch auf Rat seiner Minister der Aufforderung, aber die Bedeutung des Bildes bleibt ihm unklar. Erst Kaufleute aus Madhyadeśa, die nach

¹⁾ Schon Speyer, WZKM. XVI, 355 erklärt die Verwechslung von *u* und *ru* aus der Ähnlichkeit der Zeichen in der nepalesischen Schrift, beurteilt aber das Verhältnis von Udrāyaṇa und Rudrāyaṇa falsch.

²⁾ In I-tsings Übersetzung wird hinzugefügt: 'in Jambudvīpa'. Die Handschriften schwanken zwischen Rauruka und Roruka.

³⁾ So 575, 25. 26. 28; 576, 22. 24. Im Kompositum wird immer *Hirubhirukau* gesagt; 556, 8; 562, 15; 563, 25 usw. Nur 545, 5 findet sich *Hirur Bhiruḥ* (MSS. *Hirubhirus*, *Bhirubhirus*).

⁴⁾ *atyutsāhatā* 547, 26 ist zu verbessern.

Rauruka gekommen sind, unterrichten ihn über die Persönlichkeit des Buddha und den Sinn der untergeschriebenen Texte. Er überdenkt die Formel vom Kausalnexus, die Wahrheit geht ihm auf, und er wird ein *śrotaāpanna*. Er richtet an Bimbisāra ein Schreiben mit der Bitte, ihm einen Mönch zu senden. Auf Vorschlag des Buddha wird Mahākātyāyana in Begleitung von 500 Mönchen als Apostel nach Rauruka gesandt. Er wird mit den größten Ehren empfangen und hat auch mit der Bekehrung der Leute gewaltigen Erfolg. Unter anderen treten zwei Hausväter, Tiṣya und Puṣya, in den Orden ein, und erlangen die Arhatschaft. Bei ihrem Tode errichtet man für jeden einen Stūpa. Um das Bekehrungswerk im Harem des Königs und unter den Frauen des Landes fortzusetzen, wird später dann die Nonne Śailā mit 500 Gefährtinnen von Rājagṛha nach Rauruka berufen und mit den gleichen Ehren wie Mahākātyāyana aufgenommen.

Eines Tages spielt König Udrāyaṇa die *vīṇā* und seine Gemahlin Candraprabhā tanzt dazu. Plötzlich bemerkt der König an ihr die Zeichen des Todes: er erkennt, daß sie in sieben Tagen sterben wird. Die *vīṇā* gleitet ihm aus der Hand zu Boden. Die Königin fragt erschrocken, ob sie schlecht getanzt habe. Der König klärt sie über ihr Schicksal auf. Candraprabhā benutzt die kurze Spanne, die ihr zum Leben geblieben, um sich durch Śailā in den Orden aufnehmen zu lassen, und verspricht dem König, wenn sie in der Götterwelt wiedergeboren werden sollte, ihm zu erscheinen. Nach ihrem Tode als Göttin unter den Cāturmahārājika-Göttern wiedererstanden, begibt sie sich zu dem Buddha und erlangt durch seine Belehrung den Stand einer *śrotaāpannā*. Dann begibt sie sich nach Rauruka zu Udrāyaṇa und ermahnt ihn, in den Orden zu treten, um nach dem Tode in der Götterwelt wiedergeboren und wieder mit ihr vereinigt zu werden. Am nächsten Morgen übergibt Udrāyaṇa seinem Sohne Śikhaṇḍin die Herrschaft, empfiehlt ihm seine alten Minister Hiruka und Bhiruka und zieht nach Rājagṛha, wo ihn der Buddha in den Orden aufnimmt. Auf einem Almosengange begegnet er dem Bimbisāra, der sich vergebens bemüht, ihn in den weltlichen Stand zurückzulocken.

Śikhaṇḍin regiert eine Weile in Gerechtigkeit, gerät dann aber auf Abwege. Die treuen Minister Hiruka und Bhiruka, die ihm Vorhaltungen machen, werden entlassen und durch zwei schlechte Menschen ersetzt, die das Volk bedrücken. Durch einen Kaufmann erfährt Udrāyaṇa in Rājagṛha von der Mißwirtschaft seines Sohnes. Er tut seine Absicht kund, nach Rauruka zu kommen und den Sohn wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Als das in Rauruka bekannt wird, stellen die beiden schlechten Minister, für ihre Stellung fürchtend, dem Śikhaṇḍin vor, sein Vater würde kommen, um ihn des Thrones zu berauben, und überreden ihn schließlich, den Vater töten zu lassen. Auf dem Wege nach Rauruka trifft Udrāyaṇa seine Henker. Sie gewähren ihm noch die Zeit, sich der Meditation hinzu-

geben und die Arhatschaft zu erlangen. Er prophezeit, daß Śikhaṇḍin als Vaternörder und Arhatmörder zur Hölle fahren werde; dann wird ihm der Kopf abgeschlagen.

Als Śikhaṇḍin den Tod des Vaters und seine Prophezeiung erfährt, wird er von Reue ergriffen. Er verbannt die beiden schlechten Minister von seinem Angesicht, setzt Hiruka und Bhiruka wieder in ihre Ämter ein und bringt seine Tage in Trübsinn hin. Um ihn von seinen Gewissensbissen wegen der beiden Todsünden, die er auf sich geladen hat, zu heilen, veranlassen die beiden schlechten Minister seine Mutter, ihm zu erklären, daß er gar nicht der Sohn des Udrāyana sei; sie habe ihn im Ehebruch empfangen. Seine Bedenken wegen des Arhatmordes wissen sie durch eine List zu zerstreuen. Sie machen in den Stūpas des Tiṣya und des Puṣya je ein Loch und setzen zwei junge Katzen hinein, die sie abrichten, auf eine an Tiṣya und Puṣya gerichtete Beschwörung hin hervorzukommen, ein Stück Fleisch zu nehmen, ihren Stūpa zu umwandeln und wieder in ihrem Loche zu verschwinden. Dann gehen sie zum König und stellen ihm vor, es gebe gar keine Arhats; auch Tiṣya und Puṣya seien Betrüger gewesen und darum als Katzen wiedergeboren worden. Dann führen sie vor dem König und vielem Volk die Katzenbeschwörung auf. Das Mittel wirkt. Die meisten Leute fallen vom Glauben ab. Der König gewährt den Mönchen und Nonnen keine Almosen mehr, so daß alle bis auf Mahākātyāyana und Śailā das Land verlassen.

Eines Tages begegnet Mahākātyāyana, als er auf seinem Almosengange nach Rauruka hineingeht, dem König, der gerade die Stadt verläßt. Er tritt beiseite, um nicht von dem König ein unfreundliches Wort zu hören. Hiruka und Bhiruka, die sich im Gefolge des Königs befinden, klären den König auf Befragen über den Grund der Zurückhaltung des Mönches auf. Als aber die Szene sich bei der Rückkehr des Königs und Mahākātyāyanas wiederholt, da wissen die beiden bösen Ratgeber dem König einzureden, Mahākātyāyana halte sich von ihm fern, um nicht von dem Staube des Vaternörders besudelt zu werden. Da ruft der König zornig: 'Ihr Herren, wer mich lieb hat, der werfe je eine Hand voll Staub auf diesen geschorenen Bettelmönch!' Die ganze Umgebung des Königs gehorcht der Aufforderung, und Mahākātyāyana wird unter einer Staubmasse begraben; durch seine übernatürliche Macht schafft er sich aber eine Laubhütte unter der Staubdecke. Hirten haben den Vorgang mit angesehen. Sie berichten Hiruka und Bhiruka, die hinterher kommen, was geschehen, und mit ihrer Hilfe graben die beiden den Mönch aus. Der prophezeit, daß in sieben Tagen zur Strafe für die Untat des Königs ein Staubregen Rauruka verschütten werde. Am ersten Tage werde ein Sturm die Steine, Kies und Scherben aus der Stadt blasen, am zweiten Tage werde ein Blumenregen fallen, am dritten ein Regen von Kleidern, am vierten ein Regen von gemünztem Gelde, am fünften ein Regen von Gold, am

sechsten ein Regen von Edelsteinen, und endlich am siebenten werde der Staubregen kommen. Auf die ängstliche Frage der beiden, ob auch sie das Schicksal der Bewohner der Stadt teilen würden, beruhigt Mahākātyāyana sie und gibt ihnen den Rat, sie sollten einen unterirdischen Gang (*suruṅgā*) von ihrem Hause bis zum Flusse graben und in der Nähe ihres Hauses ein Boot bereithalten. Wenn der Edelsteinregen falle, sollten sie das Boot mit Edelsteinen füllen und sich davonmachen. Die beiden Minister begeben sich zum König und berichten ihm alles, finden aber keinen Glauben. Da kehren sie nach Hause zurück.

Hiruka übergibt seinen kleinen Sohn Śyāmāka dem Mahākātyāyana und bittet ihn, wenn er die nötigen Anlagen dafür zeige, ihn in den Orden aufzunehmen, im anderen Falle ihn als seinen Diener zu behalten. Ebenso übergibt Bhiruka seine Tochter Śyāmāvatī der Nonne Śailā, ebenfalls mit der Bitte, sie, wenn sie im Besitz der nötigen Anlagen sei, zur Nonne zu machen, sonst aber sie seinem Freunde, dem Hausvater Ghosila in Kauśāmbī, zu übergeben. Śailā verläßt darauf Rauruka und bringt die Śyāmāvatī zu Ghosila. Im übrigen treffen Hiruka und Bhiruka ihre Vorkehrungen zur Flucht, wie Mahākātyāyana es ihnen geraten hat, und am sechsten Tage, nachdem alles genau der Prophezeiung gemäß eingetreten ist, entkommen sie glücklich. Hiruka gründet in einem anderen Lande eine Stadt namens Hiruka, Bhiruka in einem anderen Lande eine Stadt Bhiruka, die auch den Namen Bhirukaccha empfängt. Am siebenten Tage beginnt der Staubregen zu fallen; übernatürliche Wesen halten die Tore der Stadt verschlossen, so daß niemand entfliehen kann.

Mahākātyāyana fliegt durch seine Zauberkraft auf seinem Mantel, an dessen Zipfel sich Śyāmāka festhält, aus der Stadt. Die Stadtgöttin schließt sich ihnen an. Die drei kommen nach einem Marktflecken (*karvatāka*) namens Khara und machen bei der Scheuer¹⁾ des Ortes halt. Mahākātyāyana macht sich zum Bettelgang in dem Flecken auf und läßt den Śyāmāka und die Göttin bei der Scheuer zurück. Durch die Macht der Göttin fängt das Korn an, sich zu vermehren. Der Aufseher der Scheuer bemerkt das. Er erfährt von Śyāmāka die Ursache und beschließt, die Göttin durch eine List dauernd an den Ort zu fesseln. Er übergibt ihr Schloß und Schlüssel mit der Bitte, sie bis zu seiner Rückkehr aufzubewahren und keinem anderen als ihm selbst zurückzugeben. Der Mann beruft darauf eine Versammlung der Bewohner des Fleckens, berichtet ihnen von dem Wunder in der Scheuer und fordert sie auf, seinen Sohn zum Oberhaupt (*śreṣṭhin*) zu machen; dann werde er sich selbst töten, und da die Göttin ihm Schloß und Schlüssel nicht zurückgeben könne, werde sie dauernd zum Wohle des Fleckens dort bleiben. Die Leute sind damit einverstanden. Der Sohn wird zum Oberhaupt gewählt, der Mann begeht Selbstmord, und die Göttin erklärt sich bereit, ihren dauernden

¹⁾ Statt *khalābhidhāna* ist, wie Huber gezeigt hat, *khaladhāna* zu lesen.

Sitz in dem Flecken zu nehmen. Sie gerät später in den Verdacht, die Geliebte des Mahākātyāyana zu sein. Das erregt ihren Zorn; eine Seuche ist die Folge, aber es gelingt, sie wieder zu besänftigen. Am Ende der Regenzeit beschließt Mahākātyāyana, weiterzuziehen. Er überläßt der Göttin als Andenken seinen Becher¹⁾. Sie erbaut darüber einen Stūpa, den noch heute die Mönche, die Caitya-Verehrer sind, verehren, und richtet ein Fest, den *kāṃśimaha*, das Becherfest, ein.

Mahākātyāyana setzt mit Śyāmāka seine Luftreise fort. Die Rinder- und Schafhirten (*gopālakapaśupālakaiḥ*) sehen, wie der Knabe an dem Mantelzipfel hängt. Sie rufen: 'Er hängt! Er hängt!' (*lambate, lambate*). Danach werden die Leute in jenem Lande Lambākapāla²⁾ genannt. Dann kommen die beiden zu einem anderen Marktflecken (*karvaṭaka*). Mahākātyāyana läßt den Śyāmāka unter einem Baum zurück und tritt seinen Bettelgang an. In dem Flecken ist gerade der König, ohne einen Sohn zu hinterlassen, gestorben. Die Leute suchen nach einem Nachfolger. Sie bemerken, daß der Schatten des Baumes, unter dem Śyāmāka schläft, den Körper des Knaben nicht verläßt, und schließen aus diesem Wunder, daß er die geeignete Person sei. Mit Erlaubnis des Mahākātyāyana nimmt Śyāmāka die Königswürde an. Das Reich wird danach das Śyāmāka-Reich (*Śyāmākarājya*) genannt.

Mahākātyāyana, nun allein, gelangt nach Vokkāṇa, wo seine Mutter wiedergeboren ist. Nach zärtlicher Begrüßung hält er ihr eine Predigt mit dem Erfolg, daß sie bekehrt wird und den Grad einer *srotaāpannā* erlangt. Beim Abschied übergibt er ihr auf ihre Bitte seinen Stab (*yaṣṭi*). Sie erbaut einen Stūpa, der als Yaṣṭistūpa bekannt ist und den noch heute die Mönche, die Caitya-Verehrer sind, verehren.

Mahākātyāyana will dann nach dem Madhyadeśa zurückkehren³⁾. Er kommt an die Sindhu. Die Gottheit des Nordens (*Uttarāpathanivāsini devatā*) bittet ihn um ein Andenken. Mahākātyāyana erinnert sich daran, daß im Madhyadeśa das Tragen von *pula*, einer Art Schuhe, nicht erlaubt ist. Er läßt der Gottheit daher seine *pula*. Das ist der Ursprung des Pula-

¹⁾ Die richtige Deutung von *kāśikā* und *kāśimahaḥ* des Textes wird Huber verdankt; es ist *kāṃśi* zu lesen.

²⁾ Die Handschriften haben *tasmiṇ janapade manuṣyāṇāṃ Lambakapāla* (so E; A *Lambayākepāla*, BC *Layokepāla*, D *Lambakepāla*) *iti saṃjñā saṃvṛtā*. Vor *iti saṃjñā saṃvṛtā* wird sonst der Name meist wiederholt (s. 576, 23. 25; 580, 3f.), aber nicht 581, 1. Auch hier scheint das nicht der Fall zu sein. Auch wird hier nicht der Name des Landes gegeben, sondern der Name der Leute in dem Lande; es wird also *Lambākapāla* zu lesen sein, und der zweite Bestandteil des Namens soll offenbar dadurch erklärt werden, daß die *gopālaka* und *paśupālaka* 'lambate lambate' rufen. Die chinesische Übersetzung I-tsings hat nach Lévi, JA. XI, 5, 90: 'pour cette raison l'emplacement du territoire qu'ils traversèrent ainsi s'appelle Lan-po.'

³⁾ *Madhyadeśam āgantukāmaḥ*; *āgam* hat hier sicherlich wie so oft den Sinn 'zurückkehren'.

caitya, den andere Puleśvara nennen¹⁾. Mahākātyāyana gelangt dann allmählich nach Śrāvastī und berichtet den Mönchen von seinen Erlebnissen.

Die Mönche wünschen schließlich noch zu erfahren, weshalb Udrāyana den Tod durch Henkershand erlitten habe, weshalb Śikhaṇḍin und die Bewohner von Rauruka unter Staub begraben seien und Mahākātyāyana mit Staub überschüttet sei und weshalb Hiruka und Bhiruka glücklich davon gekommen seien. Der Buddha erklärt ihnen, daß es die Folgen ihrer Taten in einer früheren Geburt seien. Auf diese Geschichten braucht hier nicht eingegangen zu werden²⁾.

Das Udrāyaṇāvadāna ist von Kṣemendra in seiner Bodhisattvāvadānakalpalatā (Nr. 40) bearbeitet worden. Kṣemendras Darstellung stimmt in allem Wesentlichen genau mit dem Avadāna überein; wenn er an einigen Stellen kürzt, an anderen ausführlicher ist, so erklärt sich das aus den allgemeinen Tendenzen seines Werkes. Selbstverständlich heißt auch bei ihm der Held Udrāyana (tib. 'U·dra·ya·na). Der Name seines Reiches schwankt auch hier zwischen Rauruka (4) und Roruka (100), tib. Sgra-sgrog(s). Anstatt Hiruka (6, 69, 112) findet sich öfter Heruka (153, 164, 170, 199), wie die tibetische Übersetzung stets liest. Auch der Name der von ihm gegründeten Stadt lautet hier Heruka (170), die von Bhiruka gegründete Stadt heißt Bhiruka (170). Der Sohn des Heruka heißt hier Śyāmaka (164, 178), tib. Sño·bsaṅs. Die Einwohner von Lampāka werden hier nicht Lambākapāla, sondern einfach Lambaka (177) genannt, tib. Hphyaṅ·ba·po. Für Vokkāṇa wird hier Bhokkāṇaka (179) geschrieben, tib. Bog·ka·na·ka. Der *karvaṭaka* Khara wird Kharavanīkarvaṭa genannt (173); das Tibetische hat hier *kar·pa·ṭaḥi śa·riḥi·nags·su* 'in dem Śari-Walde eines *karpata*'. Einigen der Personen, die im Avadāna namenlos sind, werden hier Namen beigelegt. Die beiden schlechten Minister heißen Daṇḍa und Mudgara, tib. Dbyug·pa und Tho·ba (70, 83, 172³⁾. Die Mutter des Śikhaṇḍin wird Taralikā, tib. Ta·ra·li·ka, genannt (120)⁴⁾. Den Rat, das Buddha-Bild nach Rauruka zu senden, gibt hier nicht der Buddha selber,

¹⁾ Das ist nach Lévi, JA. XI, 5, 113 der Sinn der im Sanskrit verderbten Stelle.

²⁾ Der Stoff dieses Avadāna hat auch die buddhistischen Künstler zur Darstellung gereizt. Foucher, B. É. F. E. O. IX, 23; Beginnings of Buddhist Art and Other Essays 231 ff., hat nachgewiesen, daß eine fortlaufende Reihe von 25 Reliefs an dem Stūpa von Bārābuḍur die Geschichte des Udrāyana im genauen Anschluß an das Divyāvadāna illustriert; vgl. Krom und van Erp, Bārābuḍur, Textband 256 ff., Taf. Ser. IB 64—88. In der Schatzhöhle C zu Qyzil ist, wie Waldschmidt, Gandhara, Kutscha, Turfan S. 63, Taf. 34, erkannt hat, auf einem Fresko die Szene dargestellt, wie Candraprabhā vor Udrāyana tanzt; links davon werden die beiden als Mönch und Nonne eingekleidet. Vgl. Grünwedel, Kultstätten S. 100; Alt-Kutscha II, 97, Fig. 72 und Tafel XL, XLI; v. Le Coq, Buddh. Spätantike IV, Taf. 3; VI, S. 37.

³⁾ Hier im Texte Daṇḍin, was durch das Tibetische als falsch erwiesen wird.

⁴⁾ Auch in den Vorgeburts geschichten am Schluß des Avadāna zeigt sich diese Tendenz zur Spezialisierung. Der Jäger wird hier Kālapāśa genannt (183), der Haushalter Nanda und seine Tochter Madalekhā (191).

sondern der Minister Varṣākāra (15). Das Lautenspiel des Udrāyaṇa und der Tanz der Candraprabhā werden hier nicht erwähnt (41). Udrāyaṇas Begegnung mit Bimbisāra erfolgt hier vor seiner Ordinierung durch den Buddha (50ff.). Die Flucht des Hiruka und Bhiruka findet auch hier zu Schiff statt, aber der unterirdische Gang fehlt (169); dagegen wird hinzugefügt, daß sie sich nach Süden wenden (170). Anstatt der Errichtung des Stūpa über dem Becher des Mahākātyāyana in Khara und der Einrichtung des Becherfestes wird hier (175) erzählt, daß die Göttin ein Caitya des Kātyāyana in Suravatī, tib. Lha-lan, erbaute, und daß die Caitya-Verehrer dies noch heute verehren. Von der Erbauung des Pulacaitya wird hier nichts gesagt; von Bhokkānaka geht Mahākātyāyana sogleich nach Śrāvastī (181). Dagegen wird bei der Erwähnung der Stūpas des Tiṣya und Puṣya hinzugefügt, daß die Caitya-Verehrer sie noch heute verehren (39). Es ist angesichts dieser Verschiedenheiten wohl möglich, daß sich schon Kṣemendras Vorlage ein wenig von dem Text des Avadāna entfernte, aber diese Abweichungen können auch auf Neuerungen Kṣemendras beruhen. Für die folgende Untersuchung kann seine Fassung als sekundär beiseite gelassen werden.

Eine kürzere Version der Udrāyaṇa-Sage findet sich in dem von Ki-kia-ye zusammen mit T'an-yao im Jahre 472 n. Chr. übersetzten Tsapao-tsang-king. Chavannes hat sie in seinem *Cinq cent contes et apologues* unter Nr. 420 (III, 127ff.) übersetzt. Der Held der Erzählung ist auch hier König von Lu-liu (Rauruka), aber er wird nicht Udrāyaṇa, sondern Yu-t'o-sien, Udasena, genannt. Seine Gemahlin heißt hier Yu-siang (La-kṣaṇavatī), sein Sohn Wang-kün (Rājasena). Der ganze erste Teil der Geschichte über die Beziehungen des Königs zu Bimbisāra, die Sendung des Buddha-Bildes und des Mahākātyāyana und der Śailā nach Rauruka fehlt hier. Die Erzählung beginnt mit dem Lautenspiel des Königs und dem Tanz der Königin. In dem Abschnitte bis zu der Katzenbeschwörung ist manches breiter ausgeführt als in dem Avadāna, manches aber auch weggelassen oder leise verändert. Der Buddha tritt hier überhaupt nicht auf. Die als Göttin wiedergeborene Königin sucht und empfängt hier keine Belehrung von ihm, und ebensowenig ist er es, der den König in den Orden aufnimmt. Die Wanderung des Mönch gewordenen Königs nach Rājagṛha und seine Begegnung mit Bimbisāra fehlen hier. Es wird nur kurz gesagt, daß der König die Welt verließ, die Lehre studierte und Arhat wurde; er erlangt die Arhatschaft also nicht erst wie im Avadāna unmittelbar vor seinem Tode. Die treuen Minister Hiruka und Bhiruka erscheinen hier nicht. Von der doppelten Sünde des Vaternordes und des Arhatmordes, die König Wang-kün auf sich lädt, wird auch hier gesprochen; wie er von der Schuld des Vaternordes befreit wird, wird hier aber nicht erzählt. Von den Gewissensbissen wegen des Arhatmordes wird er durch die Gaukelei an den Stūpas der beiden Arhats geheilt, die hier aber Tie-ši (Tiṣya) und

Yu-po-tie-ši (Upatisya) heißen und im bürgerlichen Leben nicht einfache Haushalter, wie im Avadāna, sondern große Minister gewesen sind. Nur gelegentlich erfährt man hier auch, daß Śailā in Rauruka weilt; die Königin begründet ihren Wunsch, Nonne zu werden, damit, daß sie von Śi-ši (Śailā) gehört habe, daß ein Mensch, der gläubigen Herzens auch nur für einen Tag in den Orden getreten sei, unter den Göttern wiedergeboren werde. Die Erzählung von der Mißhandlung Kātyāyana und dem Untergange der Stadt ist gedrängter als im Avadāna. Hiruka und Bhiruka erscheinen auch hier nicht als Retter: ihre Stelle nimmt ein 'großer Minister' ein. Die Anweisung zur Flucht gibt hier nicht Kātyāyana, sondern der Minister faßt selbst den Plan, einen unterirdischen Gang zu graben, der außerhalb der Stadt mündet. Von einer Flucht zu Schiff ist nicht die Rede. Der Sandregen tritt auch hier am siebenten Tage ein, auch hier läßt der Himmel vorher duftende Blumen, Edelsteine und Kleider regnen, aber dieser Regen von Kostbarkeiten ist nicht auf die vorhergehenden Tage verteilt, sondern findet unmittelbar vor dem Sandregen statt. Als der Minister sich mit den Seinen durch den unterirdischen Gang gerettet hat, begibt er sich zu Kātyāyana und legt ihm die Frage vor, warum die Bewohner Raurukas durch den Sandregen begraben seien. Das ist dieselbe Frage, die in dem Avadāna die Mönche in Śrāvastī, als sie von den Ereignissen in Rauruka gehört haben, an den Buddha stellen, und die Geschichte aus der Vergangenheit, die Kātyāyana zur Erklärung erzählt, ist genau die gleiche wie die von dem Buddha vorgetragene. Im Avadāna ist sie nur noch etwas ausführlicher, weil hier auch noch die Frage gestellt und beantwortet wird, warum Mahākātyāyana mit Staub zugedeckt und Hiruka und Bhiruka gerettet wurden. Die Reise des Kātyāyana wird hier ganz kurz abgetan. Es wird nur gesagt, daß er sich, nachdem er den Minister über die Ursache des Schicksals der Bewohner von Rauruka aufgeklärt hatte, in Begleitung der Stadtgöttin nach Hua-ši (Pāṭaliputra) begab. Dem wird die Begründung hinzugefügt: 'Depuis l'antiquité, cette dernière ville (Pāṭaliputra) et la ville de Lou-lieou (Roruka) étaient alternativement l'une en prospérité et l'autre en décadence; celle-ci ayant été détruite, l'autre devait redevenir florissante; telle était la raison pour laquelle Kia-tchan-yen et ses compagnons¹⁾ se rendirent dans la ville de Houa-che.'

Im Anschluß daran wird dann noch erzählt, daß der angesehene Bürger Hao-yin-šöng ('Mit der schönen Stimme' = Ghoṣila) sich an die Grenze des Reiches begab und dem Ehrwürdigen Gaben darbrachte. Dieser Ghoṣila, seit langem wohlhabend, wurde, als der Ehrwürdige sein Haus betreten hatte, ungemein reich. Als Kātyāyana in diese Stadt²⁾ gekommen war, fragte er den Buddha, warum Ghoṣila sich einer schönen Stimme und immer wachsenden Reichtums erfreue. Der Buddha erklärte ihm, daß in

¹⁾ Vorher ist aber nur die Stadtgöttin als seine Begleiterin erwähnt.

²⁾ Es scheint Pāṭaliputra gemeint zu sein.

der Vergangenheit ein Bürger täglich 500 Pratyekabuddhas zur Mahlzeit einzuladen pflegte. Der Mann, den er als Boten sandte, war immer von einem Hunde begleitet. Eines Tages vergaß der Mann die Einladung zu überbringen. Da lief der Hund allein zu den Pratyekabuddhas und bellte sie an. Die Buddhas erkannten, daß der Hund sie einladen wollte; sie begaben sich zu dem Bürger, der sie hochofrennt bewirtete. Jener Bürger war der Buddha selbst in einer früheren Geburt, der Bote war Aniruddha, der Hund war Ghoṣila, dem zum Lohn für seine Tat eine schöne Stimme und Reichtum zuteil ward.

Diese Erzählung des Tsa-pao-tsang-king ist offenbar nichts weiter als ein vielfach ungenauer Auszug aus dem Avadāna. Daß sie unursprünglich ist, zeigt sich vor allem in der Veränderung des Namens des Helden zu Udasena; zweifellos war, wie wir später sehen werden, sein alter Name Udrāyaṇa. Aus zwei Stellen können wir sogar schließen, daß die Quelle der Erzählung nicht das Divyāvadāna war, sondern der Text, wie er im Vinaya zu Prayaścittika 82 lautete. Dahin weist zunächst die Angabe über das abwechselnde Blühen und Verfallen von Pāṭaliputra und Rauruka. Sie beruht auf der Bemerkung im Anfang des Avadāna, die in der chinesischen Übersetzung des Vinaya ebenso lautet: 'Wenn Pāṭaliputra aufblüht, verfällt Rauruka; wenn Rauruka aufblüht, verfällt Pāṭaliputra', während es im Divyāvadāna heißt: *yadā Pāṭaliputram samvartate tadā Rorukam vivartate*, was man in dieser Form doch nur als historische Zeitangabe auffassen kann. Immerhin wäre es möglich, daß die Umkehrung des Satzes, die den Sinn so gänzlich verändert, im Divyāvadāna erst im Laufe der schriftlichen Überlieferung geschwunden wäre, völlig beweisend aber ist der von Ghoṣila handelnde Schluß der Erzählung. Er ist mit der Geschichte von Rauruka so lose verknüpft, daß man sein Erscheinen an dieser Stelle überhaupt nur begreift, wenn man weiß, daß im Vinaya die Geschichte des Ghoṣila unmittelbar auf die des Udrāyaṇa folgt¹⁾. So erzählt denn auch dort der Buddha den Mönchen die Geschichte aus dem früheren Dasein des Ghoṣila, um ihnen zu erklären, wie er zu seiner schönen Stimme gekommen ist. Kleine Verschiedenheiten in der Darstellung sind vorhanden, aber sie sind nicht von Bedeutung. Es kann also auch die Erzählung des Tsa-pao-tsang-king in Anbetracht ihrer Abhängigkeit von dem Avadāna, wenigstens zunächst, hier unberücksichtigt bleiben.

Daß das Udrāyaṇāvadāna im letzten Grunde mit der Legende des Hüen-tsang vom Untergange Ho-lao-lo-kias identisch ist, wird niemand bestreiten wollen. Die Ähnlichkeiten der beiden Erzählungen hat schon Huber a. a. O. S. 337f., hervorgehoben. In beiden Fällen wird eine Stadt von einem Sandregen verschüttet, und zwar zur Strafe dafür, daß die Bewohner auf Befehl des Königs einen Heiligen im Sande vergraben haben.

¹⁾ Siehe Hubers Inhaltsangabe, B. É. F. E. O. VI, 17ff.

In beiden Fällen ersteht dem Heiligen ein Retter. Bei Hünen-tsang ist es eine ungenannte Person, im Avadāna sind es die beiden guten Minister Hiruka und Bhiruka. Diese Retter werden in beiden Fällen zum Lohn für ihre Guttat von dem Heiligen vor dem Untergang dadurch bewahrt, daß er ihnen die Vernichtung der Stadt am siebenten Tage vorhersagt, und sie retten sich auf dieselbe eigentümliche Weise durch einen unterirdischen Gang. Auch die Einzelheiten der Geschichte der Vernichtung der Stadt stimmen zum Teil genau zusammen. Der Sandregen setzt am siebenten Tage ein. Voraus geht ein Sturm, der allen Schmutz aus der Stadt weglegt, und ein Schauer von Juwelen. In beiden Fällen spielt ferner ein Buddhabild, das aus der Ferne gekommen ist, eine Rolle in der Geschichte, und zwar als Ausgangspunkt der Katastrophe. Im Avadāna wird es der Anlaß, daß Mahākātyāyana ins Land kommt, bei Hünen-tsang, daß der Arhat durch die Verehrung, die er ihm zollt, die Strafe des Königs auf sich zieht. Daß es im Avadāna ein Gemälde, bei Hünen-tsang eine Statue ist, ist allerdings ein beachtenswerter Unterschied; für den Gang der Erzählung macht es aber nichts aus. Über die Schicksale des Porträts beim Untergange der Stadt erfahren wir nichts, die Statue rettet sich selbst auf wunderbare Weise nach P'i-mo. Ob man damit die Flucht der Stadtgöttin in dem Avadāna zusammenstellen darf, wie Huber es tut, ist mir zweifelhaft. Man darf auch nicht verkennen, daß die Übereinstimmungen in der Geschichte der Vernichtung der Stadt fast alle dadurch an Beweiskraft verlieren, daß sie sich schon in der Sage von der Entstehung des Daṇḍakawāles finden, die aus viel älterer Zeit bezeugt und wahrscheinlich das Urbild aller dieser Sagen von der Vernichtung einer Stadt oder eines Landes durch einen Sandregen ist. Ein besonderer und daher beweisender Zug ist in dieser Partie nur die Herstellung des unterirdischen Ganges. Dazu kommt weiter noch das Buddhabild, und schließlich wird jeder Zweifel an dem Zusammenhang der beiden Geschichten dadurch beseitigt, daß Ho-lao-lo-kin, wie Huber gezeigt hat, die regelrechte chinesische Wiedergabe von Rauruka ist, die Stadt also in beiden Erzählungen denselben Namen trägt.

Es erhebt sich also die Frage, ob wir es hier mit einer Geschichte indischen Ursprungs, die nach Turkestan gebracht und dort lokalisiert wurde, zu tun haben oder ob eine turkestanische Lokalsage in den Vinaya der Mūlasarvāstivādins aufgenommen wurde. Huber hat sich für das letztere entschieden. Er beruft sich darauf, daß das Avadāna selbst Rauruka in eine Gegend, die außerhalb des eigentlichen Indiens liegt, also nach Turkestan versetze. Man brauche, um sich davon zu überzeugen, nur die Rückreise Mahākātyāyanas nach der Zerstörung Raurukas zu verfolgen. Mahākātyāyana kommt über Khara nach Lambāka¹, dann nach Śyāmāka und weiter nach Vokkāṇa und endlich 'descendant vers le

¹) Huber schreibt Lamba.

Sud¹⁾ an den Indus, wo er den Bereich der Gottheit des Nordens verläßt. Von den genannten Örtlichkeiten sind zwei bis jetzt lokalisiert²⁾. Lambāka oder Lampāka entspricht dem heutigen Lamghān; Vokkāna ist das heutige Wakhān. Die beiden Örtlichkeiten liegen im Süden des Pamir, d. h. zwischen Turkestan und Indien.

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß, falls Huber mit seiner Ansicht, der sich auch Lévi, JA. XI, 5, 76 angeschlossen hat, recht haben sollte, sein Nachweis von einschneidender Bedeutung für die Geschichte des Kanons der Mūlasarvāstivādins sein würde, ganz gleich, ob man annehmen will, daß die turkestanischen Elemente dem Kanon von Anfang an angehörten oder erst später, jedenfalls aber vor der chinesischen Übersetzung, in Turkestan aufgenommen wurden. Die Sache hat sogar noch ein weitergehendes Interesse. Gegen den Schluß seines Aufsatzes bemerkt Huber: 'Dans la formule même par laquelle le *Divyāvadāna* commence le récit de la destruction de Roruka: „Quand Pāṭaliputra monte, Roruka tombe en décadence“, ne faut-il pas trouver l'expression de cette rivalité historique qui fit passer tour à tour la prépondérance des royaumes fondés sur les bords du Gange aux royaumes de l'Asie centrale?' Auch wenn man sich diesen etwas kühnen Folgerungen nicht ganz anschließen will, wird man zugestehen müssen, daß jener einleitende Satz und alles, was uns in dem Avadāna von dem Verkehr zwischen Rauruka und dem Madhyadeśa berichtet wird, auf die engsten Beziehungen zwischen Indien und Ostturkestan schon in einer sehr frühen Zeit hinweisen würde.

Ich glaube nun allerdings, daß eine genauere Prüfung der Texte zu einem ganz andern Resultate führt. Ich will gar kein Gewicht darauf legen, daß es von vornherein nicht gerade sehr wahrscheinlich ist, daß das Avadāna, eines der interessantesten der ganzen Sammlung, aus der etwas mageren Lokallegende herausgesponnen sein sollte. Man darf natürlich die Natur der Berichte dabei nicht außer acht lassen. Das Avadāna ist das Werk eines gewandten Erzählers, die Angaben Hüen-tsangs beruhen offenbar auf den mündlichen Mitteilungen der Ortseingesessenen, und wir können nicht wissen, wie weit diese selbst unterrichtet waren, wieviel sie dem Pilger erzählten und wieviel er selbst vielleicht weggelassen hat.

Wichtiger ist schon etwas anderes. Die turkestanische Lokalsage haftet an der Buddhastatue, die in P'i-mo verehrt wurde. Warum sollte der Verfasser des Avadāna diese Statue gänzlich ausgeschaltet und durch ein Porträt des Buddha ersetzt haben, über dessen Verbleib er nichts berichtet? Umgekehrt mußte natürlich, wenn man die Lokalsage nach dem Vorbilde des Avadāna gestaltete, das Gemälde aus der Geschichte verschwinden, und nichts war im Grunde natürlicher, als daß man dann die

¹⁾ Diese Bemerkung findet sich nur in der chinesischen Übersetzung, nicht im Sanskrit-Text des *Divyāvadāna*.

²⁾ Auch Śyāmāka ist jetzt lokalisiert.

Sandelholzstatue von P'i-mo mit der in der ganzen buddhistischen Welt hochberühmten Sandelholzstatue des Udayana identifizierte. Hüen-tsang schildert sie uns in seinem Berichte über Kauśāmbī¹⁾. Sie stand in einem großen Tempel innerhalb des königlichen Bezirkes der Stadt. Sie war aus Sandelholz geschnitzt und hatte einen steinernen Baldachin. Von Zeit zu Zeit entsandte sie ein übernatürliches Licht. Fürsten aus verschiedenen Ländern hatten versucht, sie fortzunehmen, aber niemand konnte sie von der Stelle bewegen. So machte man Bilder von ihr und verehrte sie, und alle wahren Bilder des Buddha sind nach dieser Statue gemacht. Über ihre Entstehung erzählte man, daß König Udayana, als der Buddha für drei Monate in den Trayastrimśat-Himmel gefahren war, um zum Wohle seiner dort weilenden Mutter das Gesetz zu predigen, während seiner Abwesenheit ein Abbild des Meisters zu haben wünschte. Er bat daher den Maudgalyāyana, durch seine übernatürliche Macht einen Künstler in den Himmel zu versetzen, um dort das Bild des Buddha zu schaffen. Als Buddha auf die Erde zurückkehrte, erhob sich die Holzstatue von ihrem Sitze und begrüßte den Herrn der Welt, und dieser erwiderte freundlich den Gruß und sagte seinem Bilde, es werde seine Aufgabe sein, die Ungläubigen zu lehren und zu bekehren und künftige Geschlechter auf dem Wege der Religion zu leiten. Daß man durch die Identifizierung der Statue von P'i-mo mit der des Udayana mit der Tatsache in Konflikt kam, daß die letztere ja noch immer in Kauśāmbī gezeigt und verehrt wurde, wird die turkestanischen Mönche wenig bekümmert haben; auffallend ist höchstens, daß auch Hüen-tsang diesen Widerspruch gar nicht bemerkt zu haben scheint²⁾.

Ich will schließlich auch nicht unerwähnt lassen, daß in dem Falle, daß die Lokalsage nach dem Avadāna gestaltet wurde, die Zurückführung der Statue auf König Udayana vielleicht auch dadurch begünstigt wurde, daß in der Quelle das Bild zu einem König Udrāyana in naher Beziehung stand. Bei der Ähnlichkeit der Namen ist, wie wir später sehen werden, gerade unser Udrāyana auch sonst mit Udayana zusammengeworfen worden, und in tibetischen Schriften, z. B. bei Tāranātha³⁾, wird der Name des Königs von Kauśāmbī Utrayana geschrieben. Selbstverständlich kann

¹⁾ Julien, *Mém.* I, 283ff.

²⁾ Die Statue von Kauśāmbī hatte übrigens eine Rivalin in einer Sandelholzstatue des Buddha zu Śrāvastī. Über ihre Entstehung erzählt Fa-hien (*Legg.* S. 56f.) dieselbe Legende wie Hüen-tsang von der Statue zu Kauśāmbī, aber an Stelle des Udayana erscheint hier Prasenajit, und von dem Eingreifen Maudgalyāyana wird nichts gesagt; einfacher heißt es hier, daß der König die Statue herstellen ließ, weil er sich nach dem Anblick des Buddha sehnte. Auch Hüen-tsang kennt die Statue von Śrāvastī; er bemerkt, daß Prasenajit sie während der Abwesenheit des Buddha im Trayastrimśat-Himmel habe anfertigen lassen, als er von der Herstellung der Statue durch Udayana gehört hatte (Julien, *Mém.* I, 296).

³⁾ Tāranātha, übersetzt von Schiefner, S. 71.

bei der Verschiedenheit des Verhältnisses, in dem Udayana und Udrāyaṇa zu dem Buddhahilde stehen, der angenommene Zusammenhang zwischen beiden nur als eine Möglichkeit bezeichnet werden. Man braucht darauf auch kein Gewicht zu legen; die Hineinbeziehung des Udayana in die Lokallegende würde sich meines Erachtens, wie oben bemerkt, schon durch die Popularität der von ihm erzählten Geschichte zur Genüge erklären.

Es gibt nun aber auch, abgesehen von solchen allgemeinen Erwägungen, ein paar Angaben in dem Avadāna, die gegen die Lokalisierung von Rauruka in Ostturkestan sprechen. Hiruka und Bhiruka entfliehen zu Schiff durch einen unterirdischen Kanal, der von ihrem Hause bis zum Flusse reicht, aus der Stadt. So hat es ihnen Mahākātyāyana geraten: *yuvāṃ yāvaca ca grhaṃ yāvaca ca nadī atrāntare suruṅgāṃ khānayitvā grhasamīpe nāvam sthāpayitvā tiṣṭhataḥ | yadā ratnavarṣaṃ patet tadā ratnānāṃ nāvam pūrayitvā niṣpālayitavyam iti* (574, 28ff.; 575, 17ff.). Genau so führen sie es aus: *Hiru-Bhirukābhyām agrāmātyābhyām yāvaca ca grhaṃ yāvaca ca nadī atrāntare suruṅgāṃ khānayitvā grhasamīpe ca nauḥ sthāpitā* (576, 5f.); *Hiru-Bhirukāv agrāmātyau ratnānāṃ nāvam pūrayitvā niṣpālayitau* (576, 21f.). Wenn der Erzähler die Minister das Schiff bei dem Hause verankern läßt, so stellt er sich die *suruṅgā* offenbar als mit Wasser gefüllt dar. Die Herstellung eines solchen unterirdischen Kanals dürfte etwas schwierig gewesen sein; aber solche Bedenken sind bei einer Legende, die so viel Wunderbares berichtet, kaum berechtigt. Wichtig ist nur, daß der Erzähler die Minister die Fahrt offenbar auf dem Flusse fortsetzen läßt. Es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß ein Erzähler, der nur einigermaßen mit den Verhältnissen Ostturkestans bekannt war, auf den Gedanken gekommen sein sollte, seine Helden eine Reise zu Schiff machen zu lassen¹⁾. Seine Angaben lassen eher darauf schließen, daß das Rauruka, das er im Sinne hatte, in der Nähe eines großen schiffbaren Flusses lag.

Seltsam ist es ferner auch, daß die Kaufleute aus Rājagṛha dem Udrāyaṇa erklären, Rājagṛha liege im östlichen Lande: *asti deva pūrvadeśe Rājagṛhaṃ nagaram* (545, 17). Nun liegt allerdings Rājagṛha etwa 4 Grad östlicher als die Stätte, wo man das turkestanische Rauruka anzunehmen hat, aber das spielt für die Lage der beiden Orte zueinander doch keine Rolle im Verhältnis zu den mehr als 1200 Kilometern, die Rājagṛha südlicher liegt. Man sollte statt *pūrvadeśe* also eher *dakṣiṇadeśe* erwarten. Allenfalls könnte man annehmen, daß *pūrvadeśe* vom rein indischen Standpunkte aus gedacht sei und das östliche Indien bezeichnen solle, aber diese Annahme ist ein Notbehelf, und besser würde sich der Ausdruck jedenfalls erklären, wenn Rauruka wirklich westlich von Rājagṛha liegen würde.

¹⁾ Auch Foucher, B. É. F. E. O. IX, 31; Beginnings of Buddhist Art, p. 238 hat schon bemerkt, daß die Reise zu Schiff nicht zu der Lokalisierung von Rauruka in Zentralasien passe, obwohl sie, wie er meint, dem Verfasser des Avadāna sicherlich bekannt war.

Mir scheint endlich auch die Reiseroute Mahākātyāyana mit der Lokalisierung Raurukas in Ostturkestan unvereinbar zu sein, obwohl Huber sie gerade als Beweis dafür verwendet hat. Die vier Stationen, die im Texte genannt sind, sind Khara, Lambāka, Śyāmāka, Vokkāṇa. Khara läßt sich vorläufig nicht lokalisieren. Lambāka ist, wie schon bemerkt, das heutige Lamghān, Vokkāṇa das heutige Wakhān. Das dazwischenliegende Śyāmāka, das auch bei Varāhamihira, Br̥hats. 14, 28 und in der Form Śyāmaka Märk. Pur. 58, 47 erscheint, kann nur in der Gegend des heutigen Chitrāl gesucht werden. Lévi, JA. XI, 5, 76f. hat Śyāmāka in dem Šö-mi des Sung-yün (Chavannes, B. É. F. E. O. III, 406), des Pei-ši (ebd.) und des T'ang-šu (Chavannes, Documents p. 159) und dem Šang-mi des Huen-tsang (Mém. II, 206) wiedererkannt, die schon früher mit Chitrāl identifiziert waren¹⁾.

Betrachtet man nun die Lage der genannten drei Örtlichkeiten auf einer Karte, so zeigt sich, daß Mahākātyāyana, wenn er, von Khotan kommend, zuerst nach Lambāka, dann nach Śyāmāka und schließlich nach Vokkāṇa gezogen sein sollte, eine höchst unpraktische Reise gemacht haben müßte, denn Lambāka ist der südlichste, Vokkāṇa der nördlichste Punkt. Das Natürliche wäre gewesen, die Reise in genau umgekehrter Richtung zu machen. Die Reise von Lambāka nach Vokkāṇa, die im wesentlichen in nördlicher Richtung verläuft, macht es daher wahrscheinlich, daß der Ausgangspunkt Rauruka südlich von Lambāka lag²⁾.

Aus den bisherigen Untersuchungen hat sich ergeben, daß das Rauruka des Avadāna eine Stadt gewesen sein muß, die westlich von Rājagrha, südlich von Lambāka am Ufer eines Flusses lag. Was wir sonst von ihr erfahren, läßt darauf schließen, daß es eine bedeutende Stadt war, die in Handelsbeziehungen zu Magadha stand, die aber früh — nach der Erzählung schon zur Zeit des Buddha — zugrunde ging. Es fragt sich, ob wir eine solche Stadt nachweisen können.

Im Mahā-Govindasutta des Dīghanikāya (II, 235) wird erzählt, wie nach dem Tode des mythischen Königs Disampati der Brahmane Govinda das Reich zwischen Reṇu, dem Sohne des Königs, und den anderen Kṣa-

¹⁾ Vgl. Marquart, *Erānshahr*, S. 63; 243ff.

²⁾ In der von I-tsing herrührenden chinesischen Übersetzung des Vinaya ist die Reise des Mahākātyāyana, wie Lévi, JA. XI, 5, 113f., angibt, noch etwas weiter ausgeführt. Er will von Vokkāṇa weiter in den Madhyadeśa gehen und überschreitet den Sūe-ling (Hindukusch). Dann folgt die Erzählung von der Errichtung des Pula-caitya. Darauf überschreitet er den Fluß Fu-č'a (Oxus) und kommt nach der Stadt Pu-ša. Dort schert er sich Bart und Haupthaar und schneidet sich die Nägel. Über dem Haar und den Nägeln errichten die Leute ein nach diesen benanntes Caitya. Von da wendet sich Mahākātyāyana nach dem Süden und gelangt nach Śrāvastī. Da es sich um die Verlängerung der Rückreise handelt, hat sie für die Frage, die uns hier beschäftigt, keine Bedeutung.

triyas verteilte. *Tatra sudam majjhe Reṇussa rañño janapado hoti*, heißt es, und dann folgen die sicherlich alten Verse:

*Dantapuram Kalīṅgānam Assakānam ca Potanam
Māhissatī Avantīnam Sovīrānañ ca Rorukam
Mithilā ca Videhānam Campā Aṅgesu māpitā
Bārāṇasī ca Kāsīnam ete Govindamāpitā ti.
Sattabhū Brahmaddatto ca Vessabhū Bharato saha
Reṇu dve ca Dhataratthā tadāsum satta Bhāratā ti.*

Diese Verse kommen auch im Mahāvastu III, 208 im Govindīyasūtra vor, wo anstatt des Senartschen Textes zu lesen ist:

*Dantapuram¹⁾ Kalīṅgānām Aśmakānām ca Potanam²⁾
Māhiṣmatīm³⁾ c-Āvantīnām⁴⁾ Sauvīrānām ca Rorukam⁵⁾
Mithilām ca Videhānām⁶⁾ Campām⁷⁾ Aṅgeṣu māpaye⁸⁾
Vārāṇasīm⁹⁾ ca Kāśīṣu etam Govindamāpitam¹⁰⁾.*

Hier wird also Roruka, sk. Rauruka, unter den sieben alten Städten Indiens aufgezählt; die im Mahāvastu in M erhaltene Lesart *Lolakam* geht natürlich auf *Loluvam*, die alte östliche Namensform, zurück. Rauruka ist die Hauptstadt der Sovīras, sk. Sauvīras, und ihr Herrscher führt den Namen Bharata. In genauer Übereinstimmung damit wird auch in der Prosa des Ādittajāta (424. III, 470, 6) berichtet, daß im Sovīrareiche in der Stadt Roruva der Großkönig namens Bharata lebte (*Sovīraratthe Roruvanagare Bharatamahārājā nāma*)¹¹⁾. In der Einleitung zum Sivijāta (IV, 401, 12) wird das Ādittajāta daher auch als Sovīrajāta bezeichnet¹²⁾.

Die Sauvīras sind Pāṇini wohl bekannt. Er gibt Regeln über die Bildung von Städtenamen, die im Lande der Sauvīras liegen (4, 2, 76), und über die Bildung von Geschlechtsnamen bei den Sauvīras (4, 1, 148—150), die eine sehr genaue Kenntnis der Eigentümlichkeiten ihrer Sprache verraten. In der Literatur erscheinen die Sauvīras fast immer in Verbindung mit den Sindhus. Es scheint, daß nicht so sehr freiwillige Vereinbarung als vielmehr die Unterwerfung der Sauvīras durch die Saindhavas zu diesem engen Zusammenschluß geführt hat. In einem 'alten Itihāsa', dem Vidulāputrānūsāsana im Mbh. 5, 133—136, wird erzählt, daß Sañjaya, der Sohn

¹⁾ B *antaḥpuram*, M *amtaḥpuram*. Senart *ataḥ puram*.

²⁾ BM *-nām ca asmakānām yotanam* (M *yottanam*).

³⁾ B *māhiṣyati*, M *mohaṣyati*. ⁴⁾ BM *cavartti* (M *rti*) *nām*.

⁵⁾ M *lolakam*. ⁶⁾ BM *videhām*. ⁷⁾ BM *cayā*.

⁸⁾ M *māmaye*. ⁹⁾ B *vārāṇasī*, M *vārāṇasī*.

¹⁰⁾ M *govindamāropitam*.

¹¹⁾ Die birmanische Handschrift B^d hat *Sovīraratthe* durch *Sivirathe* und hier und 474, 18 den Namen des Königs *Bharata* durch *Roruva* ersetzt. *Roruva* erklärt sich wiederum aus der alten östlichen Namensform *Loluva*.

¹²⁾ B^d liest hier *Sivirajāta*. Sicherlich ist auch, wie schon Andersen, Index, erkannt hat, in der Einleitung zum Dasabrāhmaṇaj. (IV, 360, 24) *Sovīrajātake* anstatt des von Fausbøll in den Text aufgenommenen *Sucirajātake* von C^{ks}, *Vidūrajātake* von B^d zu lesen. Auch hier ist Jāt. 424 gemeint.

der Vidulā, ein Sauvīra, von dem Sindhurāja besiegt worden war (133, 4; 134, 4). Der Gegensatz zwischen Saindhavas und Sauvīras zeigt sich deutlich in der Aufforderung der Mutter an den Sohn, sich mit den Sauvīra-Mädchen zu vergnügen, nicht den Saindhava-Mädchen zu folgen (134, 32), die Saindhavas zu erschlagen (135, 21)¹⁾. Die dominierende Stellung der Saindhavas tritt auch in der Bezeichnung zutage, die Jayadratha, der König der Sindhu-Sauvīras, im Epos erhält. Er wird für gewöhnlich Saindhava genannt (1, 186, 21; 2, 34, 8; 4, 18, 4; 6, 45, 55; 14, 77, 9), Saindhavako rājā (6, 45, 56), Sindhurāja (1, 67, 109; 5, 55, 43; 14, 77, 11). In der Schilderung des Kampfes seines Volkes gegen Arjuna wegen des Opferrosses in 14, 77f. wird stets von Saindhavas gesprochen. Auch im Abhimanyuvadha-, Pratijñā- und Jayadrathavadhaparvan des 7. Buches (7, 33 bis 152) wird er meistens Saindhava genannt; daneben findet sich Sindhurāja, Sindhurājan, Sindhurāj, Sindhupati, Saindhavako rājā oder *nṛpaḥ*. Ebenso ist sein Vater Vṛddhākṣatra der Sindhurāja (146, 110). Nur 75, 11 wird Jayadratha als Sauvīra-Sindhūnām īśvaraḥ bezeichnet. Im Draupadī-harṇa- und Jayadrathavimokṣaṇaparvan des 3. Buches (3, 262—272) ist allerdings der Unterschied zwischen Saindhava und Sauvīra ziemlich verwischt. Jayadratha ist hier patiḥ Sauvīra-Sindhūnām (267, 8); er bietet Draupadī an, die Herrschaft über alle Sindhu-Sauvīras mit ihm zu teilen (267, 20); sein Heer sind die Sindhu-Sauvīras (271, 50); zwölf Sauvīraka-Prinzen folgen ihm (265, 9; 271, 27). Am häufigsten wird er auch hier einfach Saindhava genannt, daneben Sindhurāja, rājā Sindhūnām, Sindhupati, Saindhavo rājā, Saindhavako nṛpaḥ. Aber dieser Titel wechselt hier mit Suvīrarāṣṭrapa (268, 1), Sauvīrarāja (265, 12; 268, 12. 13), Sauvīra (267, 7; 271, 8), Sauvīraka (267, 2), Suvīra (268, 3). Auch seine Brüder werden Sauvīravīrāḥ genannt (265, 13). Sein gesamtes Heer ist Saindhavadhvajinī (271, 7), Saindhavasainikāḥ (271, 36), aber auch Suvīrāḥ (271, 9).

Jayadrathas Herrschaft reicht über die Grenzen der Sindhu-Sauvīras hinaus. Nach Mbh. 8, 5, 11 gebietet er über zehn Reiche, von denen das Sindhu-Reich das erste ist:

Sindhurāṣṭramukhānīha daśa rāṣṭrāṇi yāni ha |
vaśe tiṣṭhanti vīrasya yaḥ sthitas tava śāsane ||
akṣauhiṇīr daśaikāṃ ca vinirjitya sitaiḥ śaraiḥ |
Arjunena hato rājan mahāvīryo Jayadrathah ||

Die Namen der zehn Reiche werden, soviel ich weiß, nirgends angegeben, In der Erzählung vom Raube der Draupadī erscheinen im Gefolge der

¹⁾ Daß Saindhavas und Sauvīras zwei verschiedene Völker waren, zeigt sich auch Mārkaṇḍeyap. 132, 45ff., wo von Marutta erzählt wird, daß er Sauvīrī, die Tochter des Suvīra, und Vapuṣmatī, die Tochter des Herrn der Sindhu (*Sindhuhartṛ*), zu Gemahlinnen hatte. Damit kann die von Pargiter, Mārkaṇḍeyap. Übersetzung, S. 315, geäußerte Vermutung, daß Sauvīra der Volksname, Sindhu der Name des von ihnen bewohnten Gebietes sei, wohl als erledigt gelten.

Sindhu-Sauvīras die Kulindas, Trigartas, Ikṣvākus und als die bedeutendsten die Śibis. Koṭikāśya, der Śaibya, ist der Vertraute des Jayadratha. Śibis, Sauvīras und Sindhus bilden das Reich des Jayadratha. *Kaccid ekaḥ Śibīn ādhyān Sauvīrān saha Sindhubhiḥ | anutiṣṭhasi dharmēṇa ye cānye viditās trayā*, fragt Draupadī den Jayadratha (267, 11), und 271, 3 werden zur Bezeichnung des gesamten Heeres des Königs die drei Völkernamen verwendet: *Śibi-Sauvīra-Sindhūnām viṣādaś cāpy ajāyata*. Diese nahe Beziehung der Śibis zu den Sindhu-Sauvīras spiegelt sich auch in der Völkergenealogie, Hariv. 1, 31, 29f. wieder, wo die Sauvīras auf Śibi als Stammvater zurückgeführt werden:

*Śibeś ca putrāś catvāro vīrās trailokyaviśrutāḥ |
Vṛṣadarbhaḥ Suvīrāś ca Madrakaḥ Kaikayas tathā |
teṣām janapadāḥ sphītāḥ Kaikayā Madrakās tathā |
Vṛṣadarbhāḥ Suvīrāś ca¹⁾.*

Nach der Darstellung des Harivaṃśa unterstand auch die Küste von Kāthiāwār dem Sindhu-Könige. Als die Yādavas Mathurā verlassen, ziehen sie nach dem Anūpa des Sindhu-Königs und lassen sich in Dvāravatī nieder (*Anūpaṃ Sindhurājasya prapetur Yadupuṃgarāḥ* 2, 56, 22; *viṣayam Sindhurājasya śobhitam puralakṣaṇaiḥ* 2, 56, 26). Natürlich darf man aus dieser Äußerung nicht mit Pargiter, Märkaṇḍeyap. Übers. S. 315, schließen, daß das eigentliche Sindhuland sich bis nach Kāthiāwār erstreckte.

Durch den Zusammenhang mit den Sindhus ist das Gebiet, in dem wir die Sauvīras zu suchen haben, bereits einigermaßen bestimmt; es muß in der Nähe des Indus gelegen haben. Weiter führen uns zwei Reiserouten, die sich im Bhāgavatapurāṇa finden:

*Ānarta-Sauvīra-Marūṃś tīrtvā Vinaśanam Hariḥ |
girīn nadīr atīyāya puragrāmavrajākarān ||
tato Dṛṣadvatīm tīrtvā Mukundo 'tha Sarasvatīm |
Pāñcālān atha Matsyāṃś ca Śakraprastham athāgamat || (10, 71, 21f.)
atha dūragatāñ Chauriḥ Kauravān virahātūrān |
saṃnivartya dr̥dham snigdhan prāyāt svanagarīm priyaiḥ ||
Kurujaṅgala-Pāñcālāñ Chūrasenān sa-Yāmunān |
Brahmāvartam Kurukṣetram Matsyān Sārasvatān atha ||
Marudhanvam atikramya Sauvīr-Ābhīrayoḥ parān |
Ānartān Bhārgavo 'pāgāc chrāntavāho manāg vibhuḥ || (1, 10, 33ff.).*

Auf dem Wege von Ānarta in Kāthiāwār nach der Wüste von Mārwar oder Jodhpur muß also das Land der Sauvīras gelegen haben, doch läßt sich von diesem Gebiet mit Sicherheit Cutch ausscheiden, da in der Inschrift

¹⁾ Warum Pargiter a. a. O. S. 315 gerade diese Genealogie 'fanciful' nennt, weiß ich nicht. Aus Mbh. I, 67, 60, wo unter anderen Königen ein Suvīra als dem Krodhavaśa gaṇa entsprossen erwähnt wird (*Madrakaḥ Karṇaveṣṭas ca Siddhārthah Kīṭakas tathā | Suvīrāś ca Subāhuś ca mahāvīro 'tha Bāhlikah*), ist gar nichts zu entnehmen, da es gänzlich unklar bleibt, ob hier der Stammvater der Sauvīras gemeint ist.

des Rudradāman in Junāgaḍh (Ep. Ind. VIII, 44) in der Liste der Länder des Mahākṣatrapa Kaccha vor Sindhu-Sauvīra erscheint: *pūrvvāpar-Ākarā-vanty-Anūpanīvr̥d-Ānartta-Surāṣṭra-Śva[bb]ra-Maru-Kaccha-Sindhu-Sauvīra-Kukur-Āparāṃta-Niṣādādīnām . . . viṣayāṇām*. An der zweiten der angeführten Stellen sind zwischen die Sauvīras und die Ānartas die Ābhīras eingeschoben, und da Ptolemäus angibt, Abiria sei ein Distrikt über Patalene¹⁾; so wird man annehmen dürfen, daß die Ābhīras im südöstlichen Teil der heutigen Provinz Sind saßen, bis etwa zum Rann von Cutch, der sich aber in alter Zeit viel weiter nach Norden ausdehnte als heute²⁾. Aus anderen Stellen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, ergibt sich, daß sich das Gebiet der Ābhīras am Rande der großen indischen Wüste noch viel weiter nach Norden hinauf erstreckte, anderseits scheint es nicht bis an den Indus selbst gereicht zu haben. Milindapañha S. 359 wird im Vergleich von einem reichen Schiffsherrn gesprochen, der, wenn er in einem Hafen guten Verdienst gehabt hat, auf das große Meer hinausfährt und nach Vaṅga, Takkola, Cīna, Sovīra, Surātṭha, Alasanda, Kolapaṭṭana, Suvannabhūmi oder einem anderen Platze, wo Schiffe zusammenkommen, reist. Wenn man mit Seeschiffen in das Land der Sauvīras fuhr, ist anzunehmen, daß es bis an die Küste reichte. Das Ostufer des unteren Indus scheint danach Sauvīraland gewesen zu sein; wie weit es sich über den Indus hinaus nach Westen erstreckte, läßt sich nicht sagen. Für die Bestimmung der nördlichen Grenze kommt eine Bemerkung Al-Bērūnīs in Betracht. Er zitiert, I, 300ff. der Sachauschen Übersetzung, aus dem Vāyupurāṇa und der Brhatsaṃhitā zwei Völkerlisten, die den Namen der Sindhu-Sauvīras enthalten, und fügt hinter Sauvīra ein, daß es Multān und Jahrāwar sei. Jahrāwar, wofür Raverty, JASB. 61, I, S. 219, Jhārāwar liest, lag nahezu 50 *mīl* oberhalb von Multān am Zusammenfluß des Jihlam mit dem Chāndrā-Flusse³⁾. Wenn diese Lokalisierung auch für die ältere Zeit, wie die Bemerkung im Milindapañha zeigt, zu eng erscheint, so stimmt sie doch in einer Hinsicht gut zu der oben erwähnten Angabe des Mahābhārata, daß die Śibis, Sauvīras und Saindhavas ein einziges Reich bildeten, aus der man schließen darf, daß die Śibis Grenznachbarn der Sindhu-Sauvīras waren.

Schon auf Grund der Angaben des Diodorus und Curtius hatte man die *Σίβοι* oder Sibi in die Gegend des heutigen Jhang versetzt⁴⁾; eine Inschrift aus dem Jahre 403 auf einem bei Shōrkōṭ im Jhang-District gefundenen Kessel macht es jetzt sicher, daß Shōrkōṭ Śibipura, die Hauptstadt des Śibilandes, war⁵⁾. Grenzten Śibis und Sindhu-Sauvīras anein-

¹⁾ Haig, The Indus Delta Country, S. 19, setzt Patala ungefähr 35 englische Meilen südöstlich von Haidarābād an.

²⁾ V. A. Smith, Early History of India⁴, S. 109, Anm. 1.

³⁾ So nach Raverty a. a. O.; anders Sachau, Alberuni's India I, 260.

⁴⁾ V. A. Smith, JRAS. 1903, S. 689.

⁵⁾ Vogel, Ep. Ind. XVI, 15.

ander, so wird man die Sauvīras, die sich mit Sicherheit östlich vom Indus nachweisen lassen, in dem heutigen Multān-District, vielleicht auch noch westlich davon im Muzaffagarh-District, ansetzen dürfen, also da, wohin auch Al-Bērūnī sie verlegt. Das Land der Saindhavas wird weiter westlich zu suchen sein; es wird sich aber den Indus hinauf noch weit nach Norden erstreckt haben und vielleicht sogar den Salt Range eingeschlossen haben¹⁾. Nur so wird es begreiflich, daß in der Völkerliste des Mahābhārata 6, 9, 53²⁾ die Sindhu-Sauvīras zwischen den Kāśmīras und den Gāndhāras genannt sind: *Kāśmīrāḥ Sindhu-Sauvīrā Gāndhārā Darśakās tathā*, und daß Mbh. 3, 51, 25 die Saindhavas unter lauter nördlichen Völkern erscheinen; hier stehen sie in einem Verse mit den Hārahūṇas, Cīnas und Tuṣāras³⁾. Nur so lassen sich auch die Angaben Kālidāśas im Raghuv. 15, 87ff. verstehen. Er erzählt, daß Rāma auf Yudhājits Vorschlag dem Bharata das Land, das den Namen Sindhu führt, schenkte (*Yudhājitaś ca saṁdeśāt sa deśaṁ Sindhunāmakaṁ | dadau dattaprabhāvāya Bharatāya dhṛtaprajaḥ*). Bharata besiegte dort die Gandharvas und zwang sie, den Waffen zu entsagen und sich ganz der Musik zu widmen. Darauf weihte er seine beiden Söhne Takṣa und Puṣkala in den beiden Hauptstädten, die ihre Namen trugen, zu Königen und begab sich wieder zu Rāma (*sa Takṣa-Puṣkalau putrau rājadhānyos tadākhyayoḥ | abhiṣicyābhiṣekārhanu Rāmāntikam agāt punaḥ*). Aus den Worten geht meines Erachtens nicht hervor, daß man das Land von Takṣaśilā und Puṣkalāvātī als Sindhudeśa bezeichnete, wohl aber, daß nach der Vorstellung Kālidāśas der Sindhudeśa bis an die Grenzen von Gandhāra reichte⁴⁾. Die Frage, was die Inder unter dem Sindhu-Lande verstanden, bedarf aber noch der weiteren Auf-

1) Haig, a. a. O. S. 35, folgert das aus der Bemerkung Hüen-tsangs, daß Sin-tu Steinsalz erzeugte; südlich des Salt Range wird am Indus nirgends Steinsalz gefunden. Mit den übrigen Angaben Hüen-tsangs über Sin-tu läßt sich aber der Einschluß des Salt Range nur schwer in Einklang bringen.

2) Die Liste des Mahābhārata findet sich auch im Padmapurāṇa 3, 6, 10ff.

3) Im übrigen ist aus der Reihenfolge der Namen in den Völkerlisten der Purāṇas und bei Varāhamihira für die Lage der Länder zueinander nicht viel zu entnehmen. In der Liste der Brhats. 14, 17ff., die Mārkaṇḍeyap. 58, 30ff. reproduziert wird, werden die Sindhu-Sauvīras unter den Völkern des Südwestens aufgezählt; in der Liste, die sich gleichlautend im Brahma-, Kūrma- und Viṣṇupurāṇa findet (Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 70f.), erscheinen die Sauvīras und Saindhavas unter westlichen Völkern. In der zweiten Liste, die im Brahmāṇḍa-, Brahma, Mārkaṇḍeya-, Matsya-, Vāmana- und Vāyupurāṇa enthalten ist (Kirfel a. a. O. S. 71ff.), werden die Sindhu-Sauvīras unter den Völkern des Nordens genannt.

4) Man darf sich für das Bestehen dieses Sindhudeśa nicht etwa auf Al-Bērūnī berufen, der I, 261 der Sachauschen Übersetzung eine Stelle des Matsyapurāṇa zitiert: 'the river Sindh flows through the countries Sindhu, Darada, Zindutunda (?), Gāndhāra, Rūrasa (?), Krūra (?)' usw. Die Stelle muß fehlerhaft sein. Weder im Matsyap. 121, 46, noch in der entsprechenden Strophe des Vāyup. 47, 45 steht etwas von einem Lande Sindhu; in beiden Fällen beginnen die Listen, die im übrigen vielfach entstellt sind, mit den Daradas.

klärung. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß man den Namen zum Teil auf das westliche Uferland des Indus beschränkt hat, wobei allerdings zu beachten ist, daß sich der Lauf des Indus gegen früher stark nach Westen verschoben hat. Vātsyāyana, Kāmas. 5, 6 (S. 301) gibt an, daß bei den Saindhavas Pförtner, Diener und andere derartige Leute freien Zutritt in den Harem haben¹⁾. Der Kommentator Yaśodhara bemerkt dazu: *Sindhunāmā nadas tasya paścimena Sindhudeśas tatrābhavānām*. Yaśodhara gehört dem 13. Jahrhundert an, aber schon Hüen-tsang sagt (Mém. II, 169), daß man, von Osten kommend, nach Überschreitung des großen Flusses Sin-tu in das Reich von Sin-tu gelange. Und in Übereinstimmung damit gibt er später (Mém. II, 172) an, daß man, wenn man von Sin-tu mehr als 900 *li* nach Osten gehe, nach Überschreitung des Indus am östlichen Ufer nach dem Reich von Mou-lo-san-p'ü-lu komme, an dessen sachlicher Identität mit Multān nicht gezweifelt werden kann. Wenn im Laufe der Zeit der Name Sindhu gerade auch für das Gebiet üblich wurde, in dem wir mit Sicherheit die Sauvīras nachweisen können²⁾, so wird sich das daraus erklären, daß die Sindhus und Sauvīras seit alters ein Reich bildeten, dessen Schwerpunkt im Sindhu-Lande lag. Der Name der Sauvīras wurde dadurch allmählich völlig durch Sindhu verdrängt.

Irgendwo in dem Gebiet, das sich vom Multān-District südlich an den Ufern des Chenāb (Asiknī) und des Indus erstreckt, muß also das alte Rauruka gelegen haben, und es ist verlockend, den Namen mit Aror, heute auch Alor, zu identifizieren³⁾. Aror war nach den mohammedanischen Historikern die alte Hauptstadt der Hindu-Rājās von Sind, die 712 n. Chr. von Muḥammad b. Qāsim erobert wurde. Die Stadt lag am Ufer der alten Induslaufes und wurde um 962 durch ein Erdbeben zerstört, durch das auch der Fluß in ein anderes Bett abgeleitet wurde. Die Ruinenstätte befindet sich fünf englische Meilen östlich von der Stadt Rohri im Sukkur-Distrikt. Raverty, JASB. 61, I, S. 209, Anm. 121, bestreitet, daß in dem anlautenden *a* von Aror der arabische Artikel stecke, da Alor oder Aror schon Jahrhunderte, ehe die Muhammedaner es kennenlernten, der Hindi-

¹⁾ Eine ähnliche Freiheit des Verkehrs findet sich noch heute speziell bei den Frauen von Shikārpur, das westlich vom Indus liegt. Ross, *The Land of the Five Rivers and Sind*, S. 56, bemerkt, daß die Hindu-Frauen von Shikārpur wegen ihrer Schönheit berühmt seien und größere Freiheit genießen als die Frauen irgendeiner anderen Stadt in Sind. Sie besuchen den Bazar mit unverhülltem Haupte und unterhalten sich frei mit Männern.

²⁾ Im Śatruñjaya-Māhātmya heißt es z. B., daß Sūra, der Sohn des Yadu, seinem Sohne Suvīra das Reich in Mathurā übergab und eine Sauvīra-Stadt im Sindhu-Lande (*puram Sindhuṣu Sauvīram*) gründete; siehe Weber, *Über das Čatruñjaya-Māhātmyam*, S. 35.

³⁾ Einen Zusammenhang zwischen Aror und Rauruka hat schon S. Mazumdar Sastri, *Notes on Cunningham's Ancient Geography of India*, p. 700, vermutet, allerdings ohne eine Begründung zu geben.

Name der Stadt gewesen sei, aber den Beweis dafür gibt er nicht, und ich weiß auch nicht, wie er sich erbringen ließe. Nun schreiben aber die älteren arabischen Geographen den Namen stets Alror الرو, wofür Aldor الدور und Alroz الروز natürlich nur Schreibfehler sind, so Al-Mas'ūdī (943 n. Chr.), Al-Istakhrī (zwischen 951 und 961), Ibn Hauqal (976)¹⁾; erst Al-Bērūnī (1028) schreibt Aror ارور²⁾, während sich bei Al-Idrīsī (1150) Ror رور findet³⁾, wofür die Handschriften auch رور bieten. Ich halte es danach doch für sehr wahrscheinlich, daß der alte indische Name Ror lautete, was sich ohne Schwierigkeiten auf Rauruka, Roruva zurückführen läßt. Natürlich könnte es sich, wenn Rauruka wirklich schon in vorchristlicher Zeit zugrunde ging, nur um ein Fortleben des alten Namens der Landeshauptstadt handeln, aber eine solche Übertragung des Namens auf die neue Gründung würde nichts Auffallendes haben. Übrigens erklärt die Sage, wie Ross, *The Land of the Five Rivers and Sindh*, S. 70f. angibt, den Untergang von Aror in ähnlicher Weise wie den von Rauruka durch eine Missetat seines Königs. Er soll das jus primae noctis bei den Bräuten seiner Stadt für sich beansprucht haben, und da er von seiner Forderung nicht abzubringen war, genau wie ein Fakir es prophezeit hatte, das Verderben über die Stadt gebracht haben. Indessen besteht kaum ein Zusammenhang zwischen den Sagen von Aror und Rauruka, da solche Geschichten, wie Ross bemerkt, fast von allen Ruinenstätten in Sind erzählt werden. So wird z. B. die Zerstörung von Brāhmanābād im Thar- und Pärkar-District von der Sage in genau derselben Weise begründet wie die von Aror⁴⁾.

Mag nun aber der Name Raurukas in Aror erhalten sein oder nicht, wir haben jedenfalls in dem Rauruka im Lande der Sauvīras eine Stadt, für die, soweit unsere Kenntnis reicht, alle Angaben, die in dem Avadāna über Rauruka gemacht werden, zutreffen. Das Rauruka der Sauvīras liegt westlich von Rājagṛha, südlich von dem Lande der Lambākas. Es ist höchst wahrscheinlich, daß es in der Nähe des Indus lag. Es war eine der alten sieben Städte Indiens, muß aber früh zugrunde gegangen sein, da es in historischer Zeit keine Rolle mehr spielt. Solange Rauruka bestand, war es sicherlich als Hauptstadt auch der Mittelpunkt des Handels der Sauvīras, der nicht nur, wie die aus dem Milindapañha angeführte Stelle zeigt, überseeisch war, sondern auch zu Lande nach Magadha ging, genau wie es in dem Avadāna geschildert wird. Das beweist die Geschichte, die im Vimānavatthu VII, 10 erzählt wird. Karawanenhändler haben in Magadha und Aṅga Waren geladen und ziehen in das Land der Sindhu-Sauvīras, wie sie es selbst sagen:

*Magadhesu Aṅgesu ca satthavāhā
āropayissam paṇiyam puthuttam*

¹⁾ Raverty a. a. O. S. 209, 211f., 218. ²⁾ Ebd. S. 221.

³⁾ Ebd. S. 229.

⁴⁾ Bellasis, J. Bo. Br. R. A. S. V, 414f.

*te yāmase Sindhu-Sovīrabhūmiṃ
dhanatthikā uddayaṃ patthayānā.*

Sie verirren sich in der Wüste. Ein Yakṣa rettet sie, indem er sie auf seinem *vimāna* in das Land der Sindhu-Sauvīras befördert, und nachdem sie dort ihre Geschäfte erledigt haben, kehren sie nach Pāṭaliputra zurück:

*gantrāna te Sindhu-Sovīrabhūmiṃ
dhanatthikā uddayaṃ patthayānā
yathāpayogā paripuṇṇalābhā
paccāgamuṃ Pāṭaliputtam akkhatam.*

Damit aber verliert nicht nur die Fahrt des Bhiruka zu Schiff von Rauruka bis an die Mündung der Narmadā und seine Gründung von Bharukaccha alles Unwahrscheinliche, es wird im Gegenteil jetzt höchst wahrscheinlich, daß Bharukaccha tatsächlich von Leuten aus Rauruka gegründet wurde, als diese Handelsstadt durch eine der im Indus-Gebiet so häufigen Naturkatastrophen versandete.

Den endgültigen Beweis, daß unter dem Rauruka das Avadāna die Hauptstadt der Sauvīras zu verstehen ist, liefert die Jaina-Version des Udrāyaṇa-Avadāna, die sich in Devendras Tīkā zum Uttarajjhayaṇasutta findet¹⁾. Im Lande der Sindhu-Sovīras (Sindhu-Sauvīras), in der Stadt Vīyabhaya (Vītabhaya), lebt der König Udāyaṇa, der über 16 Länder und 363 Städte einschließlich seines Stammlandes und seiner Hauptstadt und über 10 Könige, Mahaseṇa usw., gebietet. Seine Gemahlin ist Pabhāvaī (Prabhāvatī). Der älteste Sohn des Paares ist Abhii (Abhijit). Der Schwester-ohn des Königs heißt Kesi (Keśin). Ein Goldschmied aus Campā, namens Kumāranandi, ist nach Erlebnissen, auf die es hier nicht weiter ankommt, als eine Gottheit wiedergeboren, als der Herr der Insel Pañcasela (Pañcaśaila). In seinem früheren Dasein hat er einen Freund namens Nāila (Nāgila) gehabt, einen frommen Laienbruder. Dieser Nāila ist nach seinem Tode im Acyuta-Himmel wiedergeboren. Er sucht seinen alten Freund auf und ermahnt ihn, ein Bild des Herrn Vardhamāna zu machen, um sich ein religiöses Verdienst zu erwerben. Der Herr von Pañcasela erklärt sich dazu bereit. Er verfertigt eine Statue aus *gośirṣa*-Sandelholz und tut sie in eine Kiste. Auf dem Meer sieht er ein Schiff, das sechs Monate lang vom Sturm umhergetrieben ist. Er beruhigt das Unwetter, gibt den Kaufleuten in dem Schiff die Kiste und sagt ihnen, es sei das Bild des Obergottes der Götter darin; in seinem Namen sollten sie die Kiste öffnen. Die Kaufleute kommen nach Vīyabhaya, zeigen dem König Udāyaṇa die Kiste und berichten ihm, was der Gott über sie gesagt hat. Der König ist ein Anhänger der brahmanischen Asketen. Er versammelt Brahmanen und andere Gegner der Jainas, und diese versuchen, im Namen Brahman, Viṣṇus oder Śivas die Kiste zu öffnen, aber vergebens, die Axt springt zu-

¹⁾ Jacobi, Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī, S. 28 ff.

rück. Da kommt die Hauptgemahlin des Königs, eine Tochter des Königs Cedaga (Cetaka), eine Jaina-Laienschwester. Sie wendet sich in einem Gebet an den Arhat, der die Gestalt des Obergottes der Götter trägt, und bittet ihn, er möge ihr seinen Anblick gewähren. Dann schwingt sie die Axt, und die Kiste ist geöffnet. Pabhāvaī ist erfreut; die Lehre des Jina nimmt einen Aufschwung. Im Harem wird ein Schrein erbaut, in dem Pabhāvaī dreimal am Tage den Jina verehrt.

Eines Tages tanzt die Königin vor dem König, der die *vīṇā* spielt. Plötzlich sieht der König ihren Kopf nicht mehr, was ein übles Vorzeichen ist. Er erschrickt, das Plektrum entfällt seiner Hand. Die Königin fragt erzürnt, ob sie schlecht getanzt habe. Der König erzählt ihr den Grund seines Schreckens. Sie antwortet, sie habe keine Furcht vor dem Tode, da sie lange treulich die Pflichten einer Laienschwester erfüllt habe. Eines Tages aber läßt sie sich im Zorn hinreißen, eine Dienerin für ein Versehen mit dem Spiegel zu schlagen, so daß sie tot hinfällt. Da sie ihr Gelübde gebrochen, will sie sich selbst den Tod geben. Der König willigt in ihren Wunsch ein, wenn sie ihn nach ihrem Tode bekehren wolle. Sie fastet sich darauf zu Tode, wird als Gott wiedergeboren, und es gelingt ihr, den zunächst widerstrebenden König zu bekehren, indem sie ihm den Gegensatz zwischen den gewalttätigen brahmanischen Asketen und den milden Jaina-Mönchen handgreiflich vor Augen führt. Er wird ein Anhänger des Jina.

Es folgt die Geschichte seines Kampfes gegen Pajjoya (Pradyota) von Ujjenī (Ujjayinī). Devadattā, eine bucklige Sklavin, verehrt das Bild des Jina. Von einem Laienbruder aus Gandhāra, der ebenfalls das Bild verehrt hat, erhält sie Pillen, durch die sie ein wunderschönes Mädchen wird. Sie erhält den Namen Suvāṇṇaguliyā (Goldpille). Sie hat den Wunsch, Pajjoya, den König von Ujjenī, zum Gatten zu erhalten. Eine Gottheit unterrichtet diesen von dem Wunsche des Mädchens, und auf ihre Aufforderung kommt er während der Nacht auf seinem Elefanten Nalagiri. Sie ist bereit, mit ihm zu fliehen, verlangt aber, daß er das Jinabild mitnehme. Pajjoya kommt daher noch einmal mit einem nachgemachten Jinabild wieder, bringt dieses an der Stelle des echten an und kehrt mit Suvāṇṇaguliyā und dem Urbilde nach Ujjenī zurück. An den Spuren, die Nalagiri zurückgelassen hat, merkt Udāyaṇa, daß Pajjoya dagewesen ist. Als die Dienerin vermißt wird und das Welken der Blumen die Unechtheit des Bildes verrät, ist Udāyaṇa überzeugt, daß Pajjoya beide geraubt hat. Er fordert ihn auf, wenigstens das Bild zurückzugeben, aber dieser weigert sich, worauf Udāyaṇa ihm den Krieg erklärt. Das Heer des Udāyaṇa droht in der Wüste zu verdursten, wird aber durch Pabhāvaī dadurch gerettet, daß sie Lotusteiche schafft. Udāyaṇa fordert Pajjoya zum Zweikampf heraus. Der erklärt sich zu einem Kampfe zu Wagen bereit, erscheint aber verräterischerweise auf seinem Elefanten Nalagiri auf dem Kampfplatz. Udāyaṇa besiegt ihn trotzdem und nimmt ihn gefangen, läßt ihm die

Worte: 'Mann einer Sklavin' auf die Stirne brennen und führt ihn mit sich fort. Das Jinabild will aber nicht mitgehen. Der Anbruch der Regenzeit zwingt Udāyaṇa unterwegs, ein Lager zu beziehen. Während des Aufenthaltes im Lager läßt er den Pajjoya wieder frei und krönt ihn mit einer goldenen Stirnbinde, um das Brandmal zu verdecken.

Nach einiger Zeit wird Udāyaṇa der Welt überdrüssig. Er ist gewillt, Mönch zu werden, wenn der Mahāvīra nach Vīyabhaya kommen sollte. Mahāvīra, der seine Gedanken erkennt, macht sich von Campā auf und kommt in den Garten Miyavaṇa (Mṛgavana) zu Vīyabhaya. Udāyaṇa läßt nicht seinen Sohn Abhii, sondern seinen Neffen Kesi zum König krönen und wird von Mahāvīra zum Mönch geweiht. Er gibt sich strengem Fasten hin. Infolge der schlechten Nahrung, die er zu sich nimmt, wird er krank. Die Ärzte verordnen ihm saure Milch. Er kehrt nach Vīyabhaya zurück. Die Minister stellen dem König Kesi vor, er strebe, der Mühsale überdrüssig, wieder nach der Königsherrschaft. Kesi ist anfangs bereit, sie ihm abzutreten, läßt sich dann aber von den Ministern überreden, ihn zu vergiften. Im Hause einer Hirtenfrau wird ihm das Gift in einer Schüssel saurer Milch gereicht. Dreimal rettet ihn eine Gottheit, indem sie ihm die vergiftete Schüssel fortnimmt. Aber eines Tages paßt sie nicht auf. Udāyaṇa ißt von der vergifteten Speise und stirbt. Eine Gottheit läßt einen Staubregen fallen, der die ganze Stadt Vīyabhaya verschüttet. Noch heute liegt sie im Sande begraben. Nur ein Töpfer, der Udāyaṇa Unterkunft gewährt hatte, wird von der Gottheit gerettet. Sie erbaut in Siṇavallī eine Stadt Kumbhakāravakkha für ihn und versetzt ihn dahin. Prinz Abhii geht nach Campā zu König Koṇiya. Er hegt einen dauernden Haß gegen Udāyaṇa, der ihn von der Thronfolge ausgeschlossen hat, und da er, ohne zu bereuen und zu beichten, stirbt, wird er, obwohl er im übrigen ein frommer Laienbruder ist, als ein Dämonenprinz wiedergeboren.

Die ganze Geschichte wird in der Dīpikā des Lakṣmīvallabha¹⁾ in Sanskrit erzählt. Die Erzählung schließt sich aufs engste an den Prakrit-Text an, nur gelegentlich ihn etwas verdeutlichend. Abweichungen von Bedeutung kommen nicht vor²⁾.

Wir können aus dieser Erzählung zunächst den Abschnitt von dem Kampfe zwischen Udāyaṇa und Pajjoya herausnehmen. Er ist der Udayana-Sage entnommen und wegen der Namensähnlichkeit der Helden in die Udāyaṇa-Sage eingefügt, obwohl sie mit dieser ursprünglich nichts zu tun hat. Personen und Motive der Udayana-Sage, wie sie z. B. im Kommentar zum Dhammapada, Buch II, erzählt wird, kehren hier wieder,

¹⁾ Uttarādhyayanasūtra (Calcutta Sambat 1936), S.553ff.

²⁾ Nicht ohne Interesse ist es höchstens, daß die Königin hier vor dem Jinabilde zu dem *viṇā*-Spiel des Königs tanzt, und daß es von dem Töpfer hier einfacher heißt: *śayyātaraḥ kumbhakāras tadāniṃ kvacid grāmāntare kāryārthaṃ gato 'bhūt . . . śayyātaraḥ kumbhakāras tu Śanipalyaṃ muktaḥ*.

aber die Rollen sind zum Teil vertauscht. In der buddhistischen Sage nimmt Caṇḍa-Pajjota von Ujjenī den Udena von Kosambī gefangen, hier fällt umgekehrt Pajjoya in die Hände seines Gegners Udāyaṇa¹⁾. In der buddhistischen Sage entführt Udena die schöne Vāsuladattā, die Tochter des Pajjota, die ihm zunächst als eine Bucklige vorgestellt worden ist, auf dem berühmten weiblichen Elefanten Bhaddavatī; hier entführt Pajjoya die schöne Suvannaguliya, die ursprünglich eine Bucklige war, auf seinem Elefanten Nalagiri, der als Nālāgiri auch in der buddhistischen Sage erscheint.

Im übrigen ist die jainistische Udāyaṇa-Sage unverkennbar der buddhistischen Udrāyaṇa-Sage nachgebildet²⁾. Wie die erste Kunde von Buddha und seiner Lehre durch ein Porträt des Meisters, das aus dem fernen Magadha kommt, in das Reich des Udrāyaṇa dringt, so gewinnt in Udāyaṇas Reich die Jaina-Religion, wenn sie auch hier schon bekannt ist, doch an Ansehen durch die Einführung einer Statue des Mahāvīra aus dem fernen Götterreiche. Die Geschichte von dem Tanz der dem Tode verfallenen Königin vor dem lautespielenden König stimmt in beiden Geschichten genau überein; in beiden schließt sich daran die Bekehrung des Königs durch die als Gottheit wiedergeborene Königin und seine Aufnahme in den Orden durch den Stifter der Lehre selbst. Beide Könige werden von ihren Nachfolgern auf dem Throne ums Leben gebracht. In beiden Erzählungen wird die Stadt durch einen Staubregen verschüttet zur Strafe für das Verbrechen des Königs, wenn dieses auch in der jainistischen Fassung nur in der Ermordung des alten Königs besteht, während in der buddhistischen Erzählung die Mißhandlung des Heiligen hinzukommt. Und endlich haben auch Hiruka und Bhiruka, die aus dem Untergang gerettet werden, ihr Gegenstück in dem Töpfer, der wegen seiner Guttat verschont wird.

Was die Namen betrifft, so zeigen die Namen der Königin, Pabhāvā und Candraprabhā, wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit. Die Namen der Helden der beiden Erzählungen, Udrāyaṇa und Udāyaṇa, sind identisch; ich zweifle nicht, daß Udāyaṇa aus Uddāyaṇa entsteht ist, wie die älteste Handschrift und eine von Jacobi benutzte Handschrift der *Ṭīkā* tatsächlich lesen³⁾. In der Jaina-Erzählung ist Udāyaṇa der König der Sindhu-Sovīras und seine Stadt ist Vīyabhaya. Vīyabhaya wird auch in der Liste der arischen Völker in der *Paṇṇavaṇā*⁴⁾ und in *Nemicandra's Pravacana-sāroddhāraprakaraṇa*⁵⁾ als Hauptstadt der Sindhu-Sovīras genannt:

¹⁾ Allerdings kennen auch die Buddhisten die Gefangennahme Pradyotas durch Udayana, aber die Begleitumstände sind ganz verschieden; s. Schiefner, *Mahākātyāyana* und König Tshaṇḍa-Pradjota, S. 40f.

²⁾ Die Beziehungen der jainistischen Erzählung zum Avadāna und zur Udayana-Sage hat richtig bereits Charpentier, *The Uttarādhyayanasūtra*, S. 346, erkannt.

³⁾ Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen* 28; ZDMG. LXVII, 671.

⁴⁾ Ind. Stud. 16, 398; Weber, *Verzeichnis* Bd. 2, S. 562.

⁵⁾ Weber, *Verzeichnis* Bd. 2, S. 854.

Sottiyarā ya Cedi Viyabhayaṃ Sindhu-Sovīrā ||

Mahurā ya Sūrasenā Pārā Bhaṅgā ya Māsapuri Vallā¹⁾ |

Ob Vitabhaya, falls das die richtige Sanskritform des Namens ist, im Lande der Sindhus oder im Lande der Sauvīras gelegen war, läßt sich vorläufig nicht sagen. Wie aber die jainistische Liste der Völker und Städte offenbar jünger ist als die aus dem Dighanikāya angeführte, so ist sicherlich auch Uddāyana erst in späterer Zeit zum König der Sindhu-Sovīras gemacht worden. In dem alten Uttarajjhayaṇa ist er der König der Sovīras, wie 18, 48 zeigt:

Sovīrarāyarasabho caṭṭāṇa muṇi care |

Uddāyaṇo²⁾ parvaṇo patto gaṇi aṇuttaram ||

‘Uddāyana, der stiergleiche König der Sovīras, verließ die Welt und wanderte als Mönch; in den Orden getreten, erlangte er die höchste Vollendung.’

War aber Udrāyana der König der Sauvīras, so war auch das alte Rauruka seine Stadt.

Nach alledem kann es, glaube ich, als bewiesen angesehen werden, daß der Schauplatz des Udrāyanaṇavadāna nicht Ostturkestan, sondern das Indusland ist. Dieses Avadāna darf also nicht als Zeuge dafür angerufen werden, daß der Vinaya der Mūlasarvāstivādins Bekanntschaft mit zentral-asiatischen Verhältnissen verrate. Die rein indische Sage ist vielmehr erst später zur turkestanischen Lokalsage gemacht worden, und es kann sich höchstens um die Frage handeln, ob sie in der Fassung des Avadāna oder in der oben angeführten Version des Tsa-pao-tsang-king nach Turkestan gelangt ist. Es ist richtig, daß die letztere in einem Punkte genauer zu der Geschichte Hüen-tsangs stimmt: in beiden ist es ein einzelner Mann, der den Heiligen und damit sich selbst rettet, und er verläßt die Unglücksstätte nicht zu Schiff, wie Hiruka und Bhiruka in dem Avadāna. Allein daß die Schiffsreise in Turkestan aufgegeben werden mußte, ist eigentlich selbstverständlich, und daß sich die beiden Guten von Rauruka dort selbständig in einen einzigen verwandelt haben sollten, erscheint mir ebenfalls keine schwierige Annahme. Andererseits weist die Buddhastatue, die in Hüen-tsangs Geschichte eine ganz ähnliche Rolle spielt wie das Bild des Buddha in dem Avadāna und die überdies in dem Namen ihres Urhebers, Udayana, noch die Erinnerung an den Namen des Udrāyana, des Stifters des Bildes, bewahrt zu haben scheint, doch mit Entschiedenheit darauf hin, daß die turkestanische Sage auf das ursprüngliche Udrāyanaṇavadāna zurückgeht. Eine andere Frage ist es, ob auch der Name der alten

¹⁾ In Malayagiris Kommentar wird Vitabhaya den Sindhus zugeteilt, Mathurā den Sauvīras, Pāpā den Sūrasenas und Māsapurivattā (!) den Bhaṅgas. Das ist handgreiflicher Unsinn. Die richtige Erklärung steht bei Nemicandra, wo aber auch die falsche angeführt wird, die seltsamerweise Kirfel, Kosmologie S.226, in seine Tabelle aufgenommen hat.

²⁾ Ich glaube, daß wir diese Namensform einsetzen dürfen, wenn auch keine Handschrift des Uttarajjh. selbst sie bietet.

Sauvīra-Stadt erst bei der Lokalisierung in Turkestan auf die Trümmerstätte eines versandeten Ortes übertragen wurde oder ob es tatsächlich ein Rauruka in Ostturkestan gegeben hat.

Bezeugt ist uns das turkestanische Rauruka nur durch Hūen-tsang. In dem von Lévi so glänzend kommentierten Yakṣa-Katalog der Mahāmāyūrī erscheint Rauruka in V. 34 (JA. XI, 5, 39): *Trigupto Hanumātīre Rauruke sa Prabhaṃkaraḥ*. Die umgebenden Verse nennen, soweit sich die Namen überhaupt identifizieren lassen, Örtlichkeiten des nordwestlichen Indiens. Voraus gehen Gāndhāra, Takṣaśilā, Bhadrāśaila (Var. Daśaśaila, Chardāśaila, nicht identifiziert)*; es folgen Nandivardhana (zwischen Jalālābād und Peshāwar; Var. Hīṅumardana, Hīṅuwardhana), Vāyibhūmī (mit vielen Varianten, nicht identifiziert), Lampāka (Lamghān). Allein es wäre meiner Ansicht nach falsch, deswegen hier an das turkestanische Rauruka zu denken. Lampāka ist offenbar der nördlichste Punkt der Liste und, wie Lévi bemerkt, die Grenze Indiens; das turkestanische Rauruka würde mehr als 1000 km jenseits der Grenze liegen. Schließlich ist für die Bestimmung von Rauruka maßgebend doch auch vielmehr das in demselben Vers genannte Hanumātīra. Hanumātīra ist seiner Form wegen ein ziemlich verdächtiger Name, obwohl er durch die tibetische Übersetzung gestützt wird. I-tsing und Amoghavajra haben Anūpatīra vor sich gehabt, und, wie Lévi bemerkt, ist auch das Anūhatīra, das der ältere Saṃghavarman wiedergibt, nur ein Lesefehler für Anūpatīra. Die ursprüngliche Lesung war also sicherlich *Trigupto hy Anūpatīre*, mit einem eingeschobenen *hi*, um den Hiatus zu tilgen, woraus *Trigupto Hanumātīre* verderbt ist. Anūpa aber ist das Küstenland von Surāṣṭra, und wenn wir in der Liste der Länder, die Rudradāman beherrschte¹⁾, Anūpa in der Nähe von Sindhu-Sauvīra finden, so ist es doch das wahrscheinlichste, daß der Verfasser der Yakṣa-Liste bei seinem Rauruka an die Hauptstadt der Sauvīras dachte, wenn er auch über die genaue Lage des längst verschwundenen oder jedenfalls zu völliger Unbedeutendheit herabgesunkenen Ortes wohl kaum unterrichtet war.

Durch äußere Zeugnisse läßt sich also die Glaubwürdigkeit von Hūen-tsangs Gewährsmännern in betreff der Existenz eines turkestanischen Rauruka nicht erhärten; und es mag auf den ersten Blick vielleicht als ein etwas seltsamer Zufall erscheinen, daß diese Stadt dasselbe Schicksal gehabt haben sollte wie das Rauruka der Sauvīras. Allein wenn man an die ständigen Bodenveränderungen denkt, die sowohl im Indusgebiet wie in Ostturkestan stattgefunden haben, so wird man dieses Zusammentreffen doch nicht als unwahrscheinlich bezeichnen können. Gab es aber ein Rauruka in Ostturkestan, so ist das Auftreten dieses Namens neben Bharuka wohl geeignet, die Annahme einer Kolonisierung des Landes durch Siedler aus dem westlichen Indien zu verstärken.

¹⁾ Ep. Ind. VIII, 44.

Kātantra und Kaumāralāta.

Die in Ostturkestan am weitesten verbreitete Sanskrit-Grammatik war das Kātantra. Es haben sich eine ganze Anzahl von Bruchstücken von ostturkestanischen Handschriften des Werkes erhalten, von denen bisher die folgenden veröffentlicht sind:

1. Sa¹. 4 Blätter aus Sängim Agiz, hrsg. von Sieg. SBAW. 1907, 466ff. Kāt. 2, 6, 46—50. Stripratyayādhyāya. Kāt. 3, 1, 1—2, 26. Ohne Kommentar. Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert.
2. Mu. 1 Blatt aus Murtuq, hrsg. von Sieg. SBAW. 1908, 182ff. Kāt. 1, 1, 12—25. Ohne Kommentar. In Śāradā-Schrift, wohl aus dem 9. oder 10. Jahrhundert.
3. Šo. 59 Blätter aus Šörcuq, hrsg. von Sieg. SBAW. 1908, 184ff. Kāt. 1, 1, 1—5, 18. Nipātapāda. Mit einem Kommentar. Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert.
4. Sa¹. 1 Blatt aus Sängim Agiz, hrsg. von Sieg. SBAW. 1908, S. 204ff. Kāt. 2, 6, 41—47. Mit einem Kommentar. Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert.
5. Du. 1 Blatt aus Duldur Äqur, hrsg. von Finot, Muséon N. S. 12, 193ff. Kāt. 1, 2, 4—9. Mit einem Kommentar. Die Schrift zeigt, soweit die beigegebene Tafel ein Urteil erlaubt¹⁾, den archaischen Typus der nördlichen turkestanischen Brāhmī, wie ich ihn SBAW. 1922, 243f.; oben S. 526f. kurz charakterisiert habe. Die Handschrift stammt also spätestens aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, ist aber wahrscheinlich beträchtlich älter.

In der Berliner Sammlung haben sich jetzt noch ein paar Reste von anderen Handschriften gefunden. Das erste Fragment ist ein schräg abgerissenes Stück vom linken Ende eines Blattes, das aus Qyzil stammt. Es ist 5,3 cm hoch. Da sich die beiden ersten Zeilen mit ziemlicher Sicherheit ergänzen lassen, läßt sich auch die ungefähre Länge des Blattes errechnen; sie muß etwa 18 cm betragen haben. 4,5 cm vom linken Rand ist das Schnurloch. Nur die eine Seite des Blattes ist beschrieben; der Inhalt zeigt, daß es nicht das erste, sondern das letzte Blatt einer Handschrift war. Ob am Rand eine Zahl gestanden hat, wage ich nicht zu entscheiden. Undeutliche Spuren sind zu erkennen. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus der nordturkestanischen Brāhmī.

Der Text des Blattes, soweit wie möglich ergänzt, lautet:

1 śaśaseṣu vā pararupam¹ — um=akāraṇo(r=m)[m](adhye — akāraghoṣa-
valoś=ca — apuro lopyo=nyasvare yaṃ vā — ābhobhyām=evam=eva)

¹ Lies -rūpam.

¹⁾ In der Reproduktion haben die Buchstaben bisweilen ganz seltsame Formen, die unmöglich dem Schreiber zur Last fallen können; siehe z. B. das śca in *paraś ca* A 1, das mā in *lopaṃ āpadyate* A 1, das ma in *mā auṣadham mamaṣadham* B 2.

- 2 *svare* — *bhagoghobhyāñ=ca* —² *ghoṣavati lopam* — *nāmiparo rañ=gho-*
(ṣavatsvaraparaḥ — raprakṛtīr=anāmiparo=pi — eṣasaparo vyañjane
lopyaḥ — na)
- 3 *visarjanīyaḥlope*³ *punaḥ sandhiḥ — ro re lopam [sv](araś=ca pūrvvo*
dīrghaḥ — dvirbhāvaṃ svaraparaś=chakāraḥ ||)
-
- 4 *yaḥ || ca vā h=āh=ai — va*⁴ *no hañgho — ut=āho [ho]* ∪ — ∪ — — — —
 ∪ — — — — — ∪ — ∪ — — — — — ∪ — — — — — ∪ — — — — —
- 5 *haḥ pra parā ni*⁵ *nir=ud=duḥ sam vy=av=ānu paryy=abhy=adhiḥ*⁶ *prati*
[sv=a] — ∪ — — — — — ∪ — ∪ — — — — — ∪ — — — — — ∪ — — — — —
 ∪ — — — — —
- 6 *vikāryyādiḥ pūrvvakāryye=nta iṣyate — kvacit=pūrvvaparo sarvvau —*
 — — ∪ — ∪ —

² *bhagoghobhyāñ=ca* — ist unter der Zeile nachgetragen. ³ Lies *visarjanīyalope*.

⁴ Lies *-h=aiva*.

⁵ Lies *ni*.

⁶ Lies *adhi*.

Die ersten drei Zeilen geben den Text der Sūtras 1, 5, 6—18, also einen Abschnitt, der uns auch in Śo vorliegt. An mehreren Stellen zeigen sich aber Abweichungen von Durgasiṃhas Rezension. In der letzteren lautet 1, 5, 6 *śe ṣe se vā vā pararūpam*, in der Handschrift *śaṣaseṣu vā pararūpam*. Sicherlich hatte Śo dieselbe Lesart. Von dem Sūtra findet sich hier allerdings Bl. 45a 1 nur der Schluß *vā pararūpam*, aber was von dem Anfang der Erklärung der Regel in den folgenden Zeilen erhalten ist, ist offenbar zu ergänzen: (*visarjanīyaḥ khalu śaṣase*)¹⁾ *praṭyayeṣu (pararūpam*²⁾ *āpadyate vi)bhāṣayā*, und das läßt darauf schließen, daß auch im Sūtra *śaṣaseṣu* anstatt *śe ṣe se vā* stand. Hätte der Kommentator die Lesung Durgasiṃhas vor sich gehabt, so hätte er gewiß in seiner Erklärung *śe vā ṣe vā se vā pare* gesagt, so wie er 1, 5, 1 (Bl. 42a 1f.) (*visarjanīyaś ce*) *ch(e) vā śam* durch *visa(rjanīyaḥ khalu ce vā che vā pa)re śakāram āpadya(te)* oder 1, 5, 3 (Bl. 42b 3f.) *te the vā sam* durch (*visarjanīyaḥ khalu te*) *vā the vā pari*³⁾ *sa(kāram āpadyate)* erklärt⁴⁾. Die unbeholfene Fassung des Sūtra 1, 5, 6 in Durgasiṃhas Rezension ist offenbar unter dem Einfluß von 1, 5, 1—3 entstanden. Warum freilich der Verfasser nicht auch in jenen Sūtras das leicht irreführende *vā* vermieden und *visarjanīyaś cachayoḥ śam*, *ṭaṭhayoḥ śam* und *tathayoḥ sam* gesagt hat, ist schwer zu sagen; Durgasiṃha bemerkt: *praṭyekaṃ vātra samuccaye bālāvabodhārthaḥ*. Jedenfalls ist die Fassung von 1, 5, 6 in der turkestanischen Rezension viel glatter, und es ist kaum zu bezweifeln, daß sie auf späterer Verbesserung beruht.

1) Lies *śaṣaseṣu*.

2) Oder *parasya rūpam*.

3) Lies *pare*.

4) Das analoge Sūtra 1, 5, 2 ist in Śo, wie schon Sieg bemerkt, samt der Erklärung durch ein Versehen des Schreibers fortgefallen. Es sind in Bl. 42b 1f. nur Reste der Beispiele erhalten: (*kaḥ ṭāsa*)*yati* — *kaḥṣ* (lies *kaṣ*) *ṭāsaya(ti* — *kaḥ ṭhakāreṇa* — *kaṣ ṭha)kāreṇa* — ||.

die Regel. Allein warum sollte *nirapekṣaḥ* hier als Beispiel gegeben sein, wo es doch genau so gut als Beispiel für 1, 5, 13 (*ghoṣavatsvaraparāḥ*) dienen könnte? Die wirklichen Beispiele sind offenbar *supīḥ* und *sutūḥ*, wie ja auch die Bemerkung zeigt: 'Diese Regel (ist) um des *īḥ* und *ūḥ* willen (gegeben).' Die Stämme der beiden Wörter lauten *supis* 'gut gehend', *sutus* 'gut tönend', die Nominative *supīḥ*, *sutūḥ*. Damit sich diese Formen ergeben, müssen die aus *supis*, *sutus* nach der gewöhnlichen Weise entstandenen *supiḥ*, *sutuḥ* zunächst in *supir*, *sutur* gewandelt werden; dann können davon nach der Regel Kāt. 2, 3, 52 *iruror* *irūrau* die Nominative *supīḥ*, *sutūḥ*¹⁾ gebildet werden wie der Nominativ *gīḥ* von *gir*. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß der Verfasser des Kātantra Formen wie *supiḥ* und *sutūḥ* nicht berücksichtigte. Um ihre Bildung auch nach den Regeln des Kātantra zu ermöglichen, hat man nachträglich durch den Kunstgriff des Yogavibhāga das Sūtra *nāmiparo ram* gewonnen, wonach der Visarjanīya nach *nāmin*, wie Durgasiṃha sagt, *nirapekṣaḥ*, d. h. unabhängig von allen Bedingungen, zu *r* wird.

In Zeile 3 schließt der Abschnitt über den Sandhi; das *yaḥ* in Zeile 4 ist, wie wir später sehen werden, zu (*pañcamodhyā*)*yaḥ* zu ergänzen.

Es folgen auf unserem Blatt dann aber noch drei Zeilen, in denen zunächst *nipātas* aufgezählt werden. Der Anfang *ca vā hāhaiva* deckt sich mit dem Anfang des Gaṇa *cādayaḥ* bei Pāṇini (1, 4, 57). In Zeile 5 findet sich eine Liste von *upasargas*; mit *pra parā* beginnt auch Pāṇinis Gaṇa *prādayaḥ* (1, 4, 58). In der letzten Zeile scheinen Regeln über den Sandhi von *nipātas* enthalten zu sein. Auch die letzten, fast völlig zerstörten Blätter von Śo haben offenbar von den *nipātas* und *upasargas* gehandelt; 54b 1 ist *nipā[t]* . *cā*, 58a [*pa u*]/*pa* zu lesen. Auch die *svarādīni*, die Pāṇ. 1, 1, 37 in enger Verbindung mit den *nipātas* genannt sind, scheinen hier aufgezählt gewesen zu sein; siehe 55a 4 (*a*)[*nta*]*ḥ svaḥ p[r]ātaḥ*. In Śo werden ferner im Kommentar zu 1, 1, 20, um das im Sūtra genannte *padam* zu erklären, die vier Wortarten aufgeführt; in 7b 2f. ist offenbar (*nāmajam ākhyātajam aupasargajam nai(pātajam)*) zu lesen. Es werden dann für jede Kategorie Beispiele angeführt; von denen für das Nomen ist *vrkṣogṇi(h)*, von denen für das Verbum *pacyate* erhalten. In der Stelle über die *upasargas* und *nipātas* 8a 3 ist zu lesen: *aupa(sargajam punaḥ — pra parā) ni — nir ud duḥ saṃ vy avā(nu) ty(e)vamādi — naipātaj(am punaḥ —) utāho ityevam-(ādi)*. Hier sind also die Regeln, die in unserer Handschrift in Zeile 4 und 5 stehen, zitiert; sogar der Fehler *ni* für *ni* kehrt hier wieder. Nun wissen wir, daß die Kaśmir-Rezension am Schluß des ersten Buches einen *nipātapāda* hatte; es zeigt sich, daß dieses Kapitel auch in der turkestanischen Rezension das erste Buch beschloß. Das Kapitel war in Ślokas ab-

¹⁾ Der Visarjanīya aus *r* ergibt sich nach Kāt. 2, 3, 63.

gefaßt¹⁾ und offenbar sehr kurz; nach unserer Handschrift scheint es nur etwa 4 oder 5 Ślokae umfaßt zu haben.

In Qyzil haben sich auch noch Reste einer zweiten Handschrift des Kātantra gefunden. Es sind zwei größere und vier kleine Bruchstücke, von denen sich zwei mit Sicherheit als zu dem einen größeren Bruchstück gehörig erkennen lassen. Die Blätter sind 7,5 cm hoch; ihre ursprüngliche Länge läßt sich nicht bestimmen. Das Schnurloch ist 9 cm vom linken Rand. Die Schrift ist der nordwestlichen Brāhmī aus dem Anfang der Gupta-Zeit, so wie sie in der Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā (Kalp.) vorliegt, noch sehr ähnlich. Ich verweise insbesondere auf das *la*, dessen Vertikale auch hier noch weit über die Zeile hinausragt, während sie in den Gupta-Inschriften auf die Zeilenhöhe verkürzt wird²⁾. Das *U* ist jünger als das von Kalp.; es zeigt die kraftige Kurve, die in allen nordwestlichen Inschriften der Gupta-Zeit erscheint³⁾. Gewisse Eigentümlichkeiten lassen aber doch erkennen, daß die Schrift von einem turkestanischen Schreiber herrührt, was ja auch schon dadurch nahegelegt wird, daß die Handschrift auf Papier geschrieben ist. In fünf Zeichen macht sich der turkestanische Charakter der Schrift bemerkbar.

1. Das *na* zeigt noch die schleifenlose Form von Kalp.; die Schleifenform dringt erst im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts in die nordwestliche Schrift ein⁴⁾. In unserer Handschrift wird aber der rechte Teil der Horizontale so stark gekrümmt, wie es in der indischen Schrift, solange die schleifenlose Form besteht, wenigstens im Norden überhaupt nicht üblich ist. Das Zeichen ist deutlich der Vorläufer des *na* der nordturkestanischen Schrift des 7. Jahrhunderts; hier ist die Rundung zur scharfen Ecke geworden. Zwischenstufen finden sich in der Handschrift Du des Kātantra, in dem Schenkungsformular Nr. I (SBAW. 1922, S. 243f.; oben S. 526f.) und in Blatt A—F V 5 des Schenkungsformulars Nr. XI (SBAW. 1930, S. 18f.; oben S. 607f.).

2. Das *ma* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp. dadurch, daß die Feder zunächst nicht von links nach rechts geführt ist, wodurch das kleine Strichelehen am oberen Ende des linken Teiles des Buchstabens entsteht, sondern gerade umgekehrt von rechts nach links. Das ist in Indien, soviel ich weiß, überhaupt niemals geschehen. Wohl aber erklärt sich daraus die Kastenform, die der obere Teil des *ma* der späteren nordturkestanischen Schrift zeigt; sie ist dadurch entstanden, daß das obere kleine Strichelehen immer weiter und schließlich bis an die Vertikale verlängert und, der ganzen Tendenz der Schrift entsprechend, die Rundungen zu Ecken umgestaltet wurden. Die vorhin genannten Handschriften weisen schon etwas weiter entwickelte Formen auf als unsere Bruchstücke.

¹⁾ In dem in Zeile 5 erhaltenen Halbśloka ist eine Silbe durch ein Versehen des Schreibers fortgefallen. ²⁾ Genaueres Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā S. 13f.

³⁾ Ebd. S. 14.

⁴⁾ Ebd. S. 10.

3. Der untere Teil der linken Seite des *A* ist in unserer Handschrift eine am linken Ende im spitzen Winkel nach rechts umgebrochene Horizontale. Das *A* in Kalp. läßt sich in diesem Fall nicht vergleichen, da es eine ganz eigentümliche Form mit völligem Schwund des unteren Teiles zeigt¹⁾. Das *A* unserer Handschrift läßt sich ohne weiteres als Fortsetzer des *A* der Kuṣana-Zeit begreifen, und daß in der nordwestlichen Schrift im Anfang der Gupta-Periode der untere Teil des Zeichens eine ganz ähnliche Form hatte wie in unserer Handschrift, macht die Kupferplatte von Indor aus dem Jahr 465 (Gl. Nr. 16) zur Gewißheit. Hier ist der untere Teil der linken Seite des *Ā* (in *ājasrikam* Z. 9) prinzipiell noch derselbe wie in unserer Handschrift, nur ist der Winkel zum Bogen abgerundet. Mit dem Ende des 5. Jahrhunderts wird dann der untere Bogen dadurch, daß er einen Schwung nach links erhält, gewissermaßen umgedreht. Die frühesten epigraphischen Beispiele für dieses dem Nāgarī-Zeichen schon ähnliche *A* bieten wohl die Kārītalāi-Platten aus dem Jahr 493 (Gl. Nr. 26)²⁾; die neue Form findet sich aber auch schon in den ersten drei Teilen des Bower-Manuskripts, also im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts. Der obere Teil der linken Seite des *A* weist ganz dieselbe Veränderung des Duktus auf wie der obere Teil des *ma*. In der Form, in der das *A* in unserer Handschrift erscheint, ist es die Vorstufe des nordturkestanischen *A* des 7. Jahrhunderts. Dies entstand dadurch, daß der untere spitze Winkel abgerundet und dann die beiden freien Enden des oberen und des unteren Bogens nach rechts bis zur Vertikale verlängert wurden. Die Zwischenstufen mit dem teilweise schon abgerundeten Winkel³⁾, aber noch nicht bis zur Vertikale ausgezogenen Enden zeigen die obengenannten Handschriften.

4. Das *ya* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp. dadurch, daß der mittlere Aufstrich oben ein wenig nach rechts gebogen ist, was wiederum als eine Eigentümlichkeit der turkestanischen Schrift bezeichnet werden muß. Sie kehrt in dem *ya* des Schenkungsformulars Nr. XI A R und B wieder, aber Du, das Schenkungsformular Nr. I und Bl. A V und C—F V 5 des Schenkungsformulars Nr. XI haben stark abweichende Formen, die wahrscheinlich einen anderen Ausgangspunkt haben, so daß die Entwicklung des turkestanischen *ya* vorläufig noch nicht klar zu übersehen ist.

5. Auch das *ka* weicht schon ein wenig von der indischen Form ab. In Kalp. sind die beiden Enden der horizontalen, ursprünglich ganz ge-

¹⁾ Kalpanāmaṇḍitikā S. 12f.

²⁾ Siehe *acāṭa*- Z. 8, *ājñā*- Z. 10. In *ācchettā* Z. 18 ist das *Ā* in der Phototypie undeutlich, und das *Ā* von *āsphoṭalanti* Z. 19, das Bühler in seine Schrifttafel IV, IX, 2 aufgenommen hat, ist jedenfalls anormal. Ein dem *A* der späteren Gupta-Zeit ganz ähnliches Zeichen findet sich übrigens schon in der Kuṣana-Zeit in der Mathurā-Inschrift Ep. Ind. I, 385, Nr. 7.

³⁾ In dem *A* von *anena* in Nr. XI B R. 1, *anenā*- D R. 6 ist aber der Winkel noch ganz deutlich.

raden Querbarre leise gesenkt; in unserer Handschrift ist das rechte Ende zu einer kräftigen Kurve umgestaltet. Aus dieser Form hat sich das *ka* der späteren nordturkestanischen Schrift entwickelt, indem genau wie beim *na* die Kurve zur Ecke verändert wurde. Daß die Form, in der das *ka* in der Handschrift erscheint, erst in Turkestan entstanden ist, wird dadurch bestätigt, daß sich das *ka* der nordwestlichen Schrift in Indien in ganz anderer Richtung entwickelt; hier wird das linke Ende der Querbarre bis zum Ende der Vertikale verlängert, wofür die frühesten Beispiele in Teil 1—5 des Bower-Manuscripts vorliegen. In Du und den beiden Schenkungsformularen hat das *ka* noch ziemlich dieselbe Form wie in unserer Handschrift, doch tritt in Nr. XI A V das Eckige in der Form des Buchstabens, ebenso wie beim *na*, schon stark hervor.

Die paläographische Untersuchung unserer Bruchstücke ergibt, daß im Norden Ostturkestans die Schrift um die Mitte des 4. Jahrhunderts begann, sich von der aus dem nordwestlichen Indien eingeführten Brāhmī zu differenzieren. Wir werden den Zeitpunkt nicht weiter herabrücken dürfen, da das *la* in der späteren turkestanischen Schrift immer die über die Zeilenhöhe hinausragende Vertikale zeigt, also in dieser Form übernommen sein muß. Andererseits verbietet die Entlehnung des *U* in der Form mit der Kurve, die sich unverändert erhalten hat, noch höher hinaufzugehen. Die Abweichungen von der indischen Brāhmī, die unsere Handschrift erkennen läßt, sind noch nicht bedeutend; wir werden sie daher, ohne ihr Alter zu überschätzen, der Zeit um 400 n. Chr. zuweisen dürfen.

Die beiden größeren Bruchstücke tragen auf der Rückseite die Blattzahlen 14 bzw. 15. Diese beiden Blätter enthielten zusammen 22 Sūtras mit Kommentar. Auf den fehlenden ersten 13 Blättern könnten demnach etwa 143 Sūtras mit Kommentar gestanden haben. Der erhaltene Text beginnt im Kommentar zu 2, 1, 44. In Durgasiṃhas Text fehlen davor nur 122 Sūtras; die Handschrift enthielt also jedenfalls auch das erste Buch, und zwar wahrscheinlich einschließlich des Kapitels über die *nipātas*.

Der Text der Bruchstücke lautet:

Blatt 14¹.

- V 1 .. [y].sarvvanā(m) t=su — [śa]
 2 [s]y[ā]m — tṛtī[y]ā[y]ai [y]ā
 3 khalu parāṇi nāvan(t)i
 4 [nad]yāḥ — nadyāḥ — [na](dyām)
 5 vati he [na]di — l(opa)m
 6 repḥa[s]o(r)= [v]v(i)sa(r)[jja](nīyaḥ —) (na)dīm — nadīḥ
 — [na]
 7 alakṣmīandryoh ikārāntād=iti [kasm]ā(t —)

¹ Linkes Endstück und je ein Mittelstück vom oberen und vom unteren Rande. Der Abstand zwischen den Bruchstücken läßt sich nur ungefähr bestimmen.

- R 1 [s] . — lakṣmī — si supām=antah — [a].v.[r]
 2 lopam=ādyate² — (tad=bha)vaty=agnim — paṭu[m] —

 3 gn[ī] tiṣṭha[ta]h — — [paṭ]
 4 [d]ya[t]e sakā[ra]sya [ca]
 5 dhenu — śas = jaśa(ṭaṇāh)
 6 [a]gneḥ khalu [pa]ra(sya) tad=[bhava](ti)
 7 (nam=a)[sva]ram — [ta](d=bhavati) || a[d]o
² Lies āpadyate.

Blatt 15¹.

- V 1 [y] . t[i] n=ātra — [t]ya[d]
 2 dasaḥ=pade maḥ — utvaṃ māt [—] tad=bhava[t](i)
 3 ay — o av — vyañjanam=a[s]varam — r[e]
 4 nadīśraddhābhyaḥ — he vyaktikarane — tad=bha[va](ti)
 5 ś=ca — [ja]śaṭaṇāh — e ay — o av — vyañjana(m=asvaram —)
 6 gneḥ khalu i = ed=bhavati uḥ od=[bha]vati naśinasor=a
 7 paṭos=s[v]a(m) — || goś=ca — dhā — ta [—] (nas)[i] — na(s) [—]
 R 1 g[o]s=svam — || nīr=au sapūrvvaḥ — dhā — [a](gni —)
 2 dhā — sakhi — pati — ta — ni = sakhipatyoh kha[lu]
 3 ta — na[s]i — nas — nasi — nas — jaśaṭaṇāh — sa
 4 tad=bhavati sakhyur=āṇayaḥ — sakhyus=svam — patyur=āṇayaḥ
 patyus=svam² — ||
 5 vati saha pūrvveṇa svareṇa — vya[ñ]janam=as(varam)
 6 ta — si — ṛdantasya kha[l](v)=ā
 7 .=(bha)[vat]i śasi [p]pra[tya](y)e

¹ Linkes Endstück.² Die Worte von patyur bis svam sind nachträglich über der Zeile eingefügt.A¹.

- a 6 ddh[au] ca —
 7 ñjanam=a —
 b 1 [ddhau] — vya[ñja]
 2 n(dr)au ca[ndr]. . . .

B².

- a t . [r] . [s]
 [va]ti
 [v] . ti [k]
 b [s]
 [te]ha ||
 s[i] — s
 [a] . —

¹ Mittelstück vom Rande.² Stück aus der Mitte.

Der Text erfordert einige Erläuterungen.

Blatt 14.

V 1 und 2. Das *sarvanā* . . könnte zu der Annahme führen, daß das Blatt in der Erklärung von 2. 1. 43 *sarvanāmnas tu sasava hrasvapūrvās ca* beginne, allein dann könnte Zeile 2 nicht schon mit den Beispielen für 2. 1. 44 *drityāṭṭyābhyaṃ vā* anfangen. Wahrscheinlich gehören die beiden ersten Zeilen dem Kommentar zu 2. 1. 44 an, und es war in diesem auf die vorhergehende Regel, deren Bestimmungen ja für 2. 1. 44 fortgelten, Bezug genommen.

V 3 und 4. Die Stelle gehört der Erklärung von 2. 1. 45 *nadyā ai ās ās ām* an. Zeile 3 ist etwa zu ergänzen: (*nadyāḥ*) *khalu parāṇi naran(t)i (ai ās ās ām iti gaṭhīsamkhyam bhavanti)*, in Zeile 4 stehen die Beispiele: (*nadyāi*) — *nadyāḥ* — *nadyāḥ* — *na(dyām)*.

V 5. Die erhaltenen Worte stammen aus der Erklärung von 2. 1. 46 *samhaddhau hrasvaḥ*. Sie lassen sich in Übereinstimmung mit Durgasimhas Kommentar etwa ergänzen: (*nadyāḥ samhaddhau hrasvo bha*)*vati he nadi* — (*he vaddu* .). Die folgenden unter die Zeile herabhängenden und durch ein *akṣara* getrennten *l* und *m* sind Reste des Sūtra 2. 1. 47; es ist zu ergänzen: (*amśasor ādir l*)(*opam*).

V 6. (*na*)*dīm* — *nadiḥ* — sind Beispiele für die Regel 2. 1. 47. Auffällig ist, daß dahinter noch ein mit *na* beginnendes Wort zu stehen scheint; man sollte wie in Durgasimhas Kommentar *vadhūm* — *vadhūḥ* erwarten. Die im Anfang der Zeile stehenden Worte, die zu *rephasor ve(i)sa(r)jja-(nīyaḥ)* zu ergänzen sind, sind das Sūtra 2. 3. 63, das im Kommentar zitiert ist, um den Übergang von *nadīs* in *nadiḥ* zu rechtfertigen.

V 7. *alakṣmīandryoḥ* 'außer in *lakṣmī* und *tandrī*', macht den Eindruck, Teil eines Sūtra zu sein, und in der Tat erwartet man eine derartige Angabe als Ausnahme zu 2. 1. 48 *īkārāntāt siḥ*, wonach das *s* des Nominativs (*si*) nach einer auf *i* auslautenden *nadi* schwinden soll. In 2. 1. 9 wird der Terminus *nadi* für Stämme auf *i* und *ū* vorgeschrieben, wenn sie etwas Weibliches bezeichnen: *īd ūl stryākhyau nadi*. Darunter fallen auch Wörter wie *lakṣmī* und *tandrī*; sie müßten also auch nach 2. 1. 48 den Nominativ Singularis ohne *s* bilden. Offenbar ist in der turkestanischen Version *alakṣmīandryoḥ* dem Sūtra 2. 1. 48 hinzugefügt, während Durgasimha die Ausnahme für *lakṣmī*, die er ebenfalls bemerkt hat, künstlich in das Sūtra hinein interpretieren will. Allerdings muß ich bekennen, daß ich seinen Gedankengang nicht verstehe; er sagt nur: *īkāro 'nto yasmād iti kim | lakṣmīḥ*¹⁾. Die turkestanische und Durgasimhas Rezension verhalten sich also in diesem Fall genau so zueinander wie in der Regel über den

¹⁾ Auch Pāṇini lehrt die Erhaltung des *s* hinter *lakṣmī* usw. nicht ausdrücklich. Für ihn lag aber auch keine Veranlassung dazu vor, da er in 6. 1. 68 den Abfall der Nominativendung *s* nach dem Femininsuffix *nī* lehrt; *lakṣmī*, *tarī*, *tantrī* usw. sind aber nicht mit *nī* gebildet. Siehe Uṇādis. 3, 158—160, wo Ujvaladatta für *lakṣmī* auch eine abweichende Meinung anführt.

Sandhi von *bhagos* und *aghos* (1, 5, 10). Von *tandrī* wird im Kommentar zu Uṇādis. 4, 66 der Nominativ *tandrī* gelehrt; daneben kommt allerdings auch *tandrīḥ* vor, und in Candragomins Uṇādis. 1, 88; 89 wird hintereinander *tandrīḥ*, *lakṣmīḥ* aufgeführt. Die Worte *īkārāntād iti kasmāt* leiten natürlich ein Gegenbeispiel für die Hauptregel wie etwa *vadhūḥ* ein.

R 1. Der Anfang der Zeile gehört noch dem Kommentar des erweiterten Sūtra 2, 1, 48 an. Es wird erst der Stamm *lakṣmī*, dann die Endung *si* gegeben, und darauf folgte offenbar die fertige Form *lakṣmīḥ*. Die Worte *supām antaḥ* stammen wahrscheinlich aus der Erklärung des folgenden Sūtra 2, 1, 49 *vyāñjanāc ca*, doch bleibt mir ihre Bedeutung an dieser Stelle unklar. Auch das dahinterstehende Wort, das wohl *asvara* war, weiß ich nicht zu deuten.

R 2. *lopam ādyate* (verschrieben für *āpadyate*) ist Teil der Erklärung von 2, 1, 50 *agner amo 'kāraḥ*, die bei Durgasiṃha *agnisaṃjñakāt paro 'mo 'kāro lopam āpadyate* lautet. Die weiterhin angeführten Beispiele: (*tad bha*)*vaty agnim — paṭum* sind dieselben wie in Durgasiṃhas Kommentar.

R 3. (*a*)*gnī tiṣṭhataḥ* ist das Beispiel für 2, 1, 51 *aukāraḥ pūrvam*. Es folgte wahrscheinlich als Beispiel für einen *u*-Stamm *paṭ(ū tiṣṭhataḥ)*.

R 4 und 5. Die Worte *dyate sakārasya ca* stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 52 *śaso 'kāraḥ saś ca no 'striyām*. Wie sie zu ergänzen sind, zeigt die allerdings etwas abweichende Erklärung Durgasiṃhas: *agneḥ paraḥ śaso 'kāraḥ pūrvasvaram āpadyate | saś ca no bhavati | astriyām*. In Zeile 5 steht das Gegenbeispiel, das durch die Bestimmung *astriyām* in dem Sūtra veranlaßt ist. Es wird zuerst der Stamm *dhenu* angeführt, dann die Endung *śas*. Ehe die fertige Form *dhenūḥ*, die in der Handschrift verloren gegangen ist, gegeben war, war noch eine Bemerkung eingeflochten, die nach Bl. 15 R 3 zu *jaśa(ṭanāḥ)* zu ergänzen ist. Der Sinn dieses Wortes ist offenbar: 'j, ś, ṭ und ñ im Anlaut einer *vibhakti* sind *anubandhas*, die nach 3, 8, 31 für die Sprache selbst nicht verwendet werden¹. Da diese Bemerkung im Kommentar immer wieder vorkommt, ist sie formelhaft abgekürzt worden.

R 6 und 7. Die erhaltenen Worte *agneḥ khalu para(sya)* gehören dem Kommentar zu 2, 1, 53 *tā nā* an; Durgasiṃhas Erklärung lautet *agneḥ parasya tāvacanasya nādeśo bhavati. tad bhava(ti)* leitet die Beispiele ein. Die Buchstabenreste im Anfang von Zeile 7 lassen sich nach 15 V 3; 5; R 5 mit Sicherheit zu (*vyāñjanam a*)*svaram* herstellen. Das ist das abgekürzt zitierte Sūtra 1, 1, 21 (nach Durgasiṃhas Zählung), das hier wahrscheinlich um der Gegenbeispiele, etwa *buddhy-ā*, *dhenv-ā*, willen angeführt war. Ich vermute daher auch, daß das folgende *ta* zu *ta(d bhavati)*, den Einleitungsworten für diese Gegenbeispiele, zu ergänzen ist. Die Abkürzung

¹) Die *vibhaktis*, die im Anlaut einen *anubandha* haben, sind im Kātantra nach 2, 1, 2: *jaś* (Nom. Pl.), *śas* (Akk. Pl.), *tā* (Instr. Sing.), *ñe* (Dat. Sing.), *ñasi* (Abl. Sing.), *ñas* (Gen. Sing.), *ñi* (Lok. Sing.).

der zitierten Sūtras ist in den turkestanischen Handschriften des Kātantra-Kommentars ganz gewöhnlich. In So wird in der Erklärung der ersten Sandhiregel (1, 2, 1) das Sūtra 1, 1, 21, wie schon Sieg. a. a. O. S. 197, bemerkt hat, im vollen Wortlaut zitiert; der Kommentar lautete etwa (11a 4ff.): *(sa)mānāḥ khalu pūrvāḥ — (sarvaṃ pratyaye dīrghābhava)(i) paraś ca lopam āpa(dyate — ryañjanam asvaram param) varṇan na(yet — tad bhavati daṇḍa agram ---) daṇḍāgra(m)* usw. In dem Kommentar zu den folgenden Sandhiregeln findet sich häufig ein *ryam*; so 13a 1 (1, 2, 3), 13b 4 (1, 2, 5), 15a 1 (1, 2, 7), 16b 1 (1, 2, 10), 18a 2 (1, 2, 15), 19a 4 (1, 2, 16), 31b 4 (1, 4, 5), 33a 2 (1, 4, 6), 35a 3 (eingeschobenes Sūtra), 37b 3 (1, 4, 12), 39b 3 (1, 4, 13), 40a 4 (1, 4, 14), 43b 2 (1, 5, 4), 45a 3 (1, 5, 6), 47a 1 (1, 5, 9). Sieg. S. 190, vermutet, daß *ryam* soviel wie *ryākhyānam* sei, allein es ist zweifellos das noch weiter als in unserer Handschrift gekürzte Zitat des Sūtra 1, 1, 21¹⁾.

Da vor dem *ado* auf dem kleinen Bruchstück noch der vertikale Doppelpunkt sichtbar ist, der den Abschluß einer Sūtraerklärung anzeigt (vgl. 15 V 7; R 1; 4), muß *ado* der Rest des Sūtra 2, 1, 54 *ado 'muś ca* sein.

Blatt 15.

V 1 und 2. Diese Zeilen gehören noch der Erklärung von 2, 1, 54 an. *y. ti nātra* wird zu *amuyeti nātra* zu ergänzen sein. Im folgenden werden offenbar im Kommentar eine Reihe von Regeln zitiert, die für die Bildung der Form *amunā* in Betracht kommen. Das *tyad* ist wahrscheinlich der Rest von 2, 3, 29 *tyadādīnām a vibhaktau*²⁾. In der zweiten Zeile haben wir 2, 2, 45 *(a) dasaḥ paḍe mah* und 2, 3, 41 *utram mūt*. Das *tad bhavat(i)* führt dann wie gewöhnlich das Beispiel *amunā* ein.

V 3. Die Reste stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 55 *ir ed ur oḥ jasi*, wonach z. B. aus *agni* und *paṭu* vor *jas* zunächst *agne-as*, *paṭo-as* werden. Im Kommentar werden die Sūtras 1, 2, 12 (c) *ay* und 1, 2, 14 *o ar* zitiert, nach denen sich die Formen *agnay-as*, *paṭav-as* ergeben. Dann wird abgekürzt zu *ryañjanam asvaram*, Sūtra 1, 1, 21, zitiert, das zu *agnayas*, *paṭavas* führt. Das nächste Sūtrazitat, von dem sich nur *re* erhalten hat, ist 2, 3, 63 *rephasor visarjanīyah*, nach dem die endgültigen Formen *agnayah*, *paṭayah* zustande kommen.

V 4. Das Erhaltene gehört dem Kommentar zu 2, 1, 56 *sambuddhau ca* an. Das Sūtra lehrt die Bildung der Vokative *agne*, *dhenō* usw. Im Vokativ tritt nach 2, 1, 5 *āmantrite siḥ sambuddhiḥ* zunächst die Nominativendung *s (si)* an; diese fällt nach 2, 1, 71 *hrasvanadīśraddhābhyah sir lopam* nach Stämmen auf kurzen Vokal und femininen Stämmen auf *i* und *ā* ab. Im Kommentar wird das Sūtra 2, 1, 71 abgekürzt zu *(hrasva)nadī-*

¹⁾ In vollem Wortlaut wird das Sūtra außer in 11b 2 nur noch in 42a 3 (1, 5, 1) zitiert.

²⁾ Nach Durgasimha zu 2, 1, 25 gehört *adas* zu den *tyadādayah*.

śraddhābhyah zitiert. Dann folgen die Bemerkung, daß *he* zur Verdeutlichung hinzugefügt sei: *he vyaktikarane*, und endlich, durch *tad bhava(ti)* eingeleitet, die Beispiele.

V 5. Die Zeile gehört in den Kommentar zu 2, 1, 57 *ne*. Das *śca* weiß ich nicht zu ergänzen. Die übrigen Bemerkungen erklären die stufenweise Entstehung von Formen wie *agnaye*, *paṭave* usw. Nach dem Sūtra ergeben sich zunächst *agne + ne*, *paṭo + ne*. Das *jaśatānāḥ* des Kommentars deutet, wie schon zu 14 R 4 und 5 bemerkt ist, an, daß die Anubandhas fortfallen müssen. Dann werden die Sūtras *e ay* (1, 2, 12) und *o av* (1, 2, 14) zitiert, nach denen die Formen *agnay-e*, *paṭav-e* lauten würden. Das letzte Zitat, das zu *vyañjana(m asvaram)* zu ergänzen ist, ist wiederum 1, 1, 21, das zu den wirklichen Formen *agnaye*, *paṭave* führt.

V 6. Das Erhaltene stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 58 *nasināsor alopas ca*. Für *i* = ist offenbar *iḥ* zu lesen. Die ganze Erklärung lautete etwa: *(a)gneḥ khalu iḥ ed bhavati uḥ od bhavati nasināsor a(kāra-lopas ca)*.

V 7. Das *paṭos svam* im Anfang der Zeile ist das letzte Beispiel für die Genitivbildung nach 2, 1, 58; *svam* ist hinzugefügt, um den Genitiv von dem formell gleichlautenden Ablativ zu unterscheiden. *Gos ca* ist das Sūtra 2, 1, 59. Die Erklärung beginnt mit *dhā — ta —*. Diese zunächst rätselhaften Zeichen werden durch 15 R 2 klarer. Der Kommentator gibt dort hinter *dhā* das *liṅga*, den Stamm, hinter *ta* die *vibhakti*, die Endung, um die es sich in der Regel handelt. In unserer Stelle ist *go* hinter *dhā* offenbar durch ein Versehen fortgefallen; die Buchstabenreste hinter *ta* lassen sich zu *nasi — nas —* ergänzen. *dhā* und *ta* sind die Abkürzungen der Sūtra 2, 1, 1 und 2, die die Definition von *liṅga* und *vibhakti* enthalten: *dhātuvibhaktivarjam arthaval liṅgam* und *tasmāt parā vibhaktayah*.

R 1. Das *gos svam* ist das Beispiel für den nach 2, 1, 59 gebildeten Genitiv von *go*. *nir au sapūrvaḥ* ist Sūtra 2, 1, 60. Der Kommentar begann wiederum *dhā — a(gni —)*.

R 2. Das Erhaltene ist der Anfang des Kommentars zu 2, 1, 61 *sakhipatyor niḥ*. Es wird wieder zunächst das *liṅga* und die *vibhakti* angegeben: *dhā — sakhi — pati — ta — ni =*, dann folgt die Erklärung des Sūtra *sakhipatyoh khalu* usw.

R 3 und 4. Die Zeilen gehören in den Kommentar zu 2, 1, 62 *nasināsor um aḥ*. Der Text ist nicht ganz in Ordnung, zum Teil aber nachträglich verbessert. In Zeile 3 ist wahrscheinlich *nasi — nas —* aus Versehen zweimal geschrieben, so daß der Kommentar begann: *(dhā — sakhi — pati —) ta — nasi — nas — jaśatānāḥ*. Über das letzte Wort siehe die Bemerkung unter 14 R 4 und 5. Mit *sa* fängt die Erklärung des Sūtra an: *sa(khipatyoh khalu)* usw. In den Beispielen in Zeile 4 ist *āṇayaḥ* dem *sakhyuḥ* und *patyuḥ* natürlich hinzugefügt, um den Ablativcharakter der Form anzudeuten, wie *svam* ihren Genitivcharakter anzeigt. In welcher Bedeutung *āṇayaḥ*

hier gebraucht sein sollte, ist mir allerdings völlig unklar. Sollte es etwa aus *ānaya* verderbt sein: 'Bring von dem Freunde, dem Herrn'?

R 5. Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 63 *ṛdantāt sa-pūrvaḥ*. In Durgasiṃhas Erklärung steht *um āpadyate* für (*ur bha*)*vati*: *ṛdantāl liṅgāt paro nāsinaśor akāra um āpadyate saha pūrveṇa svareṇa*. Sūtra 1, 1, 21 *vyāñjanam as(varam)* wird zitiert, um den Übergang von *pit-uḥ*, *māt-uḥ* zu *pituh*, *mātuḥ* zu rechtfertigen.

R 6. Die Worte gehören zur Erklärung von 2, 1, 64 *ā sau silopaś ca*. Der Kommentar begann in der gewöhnlichen Weise mit Konstatierung des *liṅga* und der *vibhakti*; dann folgt die Sūtra-Erklärung: *ṛdantasya khalv ā* usw.

R 7. Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 65 *agnivāc chasi*. Durgasiṃha erklärt *ṛdantasya liṅgasyāgnivād bhavati śasi pare*. In unserem Kommentar ist *pratyaye* anstatt *pare* gebraucht. Diese Verwendung von *pratyaya* im Sinne von *para*, die mit dem Gebrauch des Wortes im Ṛgveda-Prāt. (1, 30; 2, 28; 4, 14. 16. 39; 6, 14; 8, 6; 14, 13 usw.) und Vāj.-Prāt. (3, 8) übereinstimmt, ist auch in dem in Śo überlieferten Kommentar ganz gewöhnlich; siehe 12b 4 (1, 2, 3), 13b 3 (1, 2, 5), 14a 3 (1, 2, 6), 14b 4 (1, 2, 7), 15b 1 (1, 2, 8), 16a 4 (1, 2, 10) usw.

Aus den kleinen Bruchstücken A und B ergibt sich nichts von Bedeutung. Das *ddhau ca* in A a 6 ist wahrscheinlich zu (*sambu*)*ddhau ca*, dem Text des Sūtra 2, 1, 39, zu ergänzen¹⁾. In dem Fall würde A der Rest des Blattes 13 und a die Vorderseite, b die Rückseite sein. Zu dieser Anordnung passen die spärlichen Buchstabenreste recht gut. Das *ddhau* in b 1 ist wahrscheinlich wiederum zu (*sambu*)*ddhau* zu ergänzen und dürfte aus dem Kommentar zu 2, 1, 40 stammen, das die Bildung des Vokativs von *ambā* und Synonymen behandelt. (*Ca*)*n(dr)au candr.* könnten Gegenbeispiele in dem Kommentar zu 2, 1, 41 sein, das die Bildung des Nominativs und Akkusativs des Duals von femininen *ā*-Stämmen lehrt. (*Vya*)-*ñjanam a* in a 7 ist eine neue Art der Abkürzung von 1, 1, 21.

Aus den bisher veröffentlichten Bruchstücken ergibt sich, daß jedenfalls die ersten drei Bücher des Kātantra in Turkestan bekannt waren. Das vierte Buch stammt, wie die Tradition allgemein zugesteht, gar nicht von Śarvavarman, der als Verfasser der drei ersten Bücher gilt, sondern ist ein späterer Appendix. Nur über den Namen des Verfassers gehen die Angaben auseinander. Durgasiṃha nennt ihn in dem einleitenden Śloka seines Kommentars Kātyāyana; nach Raghunandanaśiromaṇi, dem Verfasser eines Kommentars zur Durgasiṃhavṛtti, ist es Vararuci²⁾, den andere wie Trilocanadāsa und Harirāma mit Kātyāyana identifizieren oder als

¹⁾ *Sam buddhau ca* lautet auch Sūtra 2, 1, 56, aber dies kommt hier nicht in Betracht, da sich das Bruchstück nicht mit dem Bruchstück von Bl. 15 zusammenordnen läßt.

²⁾ Belvalkar, Systems of Sanskrit Grammar, S. 84.

eine Inkarnation des Kātyāyana betrachten¹⁾. Jogarāja, der Verfasser der Pādaprakaraṇasamgati, weist das vierte Buch dem Sākaṭāyana zu²⁾. In Turkestan hat sich von diesem Buch bis jetzt nichts gefunden; es ist daher nicht ausgeschlossen, daß es gar nicht dahin gelangt ist, zumal das Werk nicht immer als Ganzes, sondern in einzelnen Büchern überliefert wurde. Die Handschrift Sä¹ muß allerdings zum mindesten Buch 1—3 umfaßt haben³⁾, die Handschrift Qy² zum mindesten Buch 1 und 2, aber Śo und Qy¹ enthielten nur das erste Buch.

Bestimmtere Schlüsse gestatten die Bruchstücke für das Verhältnis der turkestanischen Rezension (T) zu dem Text, der Durgasiṃha vorlag (D). Aus Śo und Qy¹ geht hervor, daß in T am Ende des ersten Buches noch ein Abschnitt über die *nipātas* stand, aus Sä¹, daß dem Schluß des zweiten Buches ein Abschnitt über die Femininbildung (*striṇatyaya*) folgte. Die beiden Abschnitte, die in D fehlen, sind in Ślokas abgefaßt und erweisen sich dadurch als spätere Zusätze. Sie finden sich beide an denselben Stellen auch in der kaśmirischen Rezension (K)⁴⁾ und in Ugrabhūti's Kalāpasūtravṛtti⁵⁾. Die beiden Abschnitte sind, wie unsere Bruchstücke zeigen, schon vor dem 7. Jahrhundert hinzugefügt, und wir können sicher sein, daß das nicht in Turkestan, sondern in Kaśmir geschehen ist, von wo die Handschriften des erweiterten Textes nach Turkestan kamen.

Aber auch was nach Abzug jener beiden Kapitel übrigbleibt, ist noch nicht das ursprüngliche Werk Śarvavarman's. Auch die Kapitel 5 und 6 des zweiten Buches, die die Regeln über die Komposition und die Taddhita-Suffixe geben, sind in Ślokas abgefaßt, und Liebich hat gewiß recht, wenn er sie als unecht betrachtet⁶⁾. Da sie sich nicht nur in K und T, sondern auch in D finden, so müssen diese Versuche, das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten, in eine erheblich frühere Zeit fallen als die Hinzufügung der Kapitel über die *nipātas* und *striṇatyayas*.

Die Annahme, daß die metrischen Abschnitte des Werkes spätere Zusätze seien, wird durch die Bezeichnungen, die die Bücher und Kapitel tragen, bestätigt. Jogarāja bemerkt, daß Śarvavarman drei *prakaraṇas* verfaßt habe. Dieser Ausdruck findet sich in dem in Śāradā-Charakteren geschriebenen Bruchstück Mu in der Unterschrift von 1, 1: *sandhiprakaraṇe*. und einmal auch in Sä¹ (15a 3) in der Unterschrift von 3, 1: *... p(r)akaraṇa*⁷⁾ *prathamah pāda*⁸⁾. In der Ausgabe von D heißt es aber in den

¹⁾ Liebich a. a. O. S. 10. ²⁾ Vers 14; siehe Belvalkar a. a. O. S. 119.

³⁾ Es fehlen im Anfang 11 Blätter, die, nach dem Erhaltenen zu urteilen, die 337 Sūtras und etwa 26 Ślokas von Buch 1 und 2, 1, 1—6, 45 gerade füllen würden.

⁴⁾ Belvalkar a. a. O. S. 85.

⁵⁾ Liebich a. a. O. Ugrabhūti wirkte in Kaśmir.

⁶⁾ Die Unechtheit des *taddhitapāda* hatte schon Belvalkar, S. 85, erkannt.

⁷⁾ Davor ist der Rest eines *ta* sichtbar; es stand also *ākhyātaprakaraṇa* da.

⁸⁾ In einigen Handschriften von D wird der Ausdruck irrtümlich auf die Kapitel angewendet.

Unterschriften durchweg nur, daß das soundsovielte Kapitel beendet sei *śiddham* (Buch 1), *nāmnī catuṣṭaye* (Buch 2), *ākhyāte* (Buch 3), und auch im vierten Buch steht überall *kṛtsu*, nicht *kṛtprakaraye*. Die drei Bücher werden also offenbar für gewöhnlich nur nach ihrem Inhalt als Sandhi, Nāman (Nomen) und Ākhyāta (Verbum) bezeichnet. Dem *nāmnī* wird aber in den Unterschriften stets *catuṣṭaye* hinzugefügt, das doch nur 'in dem vier Abteilungen umfassenden Buche' bedeuten kann. Auch in Sā¹ 13a 3 steht am Schluß von Buch 2: *catuṣṭhayaṃ (sic) samāptam*. Vier Kapitel hat das Buch aber nur nach Abtrennung der beiden letzten, als unecht erkannten Kapitel.

Die Kapitel werden in D als *pāda* bezeichnet. Liebig hat mit Recht bemerkt, daß der Ausdruck *pāda*, wenn er in der Bucheinteilung gebraucht wird, nur in der Vierzahl verwendet werden könne. Es müssen daher nicht nur das zweite, sondern auch die übrigen Bücher ursprünglich in vier Kapitel geteilt gewesen sein. Ich bin überzeugt, daß Liebig's Annahme richtig ist, daß das dritte Buch, das jetzt acht *pādas* umfaßt, ursprünglich aus zwei Büchern zu je vier *pādas* bestand. Liebig weist zur Stütze seiner Ansicht darauf hin, daß sich tatsächlich die ersten vier Kapitel des dritten Buches im Tanjur als besonderer Text übersetzt finden. Schwieriger ist es, die alte Einteilung des ersten Buches zu ermitteln, das auch nach Ausschcheidung des *śipītapāda* noch fünf *pādas* umfaßt. Man könnte daran denken, daß der erste *pāda*, der ja gar keine Sandhiregeln enthält, sondern *saṃjñās* und *paribhāṣās* lehrt, späterer Zusatz sei, allein die Ursprünglichkeit gerade dieses *pāda* wird durch das erste Sūtra erwiesen, das mit dem *maṅgala*-Wort *śiddham* beginnt, wie der echte Teil des Werkes mit dem *maṅgala*-Wort *śiddhiḥ* schließt¹⁾. Liebig vermutet, daß der dritte *pāda*, der von den *praṇṛhitas* oder, wie Jogarāja sich ausdrückt, von dem *svara-sandhipratyecchā* handelt, nachträglich eingeschoben sei. Aber diese Regeln sind doch so wichtig, daß sie auch in einer Elementargrammatik nicht fehlen können, und ich möchte lieber annehmen, daß der kurze, nur aus vier Sūtras bestehende *pāda* ursprünglich mit dem vorhergehenden verbunden war, so daß das Buch Sandhi in vier *pādas* *saṃjñās* und *paribhāṣās*, vokalischen Sandhi samt den Ausnahmen, konsonantischen Sandhi und Sandhi des Visarjanīya lehrte. Diese Einteilung des Werkes in vier Bücher zu je vier *pādas* ist wahrscheinlich, wie schon Liebig angedeutet hat, im Hinblick auf die ausführliche Grammatik Pāṇinis, die acht Bücher zu je vier *pādas* enthält, erfolgt.

Daß in D die alte Bezeichnung der Kapitel beibehalten wurde, auch als durch die Texterweiterung die Vierzahl beseitigt war, spricht für die Altertümlichkeit dieser Rezension. Auch in K hat man an dem Ausdruck *pāda* festgehalten, erst in Turkestan hat man begonnen, vielleicht weil

¹⁾ Der Verfasser des Appendix über die Kṛt-Suffixe hat das nachgeahmt, indem er sein Werk mit *śiddhiḥ* beginnt und mit *śiddhiḥ* schließt.

man das Schiefe der Bezeichnung einsah, *pāda* durch *adhyāya* zu ersetzen. Sä¹ 15a 3 steht, wie schon bemerkt, in der Unterschrift noch *prathamah pāda*, aber 12a 2 *taddhitādhyāyaṣ ṣaṣṭa*, 13a 3 *strīpratyayādhyāyas saptama*. Śo 41b 3 ist *caturtho* erhalten, dessen *o* zeigt, daß darauf nicht *pādaḥ*, sondern *dhyāyaḥ* folgte. Qy¹ 4 ist das *yaḥ* zu (*pañcamodhyā*)*yaḥ* zu ergänzen.

Der Nachweis, daß T eine um zwei Kapitel erweiterte Fassung von D enthält, entscheidet natürlich noch nicht die Frage, ob der Text der Sūtras in den beiden gemeinsamen Teilen besser in T oder D überliefert ist. Bisher haben sich Verschiedenheiten zwischen den beiden Rezensionen an folgenden Stellen feststellen lassen¹).

Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 von D erscheinen, wie Śo 9a 3—10b 1 zeigt, in T in umgekehrter Reihenfolge. Wahrscheinlich hat T in diesem Fall das Ursprüngliche gewahrt, denn auch in Kaccāyanas Pali-Grammatik, die enge Beziehungen zum Kātantra aufweist, stehen die entsprechenden Regeln 1, 1, 10 und 11 in dieser Reihenfolge. Dem *anatīkramayan viśeṣayet* (D 1, 22) steht hier *pubbaṃ adhoṭṭhitam assaram sarena viyojaye* (1, 10), dem *vyañjanam asvaram param varṇam nayet* (D 1, 21) *naye param yutte* (1, 11) gegenüber.

D 1, 2, 16 wird in Śo 19a 2—20b 4 im Kommentar in zwei Sūtras zerlegt: *ayādīnām yavalopaḥ padānte na vā* und *lope tu prakṛtiḥ*. Mir scheint die Sonderstellung des *lope tu prakṛtiḥ* das Natürlichere zu sein; ein Grund für die Zusammenfassung der beiden Sūtras in D ist nicht ersichtlich. Inhaltlich ist der Unterschied ganz belanglos.

Der Text, der in Śo 21b 22a erhalten ist, legt, wie Sieg bemerkt, die Vermutung nahe, daß zwischen D 1, 2, 17 und 18 in T ein Sūtra eingeschoben war. Genaueres läßt sich aber vorläufig nicht ermitteln.

Hinter D 1, 4, 7 sind in T, wie aus Śo 34a 1—35b 2 hervorgeht, zwei Sūtras eingeschoben. Das erste betraf, wie die Beispiele des Kommentars *tīryaṇ śete — tīryaṇ śete — sugaṇ ṣaṇḍe — sugaṇ ṣaṇḍe — tīryaṇ sarasi — tīryaṇ sarasi*²) beweisen, den Einschub eines *k* und *ṭ* hinter einem im Wortauslaut stehenden *ṇ* bzw. *ṇ*, wenn *ś*, *ṣ* oder *s* folgt. Das Sūtra selbst

¹) Auf die Lesarten von Sä¹ im Texte der Sūtras 3, 1, 32 (14b 4 *syasahitānī* anstatt *syasamhitānī*) und 3, 2, 12 (15b 1 *-syānta-* anstatt *-syāntya-*) gehe ich nicht ein; es handelt sich vielleicht nur um Schreibfehler. Auch die Lesart von Sä² (V 4) in 2, 6, 42 *-nty(ā)der* anstatt *-ntyasvarāder* beruht wohl nur auf einem Versehen; die Lesung von D ist durch das Metrum gesichert. Daß die Personalendungen in Sä¹ im Text gegeben werden, während sie in D, wenigstens in Eggelings Ausgabe, im Kommentar erscheinen, macht keinen Unterschied; vgl. die Bemerkungen Liebichs, Zur Einführung I, S.11. Ich möchte übrigens darauf hinweisen, daß die Kasusendungen in 2, 1, 2, die doch mit den Personalendungen auf gleicher Stufe stehen, in einer Handschrift auch in D im Text, nicht im Kommentar, angeführt werden.

²) Die Beispiele lassen sich für dieses und das folgende Sūtra mit Sicherheit herstellen. Für *tīryaṇ* liest die Handschrift überall *tīryaṇ*.

stand in 34a 2. Sieg ergänzt die erhaltenen Reste zu (*naṇ*)*au kaṭābhyāṃ śaśase*(*su vyavadhiycte*); vielleicht ist *śaśase(bhyo)* zu lesen, jedenfalls aber noch ein *vā* hinzuzufügen, denn es handelt sich, wie Pāṇ. 8, 3, 28; Cand. 6, 4, 12; Śāk. 1, 1, 145; Hem. 1, 3, 17 zeigen, um eine fakultative Regel. Gerade das aber macht es doch sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser des Kātantra sie als für ein Elementarbuch überflüssig übergang; sie pflegt ja auch in unseren Schulgrammatiken zu fehlen¹⁾. Die Annahme, daß die Regel später in D gestrichen sei, widerspricht der überall zu beobachtenden Tendenz, das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten. Genau die gleichen Gründe sprechen gegen die Ursprünglichkeit des zweiten Sūtra, das nach den Beispielen des Kommentars *ṣaṭ sahasrāṇi* — *ṣaṭ sahasrāṇi* und *bhavān sādhu* — *bhavānt sādhu*, wie Pāṇ. 8, 3, 29. 30; Cand. 6, 4, 13. 14; Śāk. 1, 1, 146; Hem. 1, 3, 18, den fakultativen Einschub eines *t* nach auslautendem *ṭ* und *n* vor *s* lehrte. In diesem Fall ist die fakultative Gültigkeit der Regel auch handschriftlich bezeugt; 35a 1 sind die Schlußworte des Sūtra *takāreṇa vā* erhalten.

D 1, 5, 6 *śe śe se vā vā pararūṣam* lautet in T (Qy¹ 1, Śo 45a 1 f.) *śaśaseṣu vā pararūṣam*. Die Fassung von T ist offenbar die spätere; siehe oben S. 660.

D 1, 5, 8 *aghoṣavatoś ca* lautet in T (Śo 46a 3) *akāraghoṣavatoś ca*. Die Fassung von T ist sicherlich die spätere; siehe oben S. 661.

Hinter D 1, 5, 10 ist in T (Qy¹ 2, Śo 49a 1 f.) das Sūtra *bhagoḡhobhyāṃ²⁾ ca* eingeschoben. Das Sūtra ist zweifellos ein späterer Zusatz; siehe oben S. 661.

D 1, 5, 12 und 13 bilden in T (Qy¹ 2, Śo 48b 3) ein einziges Sūtra: *nāmiparo raṃ ghoṣavatsvaraparaḡ*. In diesem Fall ist die Fassung von T sicherlich die ältere; siehe oben S. 661f.

D 2, 1, 48 *īkārāntāt siḡ* ist in T (Qy² 14 V 7) offenbar nachträglich durch den Zusatz *alakṣmīlandryoḡ* erweitert; siehe oben S. 667f.

D 3, 2, 4 lautet *dhātor vā tumantād icchatinaikakartṛkāt*; in T (Sā¹ 15a 4) steht vor *tumantād* noch *karmāṇas³⁾*. Das Sūtra besagt in der Fassung von D: '(Das Suffix *san*) kann an eine Wurzel (treten), die auf *tum* ausgeht und deren Agens derselbe ist wie der von *icchatī*.' Man kann also z. B. anstatt *kartum icchatī* das Desiderativum *cikīrṣati* gebrauchen. Die Regeln des Kātantra über die Desiderativbildung sind nichts weiter als eine Bearbeitung der pāṇineischen Sūtras. Kāt. 3, 2, 4 geht auf Pāṇ. 3, 1, 7 zurück: *dhātoḡ karmāṇaḡ samānakartṛkād icchāyāṃ vā* 'im Sinne von Wünschen kann (*san*) an eine Wurzel (treten), die das Objekt (des Wunsches) ausdrückt und denselben Agens hat (wie der Wünschende)'.

¹⁾ Selbst Kielhorn erwähnt sie in seiner Grammatik nicht, sondern lehrt ausdrücklich die Unveränderlichkeit des *ṇ* und des *ṇ* in Fällen wie *prāṇ saḡ, sugaṇ ṣaṭkam*.

²⁾ Oder *bhagoḡhobhyāṃ*.

³⁾ In der Handschrift verschrieben als *karmāṇas*.

Die Regel des Kātantra in D ist eine Vereinfachung der pāṇineischen Regel, indem sie rein formal zum Ausdruck bringt, was Pāṇini begrifflich zu fassen sucht. Sieg, a. a. O. S. 488, sieht in dem *karmanah* von T eine Altertümlichkeit. Allein, wenn der Verfasser des Kātantra mit Nachdenken arbeitete, so mußte er Pāṇinis *karmanah* als völlig überflüssig streichen; es läßt sich schlechterdings kein Fall denken, wo der im Infinitiv stehende Verbalbegriff nicht das Objekt des Wunsches sein könnte. Es ist meines Erachtens daher ebensogut möglich, ja sogar wahrscheinlicher, daß *karmanah* von einem Späteren in Erinnerung an die Regel Pāṇinis eingefügt wurde.

3, 2, 9 lautet in D *in kāritaṃ dhātvarthe*, in T (Sä¹ 15a 5) *in kāritaṃ ca dhātvarthe*. Das *ca* ist vollkommen überflüssig, aber, wie wir sehen werden, kein Schreibfehler. Aus dieser Abweichung lassen sich kaum irgendwelche Schlüsse ziehen.

D 3, 2, 14 wird das Intensivum gelehrt: *dhātor yaśabdaś cekrīyitaṃ kriyāsamabhihāre*. Pāṇ. 3, 1, 22 wird die Bildung auf eine einsilbige (*ekāc*) Wurzel beschränkt, um eine Wurzel wie *jāgr* auszuschließen. Ich halte es für sehr wohl denkbar, daß der Verfasser des Kātantra die Bestimmung *ekācaḥ* fallen ließ, weil ihm die Konstituierung der Ausnahmestellung der wenigen mehrsilbigen Wurzeln für die Zwecke, die er mit seinem Buche verfolgte, zu speziell erschien; aus welchem Grunde sollte sie nachträglich gestrichen sein? Durgasiṃha gibt sich im Gegenteil die größte Mühe, sie in die Regel hineinzudeuten; er verfällt auf den seltsamen Ausweg: *vyavasthitavādhikārād ekasvarāt | tena punaḥ punar jāgati*. In Sä¹ (15b 1f.) ist das Sūtra leider verstümmelt. Nach dem Umfang der Lücke muß es aber um 3 oder 4 *akṣaras* länger gewesen sein als in D, und Sieg, a. a. O. S. 487, hat daher vermutet, daß hinter *dhātor* noch *ekāco* stand. Wir werden sehen, daß er in der Sache recht hat; es stand aber *ekasvarād* im Texte.

Die Sūtras D 3, 2, 18 und 19 sind in T (Sä¹ 15b 3) umgestellt. Die Sūtras beruhen auf Pāṇ. 3, 1, 36 und 37, und da sie dort in derselben Reihenfolge wie in T erscheinen, dürfte die Anordnung von T die ältere sein. D 3, 2, 18 lehrt das periphrastische Perfektum nach *day*, *ay* und *ās*: *dayayāsaś ca*; in T (Sä¹ 15b 3) wird noch *daridrā* genannt: *āsidayyayidaridrābhyaś (ca)*¹⁾. Auch Durgasiṃha hat das Fehlen von *daridrā* bemerkt und sucht es in 3, 2, 17 hineinzuzinterpretieren: *cakāragrahaṇam anekasvaropalakṣaṇam | tena daridrāṃcakāra*. Die Sache liegt hier also ebenso wie bei 2, 1, 48; 3, 2, 14 und insbesondere bei 1, 5, 10, wo in T die Regel über den Sandhi von *bhagos* und *aghos* hinzugefügt wird, während Durgasiṃha sich mit dem Kunstgriff des *upalakṣaṇa* begnügt. Bei Gelegenheit der Einfügung von *daridrā* wird auch die Änderung in der Reihenfolge und der Art der Anführung der drei anderen Wurzeln erfolgt sein; einen Grund dafür weiß ich allerdings nicht anzuführen.

¹⁾ In der Handschrift fälschlich *-daridrābhyaś*.

Das Sūtra 3, 2, 21 lautet in D *bhīrībhīrhuṣām tivaḥ ca*; in T (Sā¹ 15b 4) findet sich *sārradhātukarat* anstatt *tivaḥ*. Praktisch kommen beide Fassungen auf dasselbe hinaus¹⁾. In einer anderen Grammatik könnte man annehmen, daß *tivaḥ* für *sārradhātukarat* eingesetzt sei, weil es 4 Silben weniger zählt als jenes, allein im Kātantra spielt das Streben nach Kürze keine Rolle. Ich wage daher nicht zu entscheiden, welche Fassung die ältere ist.

Ich glaube, daß wir auf Grund unserer Untersuchung erklären können, daß im allgemeinen der Text des Kātantra in Durgasiṃhas Rezension ursprünglicher ist als in T. Wohl scheinen gelegentlich einmal zwei Sūtras umgestellt (1, 1, 21 und 22; 3, 2, 18 und 19) oder in eins zusammengezogen zu sein (1, 2, 16); sicherlich ist absichtlich einmal ein Sūtra in zwei zerlegt worden (1, 5, 12 und 13), aber nirgends lassen sich mit Bestimmtheit Änderungen des Wortlauts der Sūtras nachweisen. Wenn Durgasiṃha bemerkt, daß eine Regel unvollständig ist, so scheut er auch vor den gewagtesten Interpretationskunststücken nicht zurück, um den Mangel zu beseitigen, aber den Text der Sūtras läßt er unangetastet. Ganz anders ist das Verfahren, das in T eingeschlagen ist. Hier wird das *anukta* und *durukta* einfach durch Textänderung beseitigt. Völlig sichere Beispiele dafür scheinen mir die Sūtras 1, 5, 6; 1, 5, 8; 2, 1, 48; 3, 2, 14; 3, 2, 18 und die hinter 1, 4, 7 und 1, 5, 10 eingeschobenen Sūtras zu liefern.

Wir würden aber den Mönchen in den turkestanischen Klöstern vielleicht zuviel zutrauen, wenn wir annehmen wollten, daß diese zum Teil auf guten Überlegungen beruhenden Änderungen von ihnen herrührten. Die meisten von ihnen sind vermutlich von Paṇḍits in Kaśmīr gemacht. Entscheiden läßt sich die Frage natürlich erst, wenn der kaśmirische Text vorliegt. In einigen Fällen läßt sich aber doch schon jetzt erkennen, daß K mit T gegen D übereinstimmt. Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 erscheinen auch in Mu, das in Śāradā-Charakteren geschrieben ist und daher als Repräsentant von K angesehen werden kann, in der Reihenfolge von T. In Bühlers Detailed Report of a Tour in search of Sanskrit MSS. made in Kaśmīr, Rajputana and Central India, S. CXXXIVff., sind eine Anzahl von Lesarten aus kaśmirischen Kātantra-Kommentaren angeführt. Die Liste wird kaum vollständig sein, es zeigt sich aber, daß K jedenfalls in 3, 2, 4; 3, 2, 9; 3, 2, 14 (*ekasvarāt*); 3, 2, 18; 3, 2, 21 genau so liest wie T, und unter diesen Stellen sind wenigstens zwei (3, 2, 14 und 18), wo mir die Unursprünglichkeit von K und T vollkommen deutlich zu sein scheint.

Was das Verhältnis der in den turkestanischen Handschriften erhaltenen Kommentare zueinander und zu Durgasiṃhas Kommentar betrifft, so läßt sich auch mit Hilfe der neugefundenen Bruchstücke kaum über das von Finot a. a. O. S. 194ff. Bemerkte hinauskommen. Durgasiṃha sagt bekanntlich in der Einleitungstrophe seines Werkes, daß er

¹⁾ Ich verweise auf die Ausführungen von Sieg a. a. O. S. 487.

Śarvavarman's Erklärung des Kātantra auseinandersetzen wolle: *Kātantrasya pravakṣyāmi vyākhyānaṃ Śārṇavarmikam*. Ich glaube, daß wir diese Worte mit Finot nur dahin verstehen können, daß Durgasiṃha eine Neubearbeitung des Kommentars des Śarvavarman herausgab. Finot hat weiter darauf hingewiesen, daß sich in Durgasiṃha's Kommentar zwei Teile unterscheiden lassen, die man als *vr̥tti* und *vārttika* charakterisieren kann. Zunächst wird eine einfache Erklärung der Sūtras unter Anführung von Beispielen gegeben; daran schließt sich häufig ein Abschnitt, in dem Besonderheiten und Ausnahmen angeführt werden. Die Annahme liegt nahe, daß die *vr̥tti* von Śarvavarman herrührt, das *vārttika* das Eigentum Durgasiṃha's ist. Diese Verteilung des Kommentartextes auf Śarvavarman und Durgasiṃha könnte als gesichert gelten, wenn es feststünde, daß Śarvavarman auch der Verfasser der Sūtras ist, wie die Tradition angibt. Es ist unmöglich, daß der Verfasser der Sūtras selbst Nachträge zu seinem Text gemacht haben sollte, wie z. B. *pratiripsatīti vaktavyam* im Kommentar zu 3, 3, 39; derartige Bemerkungen könnten nur von Durgasiṃha stammen. Wenn dieser aber selbst sein Werk *vyākhyānaṃ Śārṇavarmikam* nennt, so muß es doch auch den Kommentar des Śarvavarman enthalten haben, der dann nur in den einfachen Erklärungen der Sūtras und den Beispielen bestehen kann. Finot bezweifelt allerdings, daß die Sūtras von Śarvavarman herrühren, da sie, wie Sā¹, Qy¹ und Mu zeigen, auch ohne den Kommentar überliefert werden. Allein jene Bruchstücke können in dieser Hinsicht kaum etwas beweisen; man könnte auch nachträglich die Sūtras aus dem kommentierten Text ausgezogen haben, und es ist vielleicht kein Zufall, daß sich der Sūtra-Text allein nur in den jüngeren Handschriften findet, während er in den beiden ältesten Handschriften Qy² und Du von einem Kommentar begleitet ist.

Den Kommentar Durgasiṃha's kennen die turkestanischen Handschriften nicht. Eine Erklärung der Sūtras 1, 2, 4—9 liegt uns nicht nur in Du, sondern auch in Śo vor. Sie lautet hier (13a 2—16a 2) mit den Ergänzungen, die sich mit Berücksichtigung des Umfangs der Lücken und auf Grund der Parallelstellen meist mit Sicherheit machen lassen, wie folgt¹).

tava ṛ(ṣabhaḥ —

ṛvarṇe ar —

*ava)r(ṇa)h²) khalu pū(rvaḥ³) ṛvarṇe pratyaye) ar bhavati pa-
ra(ś ca) lo(pam āpadyate — vyam — tad bha)vati — tava ṛṣa-
(bhaḥ —) ta(varṣabhaḥ ||*

tava lkārah —

l)varṇe al (—

¹) Nach dem Original. Schreibfehler sind im allgemeinen stillschweigend verbessert, und die Schreibung ist normalisiert.

²) Nicht -raḥ, wie in der Ausgabe steht.

³) Das pū ist deutlich.

avarṇaḥ khalu pūrvaḥ !)varṇe pratyaye al bhavati paraś ca) lopam
āpadyate — r(y)aṃ (— tad bhavati — tava !kāraḥ — ta)valkāraḥ ||
tava e(ṣā — sā aitikāyaṇī¹⁾ —
ekāre) ai aikāre ca (—
avarṇaḥ khalu pūrvaḥ ekā)re pratyaye (aikāre ca aikāram āpa)dyate
paraś ca lopam (— ryaṃ — tad bhavati — tava eṣā —) tavaṣā —
sā aitikā(yaṇī — saticāyaṇī ||
tava) odanam —
(okāre) au aukāre (ca —
avarṇaḥ khalu pūrvaḥ o)kāre pratyaye au(kāre ca aukāram āpadyate
pa)raś ca lopam — ryaṃ — (tad bhavati — tava odanam — ta)-
vaudanam — ||
dadhi a)tra —
ivarṇo yam asava)ṇe na ca paro lop(yaḥ —
ivarṇaḥ khalu pūrvaḥ) asavarṇe pratyaye (yakāram āpadyate na ca
pa)ro lopyaḥ — ryaṃ — tad bhavati — dadhi a)tra — dadhy atra ||
(madhu atra —
ram uvarṇaḥ —)
uvarṇaḥ khalu pūrvaḥ asavarṇe pratyaye vakāra)m āpadyate na ca
pa(ro lopyaḥ — ryaṃ — tad bhavati —) madhu atra — ma(dhu
atra) ||

Die Vergleichung dieses Textes mit dem von Du zeigt, daß in Turkestan zwei verschiedene Fassungen des Kommentars existierten. Mit dem Kommentar von Śo ist der in Qy² erhaltene wahrscheinlich identisch. In beiden wird *pratyaya* im Sinne von *para* gebraucht. In beiden wird in der Erläuterung des Sūtra hinter dem ersten Wort ein *khalu* eingefügt, was in Du nie geschieht. In beiden werden die Beispiele durch *tad bhavati* eingeleitet, während Du dafür *yathā* gebraucht. Die Zugehörigkeit des Kommentars in dem kleinen Bruchstück Sā² läßt sich vorläufig nicht bestimmen; es fehlt dafür an allen Anhaltspunkten. Wahrscheinlich sind beide turkestanischen Kommentare älter als Durgasiṃha. Durgasiṃhas Zeit steht allerdings nicht fest; eine obere Grenze für ihn ist dadurch gegeben, daß er Candragomins Dhātupāṭha bearbeitete. Über Candragomins Zeit gehen die Ansichten auseinander, aber frühestens kann er sein Werk im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts geschrieben haben. Für Durgasiṃha ergibt sich also als frühestes Datum das 6. Jahrhundert. Die Handschrift Qy² ist aber bereits um 400 geschrieben, und wenn der in Śo erhaltene Kommentar von demselben Verfasser herrührt wie der von Qy², so muß auch die Fassung von Śo bereits im 4. Jahrhundert bestanden haben. Die Handschrift Du, die die andere Fassung enthält, stammt spätestens aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, ist aber vermutlich um mehrere Jahr-

¹⁾ Die Ergänzung ist nicht ganz sicher.

zehnte älter. Auch diese Fassung war also aller Wahrscheinlichkeit nach bereits vor Durgasiṃhas Zeit vorhanden.

Die turkestanischen Kommentare geben nur einfache Erklärungen der Sūtras und Beispiele; sie entsprechen also dem Inhalt nach dem, was wir als Śarvavarmans Kommentar erwarten dürfen. Sie sind uns ferner aus alter Zeit bezeugt, und so drängt sich die Frage auf, ob wir nicht wenigstens in einem von ihnen das Originalwerk Śarvavarmans sehen dürfen. Leider läßt sich die Frage nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten. Genau stimmen die turkestanischen Kommentare nirgends mit dem Text überein, den wir, wenn Finots Theorie richtig ist, in Durgasiṃhas Kommentar als das Eigentum Śarvavarmans betrachten müssen. Jedenfalls müßte also Durgasiṃha Śarvavarmans Kommentar stark bearbeitet haben, eine Annahme, die nach dem, was wir sonst von Durgasiṃhas Arbeitsweise wissen, gewiß nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist. Von den beiden Fassungen des Kommentars zu 1, 2, 4—9, die uns in Du und Śo vorliegen, steht die von Du dem von Durgasiṃha gebotenen Texte entschieden näher, und Finot ist daher geneigt, ihn für den ursprünglichen oder doch ursprünglicheren Text zu halten. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Du eine gewissermaßen modernisierte Form des Textes von Śo bietet. Das altertümliche *pratyaya* ist durch *para* ersetzt, das *khalu* durch *eva*, das umständliche *tad bhavati* durch *yathā*. Der beständige, ziemlich überflüssige Hinweis auf Kāt. 1, 1, 21 ist gestrichen. Die Beispiele sind vermehrt; ein so auffälliges wie *sā aitikā(yanī)* ist durch das verständlichere *mayairāvaṇaḥ* ersetzt. Ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, daß die größere Ähnlichkeit in den Erklärungen der Sūtras, die zwischen Durgasiṃhas Text und dem von Du besteht, dadurch entstanden ist, daß beide selbständig die schwerfällige und veraltete Ausdrucksweise beseitigten, wobei Durgasiṃha weiter ging als es in Du geschehen ist; er hat z. B. das unnötige *pūrvah*, an dem Du noch festgehalten hat, gestrichen. In den Beispielen stimmen Durgasiṃhas Text und Du überhaupt nur ein einziges Mal gegen Śo zusammen; anstatt *tavarṣabhaḥ* haben sie *tavarkāraḥ*, das aber als Parallele zu dem folgenden, allen Fassungen gemeinsamen *tavalkāraḥ* sehr nahe lag. Die Vermehrung der Beispiele bei Durgasiṃha und in Du wird durch das in den Sūtras gebrauchte *varṇa* geradezu gefordert und kann daher in beiden Werken sehr wohl selbständig erfolgt sein. Unter den neuen Beispielen sind die einzigen, die sich wenigstens teilweise gleichen, *sarkāreṇa*, *salkāreṇa* bei Durgasiṃha und *sarkāram*, *salkāraḥ* in Du. Aber auch diese Übereinstimmung beweist nichts; der Sandhi von *ā* und *ṛ* und *ā* und *ḷ* läßt sich überhaupt nur durch eine Form von *ṛkāra*, *ḷkāra* illustrieren. Wenn ich daher auch geneigt bin, die Fassung von Śo als die ältere anzusehen, so muß ich doch zugeben, daß auch sie nicht in allen Punkten rein den alten Kommentar des Śarvavarman repräsentieren kann, da, wie wir gesehen, in ihr ja auch Sūtras

kommentiert sind, die nicht zu dem alten Bestand des Kātantra gehören.

Das Kātantra ist nicht das einzige Werk gewesen, das die Mönche Ostturkestans zum Studium des Sanskrit benutzten. Mit dem Ordnen und Katalogisieren der Palmblattbruchstücke unserer Sammlung beschäftigt, wurde meine Frau auf einen kleinen Fetzen aufmerksam, der das Wort *Kaumāralāte* trug. Sie suchte die dazugehörigen Bruchstücke zusammen; es zeigte sich ohne weiteres, daß die Handschrift einen grammatischen Text enthielt. Einige der Bruchstücke ließen sich direkt aneinanderfügen; andere konnte ich nach dem Inhalt als zu einem Blatt gehörig bestimmen. Im ganzen liegen jetzt 22 Bruchstücke vor, die zu 13 Blättern gehören mögen. Der obere und der untere Rand der Blätter ist meist abgebrochen; ursprünglich müssen die Blätter ungefähr 3,5 cm breit gewesen sein. Ihre Länge läßt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls betrug sie mehr als 24 cm. Das Schnurloch befand sich etwa 5 cm vom linken Rand entfernt. Auf jeder Seite stehen 4 Zeilen. Am linken Rand der Vorderseite von Bl. 5 sind Spuren von Zeichen sichtbar, die vermutlich Blattzahlen waren.

Die Schrift zeigt den nordwestlichen Typus der Gupta-Zeit, und sie ist im wesentlichen dieselbe wie die der Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā. Der Schreiber unserer Handschrift hat aber die Neigung, seinen Linien einen leichten Schwung zu geben, und da er eine breitere Feder benutzt hat, auch erheblich größer schreibt als der Schreiber von Kalp., so treten die Krümmungen ebenso wie die Verschleifungen und die beim Absetzen der Feder entstehenden Strichelchen und Häkchen hier viel deutlicher hervor als in Kalp. So macht z. B. das *A* hier bisweilen einen etwas schnörkelhafteren Eindruck als in Kalp., aber der Duktus ist genau der- selbe; auch die für das *A* von Kalp. charakteristische Verschleifung der linken Vertikale am unteren Ende kehrt hier wieder, und im allgemeinen zeigt auch der obere Teil der Vertikale das Häkchen wie in Kalp.; sehr deutliche Beispiele dafür bieten das *A* von *atrāha* 4 V 3, *aspj(rama)jto* 6 R 3 usw. Wenn das Häkchen einmal fehlt, wie in dem *A* in 10 V 4, beruht das wohl nur auf einem Versagen der Feder. Wie sehr die Verschleifung das Aussehen des Zeichens verändern kann, zeigt das subskribierte *va*. Schon in Kalp. wird das subskribierte *va* dem gewöhnlichen Zeichen gegenüber in Verbindungen wie *iva*, *śva* etwas mehr in vertikaler Richtung gestreckt. In unserer Handschrift tritt das noch stärker hervor, aber in *śrādā* 10 V 3, *-r/c/rikāra-* 8 V 3 ist das Zeichen doch noch ungefähr das selbe wie in Kalp. In den meisten Fällen, z. B. in *krand* 10 R 2, aber das 3 V 2 usw., erscheint aber dadurch, daß der Fuke Querstrich in der Mitte etwas nach links vorgeschoben und mit der Horizontalen verläuft, als eine Spitze, die übertrieben dem Zeichen *śrādā* ein *śr* zu geben. Aussehen gibt wie in *ekāra* 1 R 2.

Ich bin bei der paläographischen Untersuchung von Kalp. zu dem Ergebnis gekommen, daß die Handschrift aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt und wegen gewisser Altertümlichkeiten der Schrift eher um 300 als um 350 anzusetzen ist. Die meisten jener Altertümlichkeiten finden sich auch in unserer Handschrift. Das *ḍa*, in *ḍaḍhaṇeṣu* 9 R 3, macht hier sogar beinahe einen älteren Eindruck als in Kalp., da der erste Winkel hier noch weniger abgerundet ist als dort. Das *I* wird hier noch wie in Kalp. durch drei Punkte bezeichnet, während die spätere, aus zwei Punkten und einer daruntergesetzten Horizontallinie gebildete Form schon in Teil 1—3 des Bower-Manuscripts erscheint. Genau wie in Kalp. ragt die Vertikale des *la* noch weit über die Zeile hinaus, während sie in den ersten vier Teilen des Bower-Manuscripts bereits verkürzt ist. Wie nahe sich die Schrift von Kalp. und unserer Handschrift stehen, zeigt die eigentümliche Form, die hier wie dort das *la* annimmt, wenn es mit einem darübergeschriebenen *r* verbunden ist; siehe *saṭhur luptaḥ* 4 R 3. Die Schleifenformen des *na*, des *ka* und des *sa*, die im Bower-Manuscript teils beginnen, teils völlig durchgeführt sind, fehlen hier wie in Kalp. vollständig.

Die Verschiedenheiten, die sich in der Schrift von Kalp. und unserer Handschrift zeigen, sind nicht bedeutend.

Das *E* zeigt hier dieselbe langgestreckte Form wie in Kalp., doch ist die rechte Seite des Dreiecks nach innen eingedrückt, ähnlich wie in Teil 1 und 3 des Bower-Manuscripts, aber noch stärker; siehe z. B. *ete, ekatvam* 8 R 2. Diese Abweichung erklärt sich offenbar aus der oben erwähnten Vorliebe des Schreibers für gekrümmte Linien. Chronologische Schlüsse wird man daraus kaum ziehen dürfen, da die Form des *E*, wie sie hier erscheint, nicht den Übergang zu den späteren Formen bildet.

In *ṇa* wird schon in Kalp. die obere Vertikale nach unten umgebogen. In unserer Handschrift ist die abwärts gehende Linie verlängert, ähnlich wie bisweilen in Teil 4 des Bower-Manuscripts. In unserer Handschrift wird sie aber noch am Ende mit einem Häkchen versehen, wie das bei der entsprechenden Linie in *ga* und *śa* üblich ist; siehe die zahlreichen *ṇa* in 9 R 2; 3. Das Häkchen findet sich auch in dem subskribierten *ṇa*, z. B. in *rasamjñā* 1 R 4, aber nicht in *-samjñ[o]* 2 b 1, *-[sa](ṇ)[j]ñ[ā]ḥ* 11 R 1. In Bühlers Schrifttafeln findet sich diese Form des *ṇa* nicht; sie hat, soweit ich sehe, auch keinen Fortsetzer und muß daher vorläufig als eine Eigentümlichkeit unseres Schreibers betrachtet werden.

Beim *tha* ist schon in Kalp. der ursprüngliche Punkt in dem Kreis durch einen horizontalen Strich ersetzt. In unserer Handschrift ist aber weiter die Linienführung verändert. Der ganze Buchstabe wird mit einem einzigen Federzuge geschrieben und dabei ergibt sich in der linken Seite des Kreises eine Kerbe; siehe *yathā* 4 V 4; 5 V 2; 8 V 2; *gāthā* 4 R 3 usw. Das Zeichen findet sich in dieser Form mehr oder weniger ausgeprägt auch

im Bower-Manuscript, besonders im Teil 4 und 7. Es muß als jünger angesehen werden als das Zeichen von Kalp., doch ist zu beachten, daß sich in unserer Handschrift auch noch das ältere *tha* in *(a)rthavyakt(y)*- 8 R 3 und, mit schräg gestelltem Strich, in *svastham* 8 R 2 findet.

Das *ya* hat hier prinzipiell noch dieselbe Form wie in Kalp.; von der späteren Verschleifung der linken Kurve mit der Mittellinie, die schon im Bower-Manuscript in Teil 1—3 auftritt, ist nichts zu bemerken. Die Grundlinie ist hier aber nicht gerade wie in Kalp., sondern mehr oder weniger in der Mitte nach oben gezogen¹⁾. Man wird darin eine durch die Änderung des Duktus hervorgerufene Neuerung sehen müssen. Sie findet sich im Bower-Manuscript in allen Teilen wieder.

In *ru* wird das Zeichen des *u*-Vokals in unserer Handschrift nicht wie in Kalp. am Ende der Horizontale, sondern weiter nach oben angesetzt; siehe *puruṣo* 4 R 3, *-pūru[ṣa]/(ḥ)* 10 V 3²⁾. Wie ich Bruchst. d. Kalp. S. 7f. bemerkt habe, ist diese Art der Anfügung in einigen Inschriften aus dem Grenzgebiet zwischen nördlicher und südlicher Schrift ebenso wie in Teil 5—7 des Bower-Manuscripts auf den Einfluß der südlichen Schreibweise zurückzuführen. Diese Erklärung kommt für unsere Handschrift nicht in Betracht, da sich in ihr sonst nirgends Spuren der südlichen Schrift zeigen. Die abweichende Schreibung des *ru* muß entweder, wie in der Inschrift von Tuṣām, als ein Überbleibsel aus der vor der Gupta-Zeit herrschenden Schrift erklärt werden, oder sie ist erfunden, um die sonst sehr naheliegende Verwechslung des *ru* mit dem *U* zu vermeiden.

Beim *Ā* wird in Kalp. die kleine Horizontale, die die Länge bezeichnet, im allgemeinen noch in der älteren Weise ein wenig unterhalb der Mitte der Vertikale angesetzt, ein paarmal aber auch unmittelbar am Fuß der Vertikale, und einmal zeigt sich hier auch schon eine leichte Krümmung. In unserer Handschrift ist in *ā* 8 V 2, *[ā]/(r)[ṣ]/(e)* 10 V 2 ein Häkchen am Ende der Vertikale angesetzt, in *ārṣa* 4 R 2 aber erheblich höher, ungefähr an derselben Stelle, wo das Strichelchen in der häufigeren Form von Kalp. erscheint. Man mag aus der Umgestaltung des Strichelchens zum Häkchen folgern, daß unsere Handschrift etwas jünger ist als Kalp., aber von großer Bedeutung ist die Änderung nicht. Von der Kurve, die in allen Teilen des Bower-Manuscripts und in den epigraphischen Denkmälern beim *Ā* erscheint, ist das Längezeichen hier noch weit entfernt.

Ähnlich liegt die Sache beim *U*. Die horizontale Grundlinie des Zeichens von Kalp. erscheint hier verkürzt und ist hakenförmig gestaltet; siehe *u*

¹⁾ In *nāyakaḥ* 4 V 2, *[saṃ]j(ñ)ayor* 5 R 4 ist die Grundlinie fast noch gerade, in *akaraṇīyam* 4 R 3, *pratyayaḥ* 8 V 4, anderseits stark gekerbt. Formen wie die letzteren dürften der Ausgangspunkt für das *ya* der nordturkestanischen Schrift sein, wie es in den oben S. 664 besprochenen Handschriften, Du, dem Schenkungsformular Nr. I und Nr. XI, Bl. A V und C—F V 5, auftritt.

²⁾ In dem *rū* von *uktarūpo* 8 V 3 ist das *u*-Zeichen begreiflicherweise, da noch ein zweites darübersteht, etwas weiter nach unten gerückt.

uṣṇam 8 V 2, *uṣṭrā* 8 R 1. Eine Krümmung der Horizontale findet sich aber, wie a. a. O. S. 14 bemerkt, schon in der Kuṣāna-Zeit, und sie kommt gelegentlich auch in Kalp. vor; siehe das *U* in *ucitaṃ* 232 V 4. Man braucht unser *U* nur mit den im Bower-Manuscript und in den Inschriften auftretenden Zeichen mit ihren großen Kurven zu vergleichen, um zu erkennen, daß es von diesen durch einen erheblichen Zeitraum geschieden sein muß. das *Ū* in *ūnatam* 5 V 1 zeigt übrigens noch ganz dieselbe Form wie in Kalp.

In *mā* wird die Länge in Kalp. durch einen Haken bezeichnet, der auf dem linken oberen Ende des Buchstabens aufgesetzt wird; steht aber noch ein Anusvāra über dem *mā*, so dient ein an die rechte Vertikale gefügter horizontaler Strich als Längezeichen. Die letztere Form des *mā* ist in unserer Handschrift verallgemeinert; das Längezeichen ist aber außerdem noch umgebogen und hängt nach unten herab¹⁾. Ebenso wie in unserer Handschrift wird die Länge in *mā* im allgemeinen in den Inschriften in östlicher Schrift ausgedrückt; eine Ausnahme macht die Inschrift auf der Eisensäule von Mēharauli (GI. 32), die für das *ā* den aufwärts gerichteten Strich zeigt. Unter den Inschriften in westlicher Schrift liefert die Udayagiri-Inschrift von 425 (GI. 61) wohl das früheste Beispiel für das *mā* mit dem an die Vertikale gefügten Strich. Genau in der Form unserer Handschrift tritt das *mā* zuerst in der Mathurā-Inschrift von 454 (GI. 63) auf. Übergangsformen zeigt die Inschrift von Indor von 465 (GI. 16); hier findet sich einmal, in *-yojyam ātma-* (Z. 7) sogar noch der links angesetzte, nach oben gerichtete *ā*-Strich, an dem auch die Ēraṇ-Inschriften aus dem Ende des 5. Jahrhunderts (GI. 19. 36) festhalten, während sonst in dieser Zeit das *mā* in der Form unserer Handschrift überall durchgedrungen ist. Die Buchschrift ist der epigraphischen wie gewöhnlich vorausgeeilt. In dem Bower-Manuscript wird das *mā* in allen Teilen genau so geschrieben wie in unserer Handschrift.

Der *e*-Strich wird bisweilen ohne ersichtlichen Grund nicht am rechten, sondern am linken Ende der oberen Decklinie, und zwar in ziemlich waggerchter Richtung angefügt; siehe *sve* 1 V 3, *-ty evam-* 1 R 4, *caṣṭve* 1 R 4, *ne* 4 V 3, *te* 4 V 3, *vārṣe* 4 V 4, *-[pa.]dyate* 5 V 2, *anārṣe* 6 R 2, *āmantrite* 8 R 2, *pūrveṇa* 9 V 2. Gelegentlich findet sich diese Art des Ansatzes schon in Kalp. in *me* und *ṣe*, auch in *sai*, doch ist hier der *e*-Strich zu einer Kurve umgebildet.

Eine ganz besondere Eigenart des Schreibers unserer Handschrift ist es, daß er den Haken, der das *i* ausdrückt, um das Zusammenfließen mit einem Zeichen der darüberstehenden Zeile zu vermeiden, anstatt nach links, nach rechts kehrt; siehe *iti* 4 V 3, *vidhau* 4 R 2, *ity itra* 4 R 3, *iti* 5 R 3, *vihariṣyati* 6 R 3, *-ti* 8 V 3, *āmantrite* 8 R 2, *bhavati* 9 V 2, *binduḥ*

¹⁾ Eine Ausnahme würde das *mā* in 1 V 2 bilden, wenn hier *vajram āpa(dyate)* zu lesen ist; der *ā*-Strich ist hier nach oben gerichtet. Die Lesung kann daher nicht als sicher bezeichnet werden.


9 V 3. Im übrigen ist die Bezeichnung der mittleren Vokale genau die gleiche wie in Kalp.

Aus der vorstehenden Untersuchung ergibt sich, daß unsere Handschrift zeitlich zwischen die Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā und das Bower-Manuscript einzuordnen ist; sie ist aber von dem letzteren weiter entfernt als von Kalp. Ist die Kalpanāmaṇḍitikā um 300 geschrieben, das Bower-Manuskript im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts, so muß unsere Handschrift etwa um 325 entstanden sein.

Ich gebe zunächst den Text der Bruchstücke.*

1¹.

- V 1 u y d .
 ś . ddhṛ
 2 ...[r] ... [t]y=atr . [h] pta iti tatra [va]jra[m]=ā[pa]² . .
 [tra]ṇod[dh] . taḥ . [au] . .
 3 it[y]=anen=ottar ... [ṇ] ... t(ra)ṇo[d](dh) . taḥ sve pur=ity=
 atra
 4 i
 R 1 . dhṛ y ... o[p]y . [c] .. y [v] r

 2 ktam=anukramād=iti — yat=pi[ṇ]ḍa[y](i)tv=(o)ktam tad=anukramād=
 ve(ditavyam)
 3 ṇa varitavyam bha[va](ti) []||³ Kaumāralāte sandhau pra[tha]
 || phūṇām pa[ś]c ...
 4 ty=evamāḍipa[pa](rya)ntam tatra rasamjñā veditavyā rasamj[ñ]
 d[v]e⁴ caṣṭ[v]e ya ..

¹ Linkes Endstück und ein kleines Mittelstück. Das letztere ist hierhergestellt, weil es das Wort *traṇoddh. taḥ* enthält, das auch in dem größeren Bruchstück erscheint. Der Abstand zwischen den beiden Bruchstücken bleibt unsicher, ebenso die Scheidung von Vorder- und Rückseite, da die Blattzahl, die wir auf der Vorderseite erwarten müßten, nicht erhalten ist. Es ist aber nicht anzunehmen, daß sie auf der hier als R bezeichneten Seite gestanden hat, da auf dieser Seite die Schrift sonst gut erhalten ist. Andererseits kann sie sehr wohl auf der als V bezeichneten Seite gestanden haben, auf der, besonders nach dem linken Rande zu, die Schrift fast völlig abgerieben ist.

² Vielleicht ist *vajrapāpa* zu lesen; der Ansatz des ā-Zeichens ist für *mā* ungewöhnlich.

³ Spuren von dem Kreis und dem Doppelstrich haben sich über dem *ntam* der nächsten Zeile erhalten. ⁴ Auch die Lesung *ddhe* ist möglich.


2¹.

- a [m]ā ..
 b 1 [ma]samjñ[o] veditavya
 2 [kt]yantam pada

¹ Mittelstück. Vorderseite und Rückseite lassen sich nicht bestimmen. Ganz schwache Spuren von Schrift lassen es als möglich erscheinen, daß auf Seite a doch mehr als nur eine Zeile stand.

3¹.

- V 1 y
 2 *ṣu nipātyate v[i]* *[na]dvam̐drasamuccayeṣu — vā [i]*

 3 *[dat](ta)[ś̐] = (ca) [d]eva[da]t(t)o* *s[o]m(y)aḥ b[u]d-*
(dh)o vā som(y)aḥ — pi
 4
 R 1
 2 y v *[v]* *ram = iti — avaśiṣṭā nipātā*
 3 *[dvit]īya . ā* *[ra]lātasya — ||*  *|| vi[ṣa]yi*
 4

¹ Zwei Mittelstücke, die durch Maserung und Inhalt als zusammengehörig erwiesen werden. Ihr Abstand läßt sich nicht bestimmen. Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite kann nur wahrscheinlich genannt werden.

4¹.

- V 1 *[t]* . *[āga]cch . [v] . [n] . [m]*
 *[th]*
 2 *[t]* . *(ne) [a](na)[m] (na)yanam — n[ai] akaḥ nāyakaḥ po*
anam — pavanam — pau akaḥ pāvaka iti n = ātra — ||
 3 *[tra] — ko atra ko = tra — padād = iti kasmāt ne anam po ana iti*
n = ātra — atr = āha — te ity = atra — te[t]
 4 *[kā]raṁ viddh = iti — || v = ārṣe — (ā)r(ṣ)e (v)i(dh)au (v)i(bh)ā-*
[ṣay]ā (ed)o(dbhy)āṁ parasya akārasya lug = [bh]avati yathā paṇ . i

 R 1 *[ye apramat]ta[ś̐] = car(i)[ṣ̐]ya(ti)* *[u]k*
[a]pramā[do] = m[r̥]tapadam = [i]ty = atra [l]ug = ast(i) [— s]
 2 *pi — ārṣa eva vidhau khalu ity = asya śabdasya lakāro vibhāṣayā*
lug = bhavati saṭhur = apy = aṭhur = api —
 3 ... *[i k]iṁ[c]i[t = p]āpam = akaraṇīyam = ity = itra² na saṭhur = luptaḥ yā*
tv = iyaṁ gāthā hāyati puruṣo nihī
 4 *[em]* .. *au [yakāra]vakārau lug* *p .*
[śa]b(d)o = t(r)a [v]ibhā[ṣ̐]āṁ nivartaya[t]i

¹ Mittelstück. Die Unterscheidung von Vorderseite und Rückseite ist durch den Inhalt gesichert. ² Lies *atra*.

5¹.

- V 1 *[d]* . *[dh]* . *[i]dam — [d]* *m —*
jambū ūnatam — jambūnatam — pi[t] *bhaḥ pi[t̐]*
 *ta*

¹ Linkes Endstück und drei Mittelstücke. Die Abstände des hier am weitesten nach rechts gestellten Bruchstückes und des linken Endstückes von den beiden anderen Bruchstücken lassen sich nicht feststellen. Am Rande des linken Endstückes finden sich auf der einen Seite Spuren von Zeichen, die Zahlzeichen gewesen sein können. Es ist daher wahrscheinlich, daß dies die Vorderseite war, und dafür spricht auch der Inhalt.

- 2 [t]i kimarīham — hemantādiṣv=
abhidheycsu antyaḥ sve yuge sa [pa]-
dyate² yathā [h]c
- 3 .. c vaṃ sārāṅgapīśaṅga-
karka [l] . [!] . [j] ... trādiṣv=anusa
n[t]ādiṣu sve yu(ge sa)[p]³
- 4⁴ [y]
- R 1 [r] . ṇa ikār(i)bhūtaḥ
..... [y] . [n]
- 2 raḥ sa khalu sapur=ikārībhavati
yad=dh(y)=ā[ha] bheṣyate vo [ma] [y] .
tyād[ī]nām —
- 3 sapur=ir=r[o] bha y=āha — kṛ-
ṣṇān=dharmān=viprahāya śuklān=[bh]ā .. ta bhikṣa
..... vāhinīm=iti — ta
- 4 sapur=ikārī diśab(d)ena hi dhāreti
vāceti mantreti ty=evamād [sa]ṃ-
j(ñ)ayor=ma . c

² Zwischen pa und dya ist eine Lücke gelassen, offenbar weil das in der ersten Zeile darüberstehende akṣara bis in die zweite Zeile hinabreichte.

³ Wegen der Ergänzung von gesa verweise ich auf die Erläuterungen.

⁴ Diese Zeile scheint erst in der Mitte des Blattes begonnen zu haben.

6¹.

- V 1 — aya[ṃ h] kā[n]mak .. v
- 2 cid=dhy=ādīm=ev=āpekṣa(te n)=āntaṃ tadyathā po
- 3 r=ity=atra — etad=ev=ā [ka]ccid=asy=a ..
- 4 c . it=[p]amcānāṃ rād[y]ā o . ā
- R 1 n . mā[n] . [v] . [t] . [s]
- 2 tr=ārṣam=avekṣyate na hi [phu](ta)m=anārṣe=sti
- 3 rmavināye a[p](rama)tto vihariṣyati
- 4 rmā avarṇa i e ity=evamā ..

¹ Mittelstück und rechtes Endstück. Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite ist nicht sicher.

7¹.

- a 1
- 2 bhavati
- 3 o ity=e
- 4 y .. ā
- b 1
- 2 [a]pramat[ta]
- 3 n=ity=atra
- 4 i

¹ Mittelstück. Vorderseite und Rückseite lassen sich nicht feststellen.

8¹.

- V 1 [t]y . [k] . [r]
 [t]y . [k] . [r]
 2 n . p . t (ta)[d]yathā a īdṛśa(ṇ) kar(i)ṣyas(i) —
 madhu u uṣṇam — ā idān[ī]m=avaga
 3 n=ocyate pau pratyā[yo]² ti — atr=ocyate n=āsatyām vikā
 r[v]v[i]kārāpratyaya ity=uktarūpo=tra pratyā[yo]²
 4 i i[ha] surābhāṇ(ḍ)as [na ca] .. paraḥ pratyayaḥ svā-
 [sthyam] tat=syāt=[p]āv=iti — || bahutvam=amī — [ya]

 R 1 t ... [a]m[ī] uṣṭrā ... ch ... t ṣ ... ṛkṣam=ār[o]hant=
 [ī]t[i] ta [ya]d=apy=aukāraṇjyam dvitvam tadyathā
 agn[ī]
 2 māle ete — ya vā dvivacanam tat=svastham bhavati — ...
 || ekatvam=āmantrite yatibhikṣvo[h]
 3 ai .. m=iti — || [v] r[ī]ha]vyak[t](y)apekṣayā ca —
 v[r]t[t]ār[ṣ]a [ṣya]te kadācid=dhi vṛttam=ārṣam vā

 4
 taḥ ya[d]=a[p]

¹ Drei Mittelstücke, auf Grund des Inhaltes zusammengestellt. Der Abstand zwischen dem zweiten und dritten Stück läßt sich nicht genau bestimmen. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Es kann auch *pratyaye* gelesen werden, da nur der linke Teil des Vokalzeichens sichtbar ist.

9¹.

- V 1 [eva] mak[ā]r(o) b(i)[n]du[m] v . [s] ..
 u[h]
 2 gam=ity=atra makāraḥ saha pūrveṇa lug=bhavati [na] hy=āha
 śāstāram=i[t]i
 3 [gh]ṭh[au] ca binduḥ — nakāro=ntagataḥ adhy=aghy=aṭhāv=iti
 trayodaśānām dha[gha]
 4 va[ś]i[ṣ](t)am d(v)i[kā]t(r)ayam [tat](r)[a] cacha]yoḥ [śakā]-
 (ra)[h] taṭhaya[o]ḥ ṣak]ā[ra] ..
 R 1 n — tān ṭhakārān tāṃṣ=ṭhakārān [—] tān tātarayati² tāṃṣ=tāra-
 [yati] —
 2 n — || jajhañeṣu tu ñ — nakāra ev=āntyo jajhañeṣu pareṣu ñakā
 3 [t]āñ=jhaṣān — tān ñakārā[n] — tāñ=[ñ]akārān=iti — || ḍa-
 ḍhañeṣu tu [ñ] —
 4 ṇa[k]ārā(n) tāñ(=ṇa)

¹ Rechtes Endstück. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Lies *tārayati*.

Ich brauche kaum zu sagen, daß es nicht ganz leicht ist, zum Verständnis der des Zusammenhanges entbehrenden Bruchstücke eines unbekannten grammatischen Textes durchzudringen. Ich kann daher die folgenden Erläuterungen nur als einen Versuch der Deutung bezeichnen. Manches ist mir dunkel geblieben, und ich kann nur hoffen, daß Gelehrte, die das Vyākaraṇa zu ihrem Spezialstudium gemacht haben, weiteres zur Aufhellung der Reste dieses sicherlich nicht unwichtigen Werkes beitragen werden.

1. Für die Deutung des Textes der Vorderseite, deren Schrift größtenteils abgerieben ist, vermag ich nichts Sicheres beizubringen. In Zeile 2 kann man schwanken, ob man *vajrapāpa* oder *vajramāpa* lesen soll. Die Reste, die sich von der *mātrkā* erhalten haben, sehen mehr wie *ma* aus; anderseits ist der Ansatz des Längezeichens, wie oben bemerkt¹⁾, nicht der bei *mā* übliche. *Vajrapāpa* ist eine an und für sich recht unwahrscheinliche Lesung. Liest man *mā*, so könnte man die Worte zu *pta iti tatra vajram āpa(dyate)* ergänzen und in *vajra* eine Bezeichnung des Jihvāmūliya sehen, der im Kommentar zu Hem. 1, 1, 16, in Durgasiṃhas Kommentar zu Kāt. 1, 1, 17²⁾ und bei Vopadeva, Mugdhab. 1, 18 *vajrākṛtir varṇaḥ* genannt wird. Die Erklärung würde sich also auf ein Sūtra beziehen, das den Übergang des Visarjanīya in den Jihvāmūliya lehrte. Das . . *traṇoddh . taḥ*³⁾ *sve pur ity atra* bleibt mir völlig unklar; es scheint, daß es aus der Erklärung eines Sūtra stammt, von dem sich auf dem kleinen Bruchstück . . *traṇoddh . taḥ . au* erhalten hat. Über die *saṃjñās sva* und *pu* siehe die Bemerkungen auf S. 697ff.

Aus den Buchstabenresten der ersten Zeile der Rückseite läßt sich kaum etwas entnehmen. In der zweiten Zeile ist *yat piṇḍay(i)tv(o)ktam tad anukramād ve(ditavyam)* die Erklärung des davorstehenden Sūtra, das danach etwa als *(piṇḍayitvo)ktam anukramād iti* ergänzt werden kann. Das ist offenbar eine Paribhāṣā: 'Was als zu einem Ganzen verbunden gelehrt ist, das ist (als) der Reihe nach (gelehrt anzusehen).' Auch die Worte . . *ṇa varitavyam bhava(ti)* in Zeile 3 gehören wohl noch zu dem Kommentar dieses Sūtra.

Es folgt in Zeile 3 ein Kolophon: *Kaumāralāte sandhau pratha . . .* Unmittelbar vor *Kaumāralāte* war das Schnurloch; links davon ist ein ungefähr 1 ½ cm langes Stück des Blattes weggebrochen. Trotzdem läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß vor *Kaumāralāte* kein *iti* gestanden hat, da sich Spuren von dem unteren Teil der Buchstaben auf dem Blatt finden müßten. Offenbar war es in den ersten Jahrhunderten nach dem Beginn unserer Zeitrechnung noch nicht üblich, den Kolophon mit *iti* ein-

¹⁾ Siehe S. 684.

²⁾ Wahrscheinlich auch in dem turkestanischen Kommentar Śo 6a 1, wo Sieg (*vajrākṛti*)r *jihvāmūliya(ḥ)* ergänzen will.

³⁾ Man kann *-oddhṛtaḥ* oder *-oddhataḥ* lesen.

zuleiten. Noch in der Handschrift des Śāriputraprakaraṇa lautet der Kolophon: *Śāriputraprakaraṇe navamoṅkaḥ* 9¹). In der alten Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā beginnt der Kolophon auf Bl. 308: *bhikṣos Tākṣa-sīlakasya ārya . .*; auf Bl. 111 und Bl. 192 habe ich den Anfang des Kolophons zu *ity ārya-Kaumāralātāyām* ergänzt; es zeigt sich jetzt, daß das falsch war und daß das *ity* zu streichen ist. Die Ergänzung von *pratha* ist schwierig. Über dem *tha* ist ein horizontaler Strich sichtbar, der nicht zu dem *tha* gehören, sondern nur der Rest eines *e*-Zeichens oder der linken Hälfte eines *o*-Zeichens sein kann, die über dem verlorengegangenen *m* gestanden haben müssen. Es ist also *prathame* oder *prathamō* zu lesen. Man könnte vielleicht annehmen, daß *Kaumāralāte sandhau pratha(me prakaraṇe)* dagestanden hätte: 'im Kaumāralāta, in dem ersten Buch Sandhi . . .', aber eine solche Ausdrucksweise ist wenig wahrscheinlich; man sollte dafür eher etwas wie *sandhyākhye prathame prakaraṇe* erwarten. Näher liegt es anzunehmen, daß Sandhi der Name des Buches war und daß auf *sandhau* die Angabe des Kapitels, also etwa *prathamō(dhyāyaḥ)* folgte. Ähnlich lauten die Unterschriften in Durgasiṃhas Kommentar zum ersten Buch des Kātantra; z. B. *iti Daurgasimhyām vṛttau sandhau prathamah pādaḥ samāptaḥ*. Unsicher bleibt die Ergänzung des *pratha* aber auf jeden Fall.

Das auf dem kleinen Bruchstück erhaltene *phūṇām paśc . .* ist, wie der davorstehende Doppelstrich zeigt, der Anfang eines Sūtra. Ist die Anordnung der beiden Bruchstücke richtig, so war es das erste Sūtra des neuen Abschnittes. In dem Falle müßten die Worte in Zeile 4 (*i*)*ty evamādipapa(rya)ntam tatra rasamjñā veditavyā*, wo die Ergänzung der Silbe *rya* wohl sicher ist, aus dem Kommentar zu diesem Sūtra stammen. In dem Sūtra wurde also der Terminus *ra* für eine Gruppe von Lauten, deren letzter *pa* war, vorgeschrieben. Wie das durch *phūṇām paśc . .* ausgedrückt sein sollte, weiß ich allerdings nicht zu erklären.

Die auf dem kleinen Bruchstück in Zeile 4 erhaltenen Silben *dve* (oder *ddhe*) *caṣṭve ya* scheinen aus einem anderen Sūtra zu stammen.

2. Aus dem kleinen Bruchstück geht nicht viel mehr hervor, als daß auf diesem Blatt technische Ausdrücke gelehrt wurden.

3. Das Beispiel in Zeile 3 der Vorderseite *som(y)aḥ bud(dh)o vā som(y)aḥ*, wo das allerdings teilweise auf Ergänzung beruhende *somyaḥ* augenscheinlich im Sinne von *saumyaḥ* steht, läßt im Verein mit dem *vā i(ti)* in Zeile 2 darauf schließen, daß es sich in dem Kommentar um die Erklärung der Partikel *vā* handelte. Dazu stimmt das vor *vā i(ti)* stehende *. . nadvaṃdrasamuccayeṣu*; es ist der Schluß eines Kompositums, in dem wahrscheinlich die Bedeutungen von *ca* aufgezählt werden. Amarak. 3, 3, 240 lehrt *cānvācayasamāhāretaretarasamuccaye*; was unter den vier Ausdrücken zu verstehen ist, zeigen die Beispiele im Kommentar des Ma-

¹) Siehe oben S. 195.

heśvara: *bhikṣām ata gāṃ cānaya* für *anvācaya*, *saṃjñā ca paribhāṣā ca saṃjñāparibhāṣam* für *saṃāhāra*, *dhavaś ca khadiraś ca dhavakhadiraḥ* für *itaretarayoga*, *īśvaram gurum ca bhajasva* für *samuccaya*. Es ist wohl denkbar, daß in unserem Kommentar *saṃāhāra* und *itaretarayoga* als *dvandva* zusammengefaßt waren. Wenn die Erklärungen des Kommentars *ca* und *vā* betreffen, wird es sich in dem dazugehörigen Sūtra um die *nipātas* gehandelt haben, die Pāṇ. 1, 4, 57 *cādayo 'sattve* gelehrt werden. Der Gaṇa *cādayaḥ* beginnt *ca vā ha aha eva*; genau so beginnt die Aufzählung der *nipātas* in der oben S. 660 angeführten Liste aus dem Kātantra. Das aus dem Kommentar stammende *..ṣu nipātyate vi ..* auf dem zweiten Bruchstück läßt sich zwar, da der Zusammenhang fehlt, nicht erklären, widerspricht aber jedenfalls der Vermutung, daß es sich auf der Vorderseite dieses Blattes um die *nipātas* handelte, nicht. Das darunterstehende *..dat(ta)ś (ca) devadat(t)o* ist wiederum der Rest eines Beispiels.

Auf der Rückseite scheint *..ram iti* in Zeile 2 der Schluß eines Sūtra zu sein. Der Anfang der Erklärung *avaśiṣṭā nipātā ..* zeigt, daß sich auch dies Sūtra noch auf die *nipātas* bezog.

Auf das *..ralātasya* in dem Kolophon in Zeile 3 des rechten Bruchstückes werde ich später eingehen. Von den auf dem linken Bruchstück davorstehenden *akṣaras [dvi]ṭiya . ā .* kann nur das nicht Eingeklammerte als sicher gelten. Da der Rest des Buchstabens vor *dvi* sich als der rechte Teil eines *au* auffassen läßt, glaubte ich zuerst (*sandh*)*au dviṭiya(p)ā(dah)* lesen und ergänzen zu dürfen, allein was von dem Buchstaben hinter *dviṭiya* sichtbar ist, weist eher auf ein *sa* mit einem untergeschriebenen Zeichen und dem *ā*-Zeichen. Da außerdem auch die Einordnung des linken Bruchstückes nicht als sicher gelten kann, möchte ich auf die Deutung dieser *akṣaras* lieber verzichten. Auch den Anfang des ersten Sūtra des neuen Abschnittes *viṣayi ..* weiß ich nicht zu erklären.

4. (Ne) *a(na)m (na)yanam, nai akaḥ nāyakaḥ, po anam pavanam, pau akaḥ pāvaka iti* in Zeile 2 der Vorderseite sind, wie das sich anschließende *nātra* zeigt, Gegenbeispiele. Das verlorengegangene Sūtra wird daher inhaltlich Kāt. 1, 2, 16 entsprochen haben: *ayādīnām yaṅvalopaḥ padānte na vā*¹⁾ 'wenn (die aus *e, ai, o, au* vor folgendem Vokal entstandenen) *ay, āy, av, āv* im Wortauslaut stehen, so kann das *y* oder *v* beliebig schwinden'. Pāṇ. 8, 3, 19 *lopaḥ Śākalyasya* deckt sich damit nicht ganz, da darunter auch Fälle wie *ka āste, devā iha* neben *kay āste, devāy iha* fallen, die nach 8, 2, 66; 8, 3, 17 aus *kaḥ āste, devāḥ iha* entstanden sind. Die Beispiele für die Veränderung der Diphthonge im Innern des Wortes sind in der Kāśikā zu Pāṇ. 6, 1, 78 ganz andere als hier. Auch in Durgasiṃhas Kommentar zu Kāt. 1, 2, 12—15 kehrt von den hier genannten nur *nāyakaḥ*

¹⁾ Die sich anschließenden Worte *lope tu prakṛtiḥ* 'wenn Schwund (eintritt, bleiben *a* und *ā*) unverändert', bilden in den turkestanischen Handschriften ein besonderes Sūtra.

wieder, doch werden als Gegenbeispiele unter 1, 2, 16 *nayanam* und *nāyakah* angeführt. Genau dieselben Beispiele wie hier finden sich aber in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt. 1, 2, 12—15, und dort ist auch die Art der Anführung die gleiche: *ne anam nay(anam)*, *p(o) anah* (*pavanah*), *p(au) aḥ* (*pīvakah*); *nai aḥ nāyakah* ist verlorengegangen, aber mit Sicherheit zu ergänzen, und *p(o) anah* (*pavanah*) vielleicht nur Schreibfehler für *po anam pavanam*¹⁾. Bei der großen Ähnlichkeit der Beispiele in den Kommentaren des Kaumāralāta und des Kātantra darf man es wagen, auch das stark verstümmelte Beispiel in Zeile 1 zu ergänzen. Für die Behandlung des auslautenden *o* vor folgendem Vokal außer *a* gibt Durgasiṃha als Beispiel *paṭa iha*, *paṭar iha*, der turkestanische Kommentar (*paṭo uttiṣṭha*) *paṭa uttiṣṭha* (*paṭar uttiṣṭha*). Es ist in Zeile 1 also offenbar (*pa*)(*a*) āgacch(*a*) v(*a*)n(*a*)m zu lesen.

Das folgende Sūtra, das noch in Zeile 2 stand, ist verloren. Nach dem Beispiel in Zeile 3 *ko atra kotra*²⁾ und den Gegenbeispielen *ne anam*, *po ana*, die die Gültigkeit der Regel für den Wortauslaut erläutern sollen, kann das Sūtra inhaltlich nur Kāt. 1, 2, 17 *cdotpirah padānte lopam akārah* entsprochen haben. Pāṇini lehrt 6, 1, 109 *cāḥ padāntād ati* nicht Schwund des *a* nach einem im Wortauslaut stehenden *c* oder *o*, sondern Substitution des ersten Vokals, des *c* oder *o*, für beide Vokale, *c + a* oder *o + a*. Daß die Regel des Kaumāralāta nicht nur in der Auffassung des Vorgangs mit der des Kātantra übereinstimmte, sondern ihr auch in der Form sehr nahe stand, zeigt der Kommentar zu dem folgenden Sūtra, wo die Bestimmungen unserer Regel durch *anurṛti* fortgelten: (*cd*)o(*dbh*)yām *parasya akārasya* *lug bhavati*. An Stelle des *lopam* des Kātantra stand im Kaumāralāta also offenbar *luk*, an Stelle des *padānte*, wie die Bemerkung des Kommentars *padād iti kasmāt* in Zeile 3 zeigt, *padāl*, so daß das ganze Sūtra im Kaumāralāta wahrscheinlich *cdodbhyām padād ato luk* lautete. Die Beispiele bei Durgasiṃha und in dem turkestanischen Kommentar sind unter Kāt. 1, 2, 17 *tetra* und *paṭotra*; *kotra* findet sich als Beispiel bei beiden unter 1, 5, 7, das den Übergang des Visarjanīya in *u* zwischen *a* und *a* lehrt³⁾. Der Kommentar zu dem Sūtra schließt mit einer Bemerkung (*atrāha — te ity atra — tet kāraṃ viddhīti*), deren Sinn unklar bleibt.

Das folgende Sūtra (Z. 4) lautet *vārṣe* 'in der Sprache der Ṛṣis beliebig', d. h. nach der Erklärung des Kommentars, 'in dem Sprachgebrauch der Ṛṣis (*ārṣe vidhau*) findet der Schwund eines *a* nach *e* und *o* beliebig statt'. Von dem ersten Beispiel des Kommentars hat sich nur *paṇ . i* erhalten, das

¹⁾ Doch ist zu beachten, daß in Zeile 3 der Handschrift *ne anam po ana iti* steht; es kann also umgekehrt *po anam pavanam* auch Fehler für *po anah pavanah* sein.

²⁾ Das vorhergehende *tra* läßt sich nicht mit Sicherheit ergänzen.

³⁾ Nach dem Kātantra wird *kaḥ atra* nach 1, 5, 7 zunächst *ka-u atra*, weiter nach 1, 2, 3 *ko atra*, endlich nach 1, 2, 17 *kotra*. Bei Pāṇini treten der Reihe nach die Regeln 8, 2, 66 (*kar atra*), 6, 1, 113 (*ka-u atra*), 6, 1, 87 (*ko atra*), 6, 1, 109 (*kotra*) ein.

dman . pa . bsten . pas . mi . dag . ñams . ḥgyur . žiñ.
thad . kar . bab . pa . bsten . pas . so . na . gnas |
gtso . bo . bsten . pas . dam . pa . thob . ḥgyur . ba.
de . phyir . bdag . pas . gtsor . gyur . bsten . par . bya.

Ich wage es nicht, den Sanskrit-Text der Strophe nach dem Tibetischen wiederherzustellen. Keinesfalls aber gibt das Tibetische Anlaß zu der Annahme, daß der Übersetzer irgendwo in der Strophe ein Wort wie *khalu* gelesen hätte.

Versagen die Beispiele, so müssen wir versuchen, die im Kanon gebrauchten Formen aus dem Sūtra selbst zu erschließen. *Khalu* erscheint im Pali als *kho*, selten als *khalu*, in AMg. als *khalu*, *khu*, *hu*. Als Formen ohne *l* kommen für das *ārṣa* nur *kho* und *khu* in Betracht. Wenn in ihnen nach der Auffassung Kumāralātas das *l* einmal mit, einmal ohne *ṭhu* geschwunden ist, so kann das eigentlich kaum anders verstanden werden, als daß in *khu* das *l* samt dem vorhergehenden *a* geschwunden ist, in *kho* ohne das vorhergehende *a*; aus *kha-u* wurde nach der gewöhnlichen Regel *kho*. Wir kommen so zu dem Schluß, daß *ṭhu* im Kaumāralāta die *saṃjñā* für den vorhergehenden Laut war.

Die letzte Zeile der Rückseite bietet Bruchstücke aus der Erklärung des folgenden Sūtra. Die Lesung der Zeile wird dadurch sehr erschwert, daß der untere Teil der Buchstaben teils weggebrochen, teils völlig gelöscht ist. Sicherlich handelt es sich um den Schwund eines *y* und *v* (*ya-kāravakārau lug*), aber die Bedingungen, unter denen er eintreten soll, bleiben unklar. Hinzugefügt ist die Bemerkung, daß ein bestimmtes, in dem Sūtra enthaltenes Wort, das ich leider nicht zu entziffern vermag, die fakultative Geltung der Regel, mit anderen Worten, das Fortgelten des *vā* des vorigen Sūtra, aufhebt: . . *p . śab(d)ot(r)a¹) vibhāṣāṃ nivartayati*.

5. *Jambū ūnatam* — *jambūnatam* in Zeile 1 der Vorderseite ist natürlich ein Beispiel des Kommentars. Die Bedeutung von *ūnatam* bleibt mir unklar. Vielleicht ist *jambūnatam* eine der im buddhistischen Sanskrit häufigen falschen Sanskritisierungen und geht auf *p. jambonadam*, *jambūnadam* zurück, das in dieser seltsamen Weise etymologisiert wurde. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls sollte das Beispiel das Sūtra illustrieren, das den beim Zusammentreffen von zwei einfachen homogenen Vokalen sich ergebenden Sandhi lehrte. Pāṇini 6, 1, 101 (*akāḥ savarṇe dīrghaḥ*) lehrt, daß in diesem Fall für beide Vokale die entsprechende Länge allein substituiert wird²); nach Kāt. 1, 2, 1 (*saṃānaḥ savarṇe dīrghībhavati paraś ca lopam*) tritt für den ersten Vokal die Länge ein und der folgende schwindet. Das Beispiel für den Zusammenstoß von *i* und *i* ist in der Kāśikā *dadhīndraḥ*, in dem turkestanischen Kommentar des Kātantra und bei Durgasiṃha *dadhīdam*; wir können danach das Beispiel in Zeile 1 des kleinen

¹) Wahrscheinlich hat unter dem *pa* noch ein subskribierter Buchstabe gestanden.

²) Pāṇ. 6, 1, 84 *ekāḥ pūrvaparayoḥ* gilt fort.

Bruchstückes mit Sicherheit als *d(a)dh(i) idam* — *d(adhidam)* wiederherstellen. Die Buchstabenreste, die sich von dem auf *jambūnatam* folgenden Beispiel erhalten haben, weisen auf *pit(r ṛṣa)bhaḥ* — *pitṛ(ṣabhaḥ)*; *pitṛṣabhaḥ* ist auch bei Durgasiṃha das Beispiel — in dem turkestanischen Kommentar hat sich nur *pitṛ* erhalten —, während die Kāśikā *hotṛśyaḥ* bietet. Die Worte *(i)ti kimartham* in Zeile 2 gehören offenbar noch zu dem Kommentar dieses Sūtra; in welchem Zusammenhang sie stehen, läßt sich nicht feststellen.

Von dem Kommentar zu dem folgenden Sūtra hat sich in Zeile 2 *hemantādiṣv abhidheyeṣu antyaḥ* 'der im Auslaut stehende in den Wörtern *hemanta* usw.' erhalten. Da es einen Stamm *heman* gibt und Pāṇ. 4, 3, 22 Abfall des *ta* von *hemanta* lehrt, um *haimana* zu bilden, könnte man daran denken, daß es sich hier etwa um den Abfall des auslautenden *a* samt den vorhergehenden Konsonanten handle. Allein das ist unmöglich, da der Gaṇa *hemantādayaḥ* offenbar in Zeile 3 aufgezählt wird und danach Wörter wie *sāraṅga*, *piśaṅga* einschloß, für die Abfall des *ga* nicht in Betracht kommen kann. Das Sūtra, um das es sich handelt, entspricht vielmehr Vārttika 4 zu Pāṇ. 6, 1, 94. In dieser Regel (*eṇi pararūpam*) lehrt Pāṇini, daß in dem Fall, daß das auslautende *a* oder *ā* eines *upasarga* mit dem *e* oder *o* einer Wurzel zusammentrifft, für beide Vokale der zweite allein substituiert wird. Kātyāyana fügt in dem Vārttika (*śakandhvādiṣu ca*) hinzu, daß die gleiche Substitution in *śakandhu* usw. eintrete. Patañjali erläutert das: *śaka andhuḥ* wird *śakandhuḥ*, *kula aṭā* wird *kulaṭā*, *sīma antaḥ* wird *sīmantāḥ*, aber nur wenn es 'Scheitel' (*keśeṣu*) bezeichnet, denn das Ende der Grenze (*sīmno 'ntaḥ*) heißt *sīmāntaḥ*. Candragomin hat die Angaben des Mahābhāṣya in 5, 1, 98 (*śakandhvādayaḥ*) reproduziert. Vopadeva gibt in seinem Mugdhabodha die entsprechende Regel in 2, 13, aber der Gaṇa heißt hier *manīṣāḥ* und weicht von dem des Mahābhāṣya ab: *manīṣādyā nipātyante | manīṣā | halīṣā | lāṅgalīṣā | śakandhuḥ | kulaṭā | sīmantāḥ | patañjaliḥ | sāraṅgaḥ*. Spätere wie Bhaṭṭojidīkṣita geben dieselbe Liste für *śakandhvādayaḥ* und fügen noch *karkandhuḥ* hinzu, das nach Ujjvaladatta zu Uṇādis. 1, 28¹⁾ dasselbe Wort *andhu* 'Brunnen' enthält, das nach Kaiyyata zu der Mahābhāṣya-Stelle in *śakandhuḥ* steckt²⁾. Von Vopadevas und Bhaṭṭojidīkṣitas Liste kehrt zunächst *sāraṅga* in unserem Text wieder. Die Vermutung liegt sehr nahe, daß Kumāralāta *piśaṅga* dem *sāraṅga* analog erklärte und weiter auch *hemanta* der Bildung nach

¹⁾ *Andhuḥ kūpaḥ | puṃsy evāndhuprahī kūpa ity Amaraḥ | karkandhur naṣṭakūpaḥ syād iti Subhūtiḥ.*

²⁾ *Śakandhur iti | andhur udapānam.* Übrigens gibt auch die Laghuvṛtti zu Kāt. 1, 2, 1 das Vārttika: *śakandhvādayaḥ*, und Durgasiṃha führt unter 1, 2, 2 *halīṣā*, *lāṅgalīṣā*, *manīṣā* an. Nach Hemacandra sind die Wörter von Wurzeln mit Suffixen gebildet; er nennt in seinem Uṇādigaṇasūtra *śakandhū* (848), *karkandhū* (849), *kulaṭā* (143), *sīmanta* (222), *hemanta* (222), *sāraṅga* (99), *piśaṅga* (101).

mit *simanta* auf eine Stufe stellte. Daß sein Gaṇa *hemantādayaḥ* tatsächlich dem *śakandhvādayaḥ* des Vārttika entsprach, wird dadurch bewiesen, daß sich die beiden stark verstümmelten Wörter, die auf *sāraṅgapīśaṅga* folgen, auf Grund der Angaben Patañjalis und Bhaṭṭojidīkṣitas mit völliger Sicherheit als *karka(ndhuku)l(a)ṭ(a)* herstellen lassen¹⁾; nur das letzte Wort *j . . . tra* bleibt unklar.

Da der Inhalt des Sūtra jetzt feststeht, darf man den Anfang der Erklärung in Zeile 2 wohl zu *hemantādiṣv abhidheyeṣu antyaḥ (akāraḥ)*²⁾ *sve yuge sa . .* ergänzen. Vorausgesetzt, daß das kleine, am rechten Ende hierher gestellte Bruchstück wirklich zu dem Blatt gehört, darf man weiter sagen, daß die Erklärung mit *(ā)padyate* schloß, worauf dann das Beispiel *yathā he(ma antaḥ — hemantaḥ)* folgte, und daß in dem Kommentar in Zeile 3 wahrscheinlich das Sūtra selbst, *(hema)ntādiṣu sve yu(ge sa)p . .*³⁾, noch einmal wiederholt war; aus welchem Grunde das geschah, läßt sich nicht erkennen. Die Regel steht sicherlich mit der vorhergehenden in Zusammenhang, und ich möchte es als wahrscheinlich ansehen, daß in jener, ähnlich wie bei Pāṇini, das Eintreten der Länge, sei es des auslautenden oder des anlautenden Vokals, in dieser das Eintreten der Kürze des auslautenden oder des anlautenden Vokals⁴⁾ für den auslautenden Vokal samt dem folgenden Vokal gelehrt war. Nun werden wir sehen, daß 'samt dem folgenden Laute' in den nächsten beiden Sūtras aller Wahrscheinlichkeit nach durch *sapuḥ* ausgedrückt war. Vielleicht dürfen wir daher in der angeführten Erklärung des Kommentars den Schluß noch weiter zu *antyaḥ (akāraḥ) sve yuge sapuḥ* ergänzen. *Hemantādiṣu sve yuge sapuḥ* wird dann aber auch das Sūtra in Zeile 3 gelaute haben. Im Text steht *sve yu p .*, aber zwischen *yu* und *p .* ist ein dünner Strich sichtbar, der wahrscheinlich die Einschubstelle für ein oder mehrere aus Versehen fortgelassene *akṣaras* bezeichnet; diese könnten *gesa* gewesen sein. Selbstverständlich können diese Ergänzungen und Deutungen der Buchstabenreste nicht auf völlige Sicherheit Anspruch machen. Besser steht es mit der Deutung von *sve*. Durch *sve yuge* müssen die Bedingungen ausgedrückt sein, unter denen für den auslautenden Vokal samt dem folgenden die Kürze des auslautenden Vokals eintritt. Da es sich hier nach dem Gaṇa, soweit es sich ermitteln läßt, stets um das Zusammentreffen von zwei *a*-Lauten handelt, so ist zu vermuten, daß das *sve* soviel bedeutet wie 'vor einem homogenen Laut'. Tatsächlich brauchen Śākaṭāyana und Hemacandra *sva* als *saṃjñā* für

¹⁾ Auch die an sich nicht deutbaren Buchstabenreste stimmen dazu. Statt *kulaṭā* muß aber *kulaṭa* dagestanden haben, da das Längezeichen sichtbar sein mußte. Das mask. *kulaṭa* bezeichnet nach Wilson jeden nicht selbst erzeugten Sohn.

²⁾ Von dem *a* hat sich eine Spur des Vertikalstriches erhalten.

³⁾ Auf die Ergänzung werde ich noch zurückkommen.

⁴⁾ Praktisch macht es natürlich keinen Unterschied, ob *pararūpa*, wie im Mahābhāṣya, oder *pūrvarūpa* substituiert wird.

homogen. Der Regel Pāṇ. 1, 1, 9 *tulyāsyaprayatnaṃ savarṇam* entspricht bei Śāk. 1, 1, 6 *svaḥ sthānāsyaike*, Hem. 1, 1, 17 *tulyasthānāsyaprayatnaḥ svaḥ*. Es zeigt sich, daß die *saṃjñā sva* schon viele Jahrhunderte vor Śākaṭāyana von Kumāralāta gebraucht und wahrscheinlich auch geschaffen ist. Schwerer ist es, den Sinn von *yuga* festzustellen. Ich kann vorläufig nur die Vermutung äußern, daß im Kaumāralāta *yuga* der Ausdruck für Kompositum war, bin aber keineswegs sicher, damit das Richtige getroffen zu haben.

Um zum Verständnis des Textes der Rückseite zu gelangen, müssen wir von dem in Zeile 3 angeführten Beispiel ausgehen: *kṛṣṇān dharmān viprahāya śuklān bhā . . ta bhikṣa . .* Es ist die erste Zeile von Udānav. 16, 14, die in der Schreibung unserer turkestanischen Handschriften *kṛṣṇāṃ dharmāṃ viprahāya śuklāṃ bhāvayata bhikṣavaḥ* lautet, während die Pali-Version, Dh. 87, *kaṇham dhammam vippahāya sukkam bhāvettha paṇḍito* liest. Die Sanskrit-Fassung wird durch die tibetische Übersetzung bestätigt: *dge . sloṅ . dkar . po . bsgom . gyis . la . nag . poḥi . chos .¹⁾ ni . rnam . par . sponis*. Das Metrum verlangt aber im Sanskrit eine dreisilbige Form anstatt *bhāvayata*, und so ist das Beispiel sicherlich zu *kṛṣṇān dharmān viprahāya śuklān bhā(ve)ta bhikṣa(vaḥ)* herzustellen. Die Form, um derentwillen die Zeile angeführt wird, ist offenbar *bhāvetā*. Das wird durch die Bemerkung in Zeile 4, die sich leicht zu *(ā)disab(d)ena hi dhāreti vāceti mantreti ty-evamād(inām)* ergänzen läßt, völlig sichergestellt. Das Sūtra wird also den Eintritt von *e* für *aya* in *bhāvayati* usw. *vārṣe*, d. h. fakultativ für die Sprache des Kanons, gelehrt haben. Vorausgesetzt, daß die Einordnung des kleinen Bruchstückes am rechten Blatte richtig ist, dürfen wir daher annehmen, daß . . *y.tyādīnām* — in Zeile 2 zu *bhāvayaty-ādīnām* — herzustellen ist und daß dies der Schluß des Sūtra selbst ist. An das Sūtra schloß sich die Erklärung an, von der sich in Zeile 3 *sapur ir vo bha . .* erhalten hat. Darauf folgten als Beispiele die oben angeführte Zeile von Udānav. 16, 14 und eine zweite Stelle, von der nur der Schluß *vāhinīm iti* vorliegt, eingeleitet durch *(yad dh)y āha* 'denn wenn man sagt', und abgeschlossen durch einen Nachsatz, von dem nur die Silben erhalten sind: *ta sapur ikārī . .* '(so ist hier) *sapuḥ* zu *i* (geworden)'. Den Schluß der Erklärung bildet die schon angeführte Bemerkung, daß wegen des Wortes *ādi*, 'und so weiter', (in dem Sūtra) die Regel auch für *dhāreti* usw. gelte.

Wenn der Übergang von *bhāvayati* zu *bhāveti* technisch so zustande kommt, daß ein gewisser Laut in *bhāvayati* mit *pu* zu *i* wird, so liegen zwei Möglichkeiten vor: entweder wird das *a* mit dem vorhergehenden *y* oder das *y* mit dem folgenden *a* zu *i*. In beiden Fällen ergibt sich *bhāva-iti*, das nach den gewöhnlichen Sandhi-Regeln zu *bhāveti* werden muß. In dem ersten Fall müßte *sapuḥ* 'samt dem vorhergehenden Laute' bedeuten. Dagegen

¹⁾ So ist mit K anstatt *phyogs* der Ausgabe zu lesen.

spricht, daß, wie oben gezeigt, die *saṃjñā* für den vorhergehenden Laut wahrscheinlich *thu* war. Es scheint also, daß das Sūtra besagte, daß in *bhāvayati* usw. *ārṣe* das *y* beliebig samt dem folgenden Laute zu *i* wurde. Dann würde *pu* die *saṃjñā* für den folgenden Laut sein.

Bei dieser Auffassung von *pu* dürften auch die in Zeile 1 und 2 erhaltenen Reste aus dem Kommentar zu dem vorhergehenden Sūtra verständlich werden. In Zeile 2 steht: . . *raḥ sa khalu sapur ikārībhavati yad dh(y) āha bheṣyate vo ma* . . ' (der Laut) wird *sapuḥ* zu *i*; denn wenn man sagt: *bheṣyate vo ma* . . '. Um was es sich handelt, zeigt das Beispiel deutlich genug. *Bheṣyate* entspricht dem gewöhnlichen *bhaviṣyati*. Der auffallende Gebrauch der medialen Form beruht offenbar darauf, daß die Worte aus dem Anfang des zweiten oder vierten Pāda eines Śloka stammen, wo für die dritte Silbe eine Länge erforderlich war; der Pāda kann etwa *bheṣyate vo mahāphalam* (oder *mahad bhayam*)¹⁾ gelautet haben. Das Sūtra lehrte also den fakultativen Übergang von *avi* zu *e* in der Sprache des Kanons für *bhaviṣyati*. Technisch kam dieser Übergang sicherlich in derselben Weise zustande wie der von *aya* zu *e*. Es liegt daher nahe, in Zeile 2 *raḥ* zu (*vakā*)*raḥ* zu ergänzen; dann würde, wenn *sapuḥ* 'samt dem folgenden Laute' bedeutet, der Sinn des Satzes sein: 'Das *v* (von *bhaviṣyati*) wird (in der Sprache der Ṛṣis beliebig) samt dem folgenden Laute zu *i*.' Eine gewisse Stütze erhält diese Deutung durch das . . *na ikārībhūtaḥ* in Zeile 1, das doch wohl aus dem Kommentar zu demselben Sūtra stammt. Vor dem *na* ist der untere Teil eines *ra* sichtbar. Dadurch wird wenigstens die Ergänzung zu (*saha pūrve*)*na* ausgeschlossen und die Ergänzung zu (*saha pare*)*na* nicht unwahrscheinlich²⁾. Schließlich läßt sich so aber auch die dritte Zeile auf dem kleinen Bruchstück vom linken Ende: *sapur ir vo bha* . . befriedigend erklären. Es wird das Sūtra über die Verwandlung von *bhaviṣyati* in *bheṣyati* sein, das im Kommentar zu der nächsten analogen Regel zitiert war und das vollständig etwa lautete: (*vārṣe*) *sapur ir vo bha* (*viṣyateḥ*)³⁾ 'in der Sprache der Ṛṣis wird das *v* von *bhaviṣyati* beliebig samt dem folgenden Laute zu *i*'. Das nächste Sūtra lautete dann wahrscheinlich: (*yo bhāva*)*y(a)tyādīnām*, '(in der Sprache der Ṛṣis wird) das *y* von *bhāvayati* usw. (beliebig samt dem folgenden Laute zu *i*)'.

Die letzten Worte in Zeile 4, die wohl zu . . *saṃj(ñ)ayor ma* (*ddhy*)*e* zu ergänzen sind, stammen aus dem Kommentar zu dem Sūtra, das auf (*yo bhāva*)*y(a)tyādīnām* folgte.

6. Alles auf diesem Blatt Erhaltene gehört offenbar dem Kommentar an. Den dürftigen Resten der ersten Zeile der Vorderseite läßt sich kaum

¹⁾ Vgl. z. B. Mahāv. 7, 8 *na ca hessati vo bhayam*.

²⁾ Es könnte aber natürlich auch *saha ikāreṇa* oder ähnliches dagestanden haben.

³⁾ Möglicherweise ist das Zitat aber doch eine etwas vervollständigte Fassung des Sūtra. Man sollte annehmen, daß *sapuḥ* durch *Anuvṛtti* aus den vorhergehenden Sūtras zu ergänzen war.

ein Sinn abgewinnen. Die Worte in Zeile 2 (*kva*)*cid dhy ādim evāpekṣa(te n)-āntam tadyathā po . .* sind an und für sich verständlich: 'Denn bisweilen berücksichtigt er nur den Anlaut, nicht den Auslaut, wie z. B. in *po . .*'; ich vermag aber nicht zu sagen, worauf sie sich beziehen. In Zeile 3 ist *kaccid asy a . .* offenbar der Anfang eines Beispiels. Es liegt nahe, auch in Zeile 4 (*ka*)*c(c)it paṃcānām rādyā . .* zu lesen und darin den Anfang eines zweiten Beispiels zu sehen, aber ich weiß das hinter *paṃcānām* stehende Wort, das bis auf das subskribierte *y* sicher scheint, nicht zu deuten. Vielleicht stehen diese Beispiele im Zusammenhang mit einer Regel über die Pluti, die bei Fragen und beim Anruf üblich ist. Daß hier von der Pluti die Rede war, geht aus der Bemerkung in Zeile 2 der Rückseite hervor: (*a*)*trrṣam avekṣyate na hi plu(ta)m anārṣesti* 'hier wird die Sprache der Ṛṣis berücksichtigt, denn Pluta gibt es nicht außerhalb der Sprache der Ṛṣis'. Möglicherweise ist daher auch in Zeile 1 der Rückseite *māṇ(a)v(a)* ein Vokativ, der die Pluti illustrieren soll. In Zeile 3 wird wiederum Udānav. 4, 38 zitiert, aber diesmal in der Form, die der Fassung im Pali-Kanon und im Kharoṣṭhī-Dharmapada entspricht: (*yo hy asmin dha*)*rmavinaye ap(rama)tto vihariṣyati*. Welchen Zweck das Zitat hatte, bleibt unklar. In Zeile 4 ist sicherlich *varṇe* in der Lücke zu ergänzen; *avarṇa i(varṇe) e*, 'kurzes und langes *a* wird vor kurzem und langem *i* zu *e*', wird ein Sūtra sein, das im Kommentar zitiert wird. Denselben Wortlaut hat Kāt. 1, 2, 2.

7. Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen. *Apramatta* in b 2 dürfte wieder aus Udānav. 4, 38 stammen.

8. Aus den Beispielen in Zeile 2 der Vorderseite *a īdrśa(m) kar(i)-ṣyas(i)* 'ah, so etwas willst du tun', *madhu u uṣṇam* 'der Honig, hu, ist heiß', *ā idānīm avaga(cchāmi)* 'ah, jetzt verstehe ich', und aus dem davor erhaltenen *n. p. t.*, das sicherlich zu einer Form von *nipāta* herzustellen ist, ergibt sich, daß das verlorengegangene Sūtra die Unveränderlichkeit (Pragṛhyaschaft) eines aus einem einzigen Vokal bestehenden *nipāta* vor folgendem Vokal lehrte. In Pāṇ. 1, 1, 14 *nipāta ekāṇ anāṇ* wird zugleich die Ausnahme für *āṇ*, d. i. *ā īṣadārthe kriyāyoge maryādābhividdhau ca*, konstatiert, während *ā vākyasmaraṇayoḥ*, das nicht den *anubandha ṇ* hat, unter die Regel fällt. Kāt. 1, 3, 1 *odantā a i u ā nipātāḥ svare prakṛtyā* bezieht auch die auf *o* auslautenden *nipātas* ein, die bei Pāṇini in dem nächsten Sūtra, 1, 1, 15 *ot*, behandelt werden. Wie weit sich das Sūtra hier an die Fassung Pāṇinis oder die des Kātantra anschloß, läßt sich nicht feststellen; nur das ergibt sich aus der Reihenfolge der Beispiele, daß die *nipātas* auf *o* hier nicht an erster Stelle genannt waren.

Den leider sehr lückenhaften Text von Zeile 3 und 4 bis *tat syāt pāv iti* verstehe ich nicht. Es scheint, daß es sich um die Pragṛhyaschaft eines keiner Veränderung unterworfenen Suffixes ((*ni*)*rvvikārapratyaya ity uktarūpotra pratyayo . .*) vor *pu* handelt. *Pau pratyayo* scheint der Anfang des Sūtra selbst zu sein. In 5 R 2ff. ist *pu* offenbar die *saṃjñā* für den

sich mit ziemlicher Sicherheit zu *v(ṛ)tārṣayor vā)rthavyakt(y)apekṣayā ca* herstellen: 'In metrischen Texten, in der Sprache der Ṛṣis und mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes (bleibt ein auslautender Vokal) beliebig (unverändert).'

Die Buchstabenreste der vierten Zeile sind zu gering, als daß man ihnen einen Sinn abgewinnen könnte.

9. Die erste Zeile der Vorderseite handelt von dem Übergang eines auslautenden *m* in den Anusvāra. Die erhaltenen Worte *eva makār(o) b(i)ndum* stammen offenbar aus der Erklärung des Sūtra, das den Übergang lehrte. Der Ausdruck *bindu* für den Anusvāra findet sich in Zeile 3 in dem Sūtra-Text selbst. Spätere Grammatiker wie Vopadeva zu Mugdhab. 1, 17, Durgasiṃha zu Kāt. 1, 1, 19 bezeichnen den Anusvāra als *bindumātro varṇaḥ*; von dem (*upari*)*ṣṭād binduḥ* wird auch in der Erklärung von 1, 1, 19 in dem turkestanischen Kommentar, Śo 6b 4, gesprochen.

Das folgende Sūtra ist verlorengegangen. Von dem dazugehörigen Kommentar hat sich in Zeile 2 ein Stück erhalten: . . *gam ity atra makārah saha pūrveṇa lug bhavati na hy āha śāstāram iti*, 'in . . . *gam* fällt das *m* samt dem vorhergehenden (Vokal) ab, denn man sagt nicht *śāstāram*'. Das Sūtra wird sich also auf Fälle bezogen haben, wo ein auslautendes *m* samt dem vorhergehenden Vokal vor folgendem Vokal ausgestoßen wurde, was natürlich nur in metrischen Stücken des Kanons vorkommen konnte. Analog ist die Behandlung des *niggahīta* in Stellen wie Therīg. 170: *sakkaccam paripucch' aham* (für *paripucchim aham*). Vielfach schwindet aber im Pali auch nur das *niggahīta* und der davorstehende Vokal wird mit dem folgenden kontrahiert, und wenn in vedischen Texten ein auslautendes *m* vor Vokal schwindet, bleibt der vorhergehende Vokal wohl immer erhalten und geht mit dem folgenden Vokal Sandhi ein. Man sollte annehmen, daß auch dieser Sandhi gelegentlich *ārṣe* eintrat, und es ist ganz wohl möglich, daß das Sūtra den Schwund des *m* sowohl samt dem vorhergehenden Vokal als auch ohne diesen lehrte.

Die Worte *-ghṛthau ca binduḥ* in Zeile 3 sind der Schluß eines Sūtra. Aus dem Anfang der Erklärung geht hervor, daß sich die Regel auf ein auslautendes *n* (*nakārontagataḥ*) bezog. Das Schlußwort des Sūtra, *binduḥ*, zeigt weiter, daß es sich um den Übergang eines auslautenden *n* in den Anusvāra handelte. Für diesen Übergang scheint im Kommentar zunächst eine Ausnahme konstatiert zu werden: *adhy aghy athāv iti trayodaśāṇām dhagha*¹⁾ Darauf weist das *trayodaśāṇām*; jedenfalls sind es dreizehn Laute der *vargas*, nämlich *k, kh, g, gh, ṇ, d, dh, n, p, ph, b, bh, m*, vor denen ein auslautendes *n* keine Veränderung erleidet. Die Nichtgültigkeit der Regel vor diesen Lauten dürfte im Kommentar durch *adhy aghy athāv iti* ausgedrückt sein, das sicherlich eine Auflösung des im Sūtra selbst gebrauchten Ausdrucks ist, von dem sich . . *ghṛthau*²⁾ erhalten hat. Für *thu*

¹⁾ Das *gha* ist aber keineswegs sicher.

²⁾ Das *au* ist teilweise ergänzt.

hat sich uns aus 4 R 2 die Bedeutung 'der vorhergehende Laut' ergeben. Dieses *ṭhu* kann hier aber unmöglich gemeint sein. Vielleicht liegt hier der Lokativ von *ṭhi* vor, und *adhy aghy aṭhau* bedeutet: 'nicht vor *dh*, nicht vor *gh*, nicht vor *ṭhi*'. Es hat aber kaum einen Zweck, weitere Vermutungen über die Bedeutung dieser *saṃjñās* zu äußern, da der Textzusammenhang hier doch allzu fraglich bleibt.

Mit Zeile 4 kommen wir auf etwas festeren Boden. Mit dem *(a)vaśiṣ(t)am dvikatrāyam*, 'die übrigen drei Paare', sind, wie aus dem folgenden erhellt, die Laute *c*, *ch*, *t*, *ṭh*, *t*, *ṭh* gemeint. Die nächsten Worte, die sich leicht zu *tat(r)a cachayoḥ śakā(ra)ḥ ṭaṭhayoḥ śakāra(ḥ tathayoḥ śakārah)* vervollständigen lassen, im Verein mit den Beispielen *tān ṭhakārān tāṃṣ ṭhakārān*, *tān tārayati tāṃṣ tārayati* lassen keinen Zweifel, daß es sich in der Kommentarstelle um den Übergang eines auslautenden *n* vor *c*, *ch*, *t*, *ṭh*, *t*, *ṭh* in *ṃś* bzw. *ṃṣ* und *ṃs* handelt. Es fragt sich nur, in welcher Form dieser Übergang in dem Sūtra gelehrt war. Das Kātantra lehrt 1, 4, 8—10 den Übergang des *n* in den Zischlaut mit vorhergehendem Anusvāra: *no 'ntaś cachayoḥ śakāram anusvārapūrvam, ṭaṭhayoḥ śakāram, tathayoḥ śakāram*. Auch Pāṇini, Candragomin und Hemacandra stellen den lautlichen Vorgang als einen Wandel des *n* in den Zischlaut dar¹⁾. Die Annahme liegt sehr nahe, daß die Sandhiregel hier ebenso gefaßt war. Allein in dem Fall bleibt es gänzlich unklar, was in dem *-ghṭhau ca binduḥ* schließenden Sūtra positiv gelehrt gewesen sein sollte. So bleibt es schließlich doch das Wahrscheinlichere, daß in dem genannten Sūtra zunächst der Übergang des *n* in den Anusvāra vor den *vargas* mit Ausnahme der oben aufgezählten dreizehn Laute gelehrt war, und daß dann in einem anderen Sūtra, zu dem der Kommentar von *(a)vaśiṣ(t)am* in V 4 bis zu *-n* in R 1 gehört, die Hinzufügung eines Zischlautes vor *ca*, *cha*, *ṭa*, *ṭha*, *ta*, *tha* vorgeschrieben war. Die Hinzufügung des Zischlautes findet sich auch bei Śakaṭāyana. Er lehrt in 1, 1, 150 die Ersetzung des *n* durch *sī*, d. i. durch ein *s*, das nach 1, 1, 108 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals hervorruft oder den Antritt (*āgama*) eines *s* (*śak*) an das *n*, das dann nach 1, 1, 110 zu Anusvāra wird, während das *s* vor *c*, *ch* nach 1, 1, 137 zu *ś*, vor *t*, *ṭh* nach 1, 1, 138 zu *ṣ* wird.

¹⁾ Bei Pāṇini kommt der Sandhi auf ziemlich umständliche Weise zustande. Nach 8, 3, 7 wird für das auslautende *n* zunächst das *ru* genannte *r* substituiert, das nach 8, 3, 2 und 4 Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder Antritt (*āgama*) eines Anusvāra an den vorhergehenden Vokal bewirkt. Nach 8, 3, 15 wird das *r* zu Visarjanīya, für das nach 8, 3, 34 *s* substituiert wird. Dies *s* wandelt sich dann weiter nach 8, 4, 40 vor *c*, *ch* zu *ś*, nach 8, 4, 41 vor *t*, *ṭh* zu *ṣ*. Candragomin lehrt 6, 4, 3 die Substituierung eines *s* für das *n* und dann in 6, 4, 6 und 7 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder den Antritt (*āgama*) eines Anusvāra an den vorhergehenden Vokal; das *s* wird nach 6, 4, 136 vor den Palatalen palatal, vor den Zerebralen zerebral. Nach Hemacandra 1, 3, 8 wird das *n* vor *c*, *t*, *t* samt ihren Aspiraten der Reihe nach zu *ś*, *ṣ*, *s*; dem vorhergehenden Vokal wird der Anusvāra hinzugefügt oder es wird der Anunāsika für ihn substituiert.

Die Beispiele des Kommentars weichen von den üblichen ab. Für den Sandhi von $-n + t$ lautet das Beispiel sonst meist (Kāśikā zu Pāṇ. 8, 3, 7; Candravṛtti 6, 4, 3; Cintāmaṇi zu Śāk. 1, 1, 150; Durgasiṃha und turk. Kommentar zu Kāt. 1, 4, 10) *bhavāms tarati*¹⁾; den Sandhi von $-n + \text{ṭh}$ illustrieren Durgasiṃha und der turkestanische Kommentar zu Kāt. 1, 4, 9 durch *bhavāms ṭhakāreṇa*.

Das Sūtra in Zeile 2 der Rückseite *jajhañeṣu tu ñ* lehrt den Übergang eines auslautenden n in $ñ$ vor j , jh , $ñ$. Von dem Kommentar haben sich der Anfang der Erklärung *nakāra evāntyo jajhañeṣu pareṣu ñakā* . . und die Beispiele (*tān jhaṣān —*) *tāñ jhaṣān — tān ñakārān — tāñ ñakārān* erhalten. In Kāt. 1, 4, 12 wird der Übergang des n in den Palatal vor folgendem ṣ in die Regel hineinbezogen: *jajhañasakāreṣu ñakāram*²⁾. Die den hier gegebenen Beispielen entsprechenden Beispiele lauten bei Durgasiṃha *bhavāñ jhāsayati*, *bhavāñ ñakāreṇa*; für das letzte bietet der turkestanische Kommentar *bhavāñ ñatva*³⁾.

Das folgende Sūtra in Zeile 3 schreibt den Übergang eines auslautenden n vor ḍ , ḍh , ṇ in ṇ vor: *ḍaḍhañeṣu tu ṇ*. Von dem Kommentar ist nur das Beispiel (*tān*) *ñakārā(n) tāñ (ñakārān)* erhalten. Der Regel entspricht im Kātantra 1, 4, 14 *ḍaḍhaṇaparas tu ñakāram*⁴⁾. Das Beispiel für den Sandhi von $-n + \text{ṇ}$ ist bei Durgasiṃha *bhavāñ ñakāreṇa*, in dem turkestanischen Kommentar *bhavāñ natva*.

10. Bei der Erklärung der Vorderseite des Blattes wird es gut sein, von dem kleinen Bruchstück zunächst einmal abzusehen. Wir finden in Zeile 2 . *ārṣe*, den Rest eines Sūtras, dem die Erklärung folgt: *vibhāṣayā ā(r)ṣ(e) vidhau eṣa* 'beliebig in dem Sprachgebrauch der Ṛṣis *eṣa*'. Das Sūtra läßt sich also mit Sicherheit zu *vārṣe* ergänzen. Das *eṣa* läßt darauf schließen, daß das Sūtra den fakultativen Abfall des Visarjanīya von *eṣaḥ* vor Konsonanten für die Sprache der kanonischen Texte lehrte. In der folgenden Zeile finden wir ein Beispiel aus dem Kanon zitiert: *sa vai uttamaṇṇapūruṣa(h)*. Es ist der vierte Pāda von Udānav. 29, 33, wo unsere turkestanischen Handschriften allerdings *sa vai tūttamaṇṇapūruṣaḥ* lesen; selbstverständlich ist aber das *tu* erst später eingeschoben, um den Hiatus zu vermeiden. Berücksichtigt man das, was sich aus dem Kommentar in der zweiten Zeile ergibt, so kann das Beispiel wohl nur den Zweck haben, den Abfall des Visarjanīya in *saḥ* zu illustrieren. Das Sūtra lehrte also, wie von vornherein zu erwarten, den Abfall gleichzeitig für *eṣaḥ* und *saḥ*. Daß der Schluß richtig ist, zeigt das vorhergehende Beispiel, von dem sich nur *prahāsyate* erhalten hat. Offenbar war der dritte Pāda von Udānav. 3, 2 zitiert, der in den jüngeren turkestanischen Handschriften *trṣṇā hy ena(m)*

1) Die Laghuvṛtti zu Hem. 1, 3, 8 hat *bhavāms tanuḥ*.

2) Bei Pāṇini ergibt sich der Übergang aus der weiter gefaßten Regel 8, 4, 40.

3) Erhalten ist *-vān . . tva*.

4) Die bei Pāṇini entsprechende Regel 8, 4, 41 ist wiederum weiter gefaßt.

Ich vermag der Zeile keinen Sinn abzugewinnen. Bei der Unsicherheit der Lesung verlohnt es sich kaum, Vermutungen zu äußern.

Vor den Worten *nāgeṣu goṣu turageṣu* in Zeile 1 der Rückseite steht der Horizontalstrich mit darauf folgendem Doppelstrich, der sonst stets den Schluß der Erklärung eines Sūtra im Kommentar bezeichnet. Danach müßte *nāgeṣu goṣu turageṣu* der Anfang eines Sūtra sein. Das davorstehende *..py āha* könnte zu einer einleitenden Bemerkung des Kommentars gehört haben, die etwa (*tāsmad a*) *py āha*, 'daher sagt er auch', lautete. Allerdings scheint dies Sūtra nach Inhalt und Form stark von den übrigen abzuweichen. Es ist schwer, einzusehen, wie eine Sandhiregel mit den Worten 'bei Elefanten, Kühen und Pferden' beginnen konnte. Außerdem scheinen die Worte aus einem Verse zu stammen; *nāgeṣu goṣu turageṣu* klingt jedenfalls wie der Anfang einer Vasantatilakā-Strophe. Vielleicht erklärt sich der eigentümliche Charakter des Sūtra daraus, daß es den Schluß des Kapitels über den Sandhi bildete. Daß in der nächsten Zeile ein größerer Abschnitt endete, geht mit Sicherheit aus dem von Doppelstrichen eingerahmten Kreise hervor, der sich am Anfang des Bruchstückes erhalten hat; dies Zeichen findet sich sonst nur am Schluß eines Kapitels.

Mit *padavad* in Zeile 2 begann das erste Sūtra eines neuen Abschnittes, und es kann wohl als sicher gelten, daß in diesem die Karmapravacanīyas gelehrt wurden. Nach Pāṇ. 1, 4, 83ff. sind die Karmapravacanīyas *ati, adhi, anu, apa, api, abhi, ā, upa, pari, prati, su*. Man sollte also auch hier als Text des Sūtra erwarten: *padavad anv ā sv abhy adhy aty apy apo(pa pa)ri prati ca karma(pravacanīyāḥ)*. Die Lesung *po* ist aber unsicher, da das *o*-Zeichen auf dem rechten Aufstrich des *pa* aufgesetzt sein müßte; das *akṣara* sieht wie ein verstümmeltes *ghe* oder *gho* aus. *Padavad* bedeutet offenbar, daß die angeführten Wörter als Karmapravacanīyas wie selbständige Wörter gebraucht werden. Zeile 3 gehört dem Kommentar zu dem Sūtra an und läßt sich zu (*karmaprava*)*canīyā iti veditav(y)ā yat karmapra(vacanī)yā iti* vervollständigen.

11 und 12. Die beiden letzten Bruchstücke scheinen sich inhaltlich nahezustehen, wenn sie auch, nach dem Äußeren zu urteilen, kaum zu einem Blatt gehören können. Über die Vorderseite von Bl. 11 läßt sich nicht viel sagen; die Ergänzung von ... *īyasaṃjñā* zu (*karmapravacan*)*īyasaṃjñā* ist natürlich ganz unsicher. Mit Zeile 1 der Rückseite von Bl. 11 beginnt offenbar eine Auseinandersetzung des Kommentars über die Bedeutung der *upasargas* unter Anführung von Beispielen. In Bl. 11 R 2 finden wir *parā*; wahrscheinlich stand *parā ity a(yam)* da und es folgte die Angabe der Bedeutung von *parā*. In Bl. 12a 1 sind (*n*)*īḥṣṛtaḥ nirāsrava(h)* Beispiele für *nis*. Mit *dur ity ayaṃ kutsād* ... in Bl. 12a 2 wird offenbar die Bedeutung von *dus* angegeben; im Mahābhāṣya unter Pāṇ. 2, 2, 18 Vārtt. 4 findet sich *dur nindāyām*, was sich inhaltlich mit einem *duḥ kutsāyām* deckt. In Bl. 12a 3 sind *vītāsravaḥ vīta* ... sicherlich Beispiele für *vi*; ob *bhāvādiṣu*

zu den Beispielen gehört oder den Schluß der Bedeutungsangabe bildet, läßt sich kaum entscheiden. In Bl. 12b 2 handelt es sich um *apa; apasābdam āha* und *apadesc* . . werden Beispiele sein, ebenso wie die Worte *pratyūgataḥ putram* in Bl. 12b 3 aus den Beispielen für *prati* zu stammen scheinen.

13. Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen.

Nach dem Kolophon auf Bl. 1 R 3 hieß das Werk, das die Handschrift enthielt, Kaumāralāta, wahrscheinlich ein Neutrum, zu dem ein Wort wie *vyākaraṇa* oder *śabdānuśāsana* zu ergänzen ist, also 'die von Kumāralāta verfaßte Grammatik'. Sicherlich ist auch das *-ralātasya*, das sich in dem Kolophon in 3 R 3 erhalten hat, zu dem Namen, sei es des Werkes, sei es des Verfassers, zu ergänzen; das wahrscheinlichste ist es mir, daß etwas wie *kṛtau Kumāralātasya* dagestanden hat¹⁾. Es läßt sich durch äußere Zeugnisse nicht beweisen, aber es ist bei der Ungewöhnlichkeit des Namens doch kaum zu bezweifeln, daß dieser Kumāralāta mit dem Verfasser der Kalpanāmaṇḍitikā²⁾ identisch ist, die in dem Kolophon ebenfalls *Āryakaumāralātā* genannt und als das Werk des aus Takṣaśilā stammenden Mönches, des ehrwürdigen Kumāralāta, bezeichnet wird. Kumāralāta, der völliger Vergessenheit anheimgefallen zu sein schien, tritt uns jetzt also nicht nur als Dichter, sondern auch als Grammatiker entgegen.

Das Kaumāralāta war eine in Sūtras abgefaßte Sanskrit-Grammatik und bestand aus mehreren Büchern, von denen eines *Sandhi* hieß (1 R 3). Aus dem Bruchstück 1 ergibt sich, daß in diesem Buch auch die für das ganze Werk gültigen *paribhāṣās* gelehrt, und da solche Regeln naturgemäß im Anfang des Werkes gegeben werden, so kann es als sicher gelten, daß Sandhi das erste Buch der Grammatik war. Das Buch enthielt die Interpretationsregeln (*paribhāṣā*) und lehrte die technischen Ausdrücke (*saṃjñā*) und die Sandhiregeln. Ob die Regeln über die Karmapravacanīyas und Upasargas (11, 12) ebenfalls diesem Buch angehörten oder aus den nächsten stammen, läßt sich nicht entscheiden. Es ist daher möglich, daß uns überhaupt nur Bruchstücke aus dem ersten Buch der Grammatik erhalten sind. Das Buch zerfiel in mehrere Kapitel, deren Bezeichnung sich leider nicht feststellen läßt³⁾. Ein kurzer Kommentar, der in unserer Handschrift den Sūtras beigegeben ist, rührt vermutlich von Kumāralāta selbst her.

¹⁾ Der Ausdruck *kṛti* ist in den Unterschriften in der älteren Zeit beliebt. In dem Kolophon des Śūriputraprakaraṇa heißt es (oben S. 195): *āryya-Suvarṇākṣīputrasya āryya-Āśvaghoṣasya kṛtiś Śāradvatīputraprakaraṇaṃ samāptaṃ*. In einer Palmblatthandschrift unserer Sammlung schließt ein lyrisches Gedicht: *kṛtir bhadanta sya*. Auch am Schluß des Saundarananda steht: *ārya-Suvarṇākṣīputrasya Sūketakasya bhikṣor ācārya-bhadant-Āśvaghoṣasya mahākaver mahāvādinaḥ kṛtir iyaṃ*.

²⁾ Weder die Ausführungen Lévis, JA. CCXI, S. 95ff., noch die Nobels, GN. 1928, S. 295ff., können mich veranlassen, meine Ansicht über den Verfasser und den Titel dieses Werkes zu ändern. Vielleicht wird sich später eine Gelegenheit finden, auf die Sache zurückzukommen.

³⁾ Siehe die Bemerkungen S. 690f.

Das Kaumāralāta ist ein formell und inhaltlich durchaus selbständiges Werk. Was die Terminologie betrifft, so müssen wir natürlich zwischen der in den Sūtras verwendeten und der des Kommentars unterscheiden; im Kommentar werden öfter die im Sūtra gebrauchten Ausdrücke durch die allgemein bekannten ersetzt. Technische Ausdrücke, die wir mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit für den Text des Sūtras feststellen können, sind die folgenden.

pada, Wort, in 4 V 3 *padād iti kasmāt*, wo *padāt* offenbar aus dem Sūtra stammt. Hier ist *pada* im Sinne des Pāṇineischen *suptināntaṃ padam* (1, 4, 14) gebraucht, ebenso wohl in *padavat* im Sūtra 10 R 2. Im Kommentar findet sich *pada* noch 2 R 2.

pratyaya, Suffix (?), in 8 V 3f. im Sūtra: *pau pratyayo . . . ti* und im Kommentar: *. . . rrvikārapratyaya ity uktarūpotra pratyayo . .* und *na ca . . paraḥ pratyayaḥ svāsthyam*.

karma(*pravacanīya*) in 10 R 2 im Sūtra, in 10 R 3 im Kommentar.

yuga, Kompositum (?), in 5 V 2, 3 im Kommentar, aber im Zitat aus dem Sūtra.

ekatva, Singular, in 8 R 2 im Sūtra.

bahutva, Plural, in 8 V 4 im Sūtra.

dvitva, Dual, in 8 R 1 nur im Kommentar, aber aus dem Sūtra übernommen. Daneben wird im Kommentar in 8 R 2 das gewöhnliche *dvivacana* gebraucht.

āmantrita, Vokativ, in 8 R 2 im Sūtra.

bindu, Anusvāra, in 9 V 3 im Sūtra, in 9 V 1 im Kommentar.

bindū, Visarjanīya, in 10 V 2 im Kommentar, aber höchst wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

vajra, Jihvāmūliya, in 1 V 2 im Kommentar, aber, wenn überhaupt richtig, wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

sva, homogen (*savarṇa*), in 1 V 2: *sve pur iti*, das Sūtrazitat des Kommentars ist, und in 5 V 2, 3 im Kommentar: *sve yuge*, das sicherlich aus dem Sūtra stammt.

varṇa, Laut, zur zusammenfassenden Bezeichnung des kurzen und des langen Vokals dienend, in 6 R 4 im Sūtrazitat: *avarṇa i(varṇe) e*.

vā, beliebig, die fakultative Gültigkeit einer Regel ausdrückend, in 4 V 4; 10 V 2 im Sūtra: *vārṣe*. Im Kommentar wird es durch *vibhāṣayā* umschrieben in 4 V 4; 4 R 2; 10 V 2; vgl. auch 4 R 4 im Kommentar . . *p . śab(d)ot(r)a vibhāṣāṃ nivartayati*.

Nur aus dem Kommentar nachweisbar sind die folgenden Ausdrücke.

śabda, Wort, in 4 R 2 *khalu ity asya śabdasya*, 4 R 4 . . *p . śab(d)ot(r)a vibhāṣāṃ nivartayati*.

abhidheya, Substantiv, in 5 V 2: *hemantādiṣv abhidheyeṣu*.

nipāta, Partikel, in 3 R 2.

plu(ta), Vokal von drei Moren, in 6 R 2.

svastha, unverändert (*pragrhya*), in 8 R 2; *svāsthya* in 8 V 4.

ādi, Wortanlaut, in 6 V 2.

anta, Wortauslaut, in 6 V 2; *antya*, im Wortauslaut stehend, in 5 V 2, 9 R 2; *antagata*, dasselbe, in 9 V 3.

para, folgend, in 4 V 4: (*ed*)o(*dbhy*)ām *parasya akārasya*, 10 V 2: *eṣa*-(*sābhyām*) *parau bind(ū)*.

pūrva, vorausgehend, in 9 V 2: *makāraḥ saha pūrveṇa*.

saṃjñā. technische Bezeichnung, in 1 R 4; 2 R 1; 5 R 4; 11 V 4; 11 R 1; 13b 2.

Von den willkürlich gebildeten Termini darf man annehmen, daß sie sämtlich aus der Sprache des Sūtratextes stammen, auch wenn sie nur im Kommentar erhalten sind. Das gilt z. B. von *luk*, das den Schwund eines Lautes bezeichnet und sechsmal im Kommentar vorkommt. Das, wofür *luk* substituiert wird, steht entweder im Genitiv, wie in 4 V 4: (*ed*)o(*dbhy*)ām *parasya akārasya lug bhavati*; oder im Nominativ, wie in 4 R 2: *khalu ity asya śabdasya lakāro vibhāṣayā lug bhavati*; 4 R 4 *yakāravakārau lug* . .¹⁾; 9 V 2 *makāraḥ saha pūrveṇa lug bhavati*; siehe ferner 4 R 1 *ity atra lug ast(i)*; 10 V 3 (*ity a*)*tra lug bhavati*. Im Kommentar wird in 4 R 3 auch *lupta* gebraucht. Die übrigen derartigen Termini sind leider zum Teil ganz unverständlich. In 1 R 4 wird die *saṃjñā ra*, wie es scheint, für eine Reihe von Lauten gelehrt; bei der Lückenhaftigkeit des Textes läßt sich aber nicht sagen, welche Laute gemeint sind. Völlig dunkel sind die Sūtrabruchstücke *phūṇām paśc* . . in 1 R 3 und *dve caṣṭve ya* . . in 1 R 4. Ebenso unklar ist es, wie das . . *ghṭhan* in 9 V 3 zu verstehen ist, obwohl es im Kommentar durch *adhy aghy aṭhāv iti* umschrieben wird. Für das *ṭhu*, das 4 R 2f. im Kommentar in *saṭhur apy aṭhur api, na saṭhur luptaḥ* erscheint, läßt sich die Bedeutung 'der vorhergehende Laut' wahrscheinlich machen. Das Gegenstück, 'der folgende Laut', scheint durch *pu* bezeichnet zu werden. Diese Bedeutung würde jedenfalls in 5 R 2 *sa khalu sapur ikārībhavati*; 5 R 3 *sapur ir vo bha(viṣyateḥ)*; 5 R 4 *sapur ikārī* . . passen und dürfte auch in 1 V 3 *sve pur iti*; 8 V 3f. *pau pratyayo* . . . *ti, tat syāt pāv iti* vorliegen.

Konsonanten werden in den Sūtras mit dem *a*-Vokal oder ohne ihn angeführt; so in 5 R 3 *vo bha* . .; 9 R 2 *jajhaṇeṣu tu ñ*; 9 R 3 *ḍaḍhaṇeṣu tu ṇ*. Im Kommentar wird *ñ* in 9 R 2 durch *ñakā(ra)* erklärt. Diese Art der Bezeichnung von Konsonanten ist im Kommentar die gewöhnliche; so *nakāra* 9 V 3; 9 R 2, *makāra* 9 V 1; 9 V 2, *yakāra* 4 R 4, *lakāra* 4 R 2, *vakāra* 4 R 4, *śakā(ra)* 9 V 4, *ṣakāra* 9 V 4. Doch finden sich im Kommentar auch die durch Anfügung von *a* gebildeten Bezeichnungen; so in 9 R 2, in Anlehnung an das Sūtra, *jajhaṇeṣu*, ferner in 9 V 4 *cachayoḥ, taṭhayoḥ*, 9 V 3 *dha* (?), 1 R 4 *pa* (?)

¹⁾ Die naheliegende Ergänzung *bhavataḥ* läßt sich mit den erhaltenen Buchstabenresten nicht recht vereinigen.

Die Vokale wurden in den Sūtras zum Teil jedenfalls ohne jeden Zusatz angeführt. Ein sicheres Beispiel ist *e* in dem Sūtra *avarṇa i(varṇe) e* in 6 R 4; ein anderes vielleicht *o* in 7a 3. Flektiert erscheint *i* als *iḥ* in 5 R 3 in *sapur ir vo bha . .*, das wahrscheinlich ein Zitat aus dem Sūtra ist. Als *et, ot* erscheinen *e, o* im Kommentar in 4 V 4: *(ed)o(dbhy)ām*, das allerdings zum Teil ergänzt ist, aber als sicher gelten kann. Im allgemeinen werden aber im Kommentar auch die Namen der Vokale durch Anfügung von *kāra* gebildet: *akāra* 4 V 4; *ikār(i)bhūtaḥ* 5 R 1; *ikārībhavati* 5 R 2; *ikārī . .* 5 R 4; *aukāra* 8 R 1.

Für die Bezeichnung der Konsonanten und Vokale, wie sie in den Sūtras des Kaumāralāta zutage tritt, lassen sich auch aus Pāṇinis Sūtras Belege anführen. Wie Kumāralāta verwendet auch Pāṇini häufig das *vā*, um die fakultative Gültigkeit einer Regel auszudrücken. Sicherlich war auch der Gebrauch der Kasus in der technischen Sprache der Sūtras im Kaumāralāta der gleiche wie bei Pāṇini. Nach der Regel *tasminn iti nir-diṣṭe pūrvasya* (P. 1, 1, 66) steht der Lokativ z. B. in den Sūtras *jajhaṇeṣu tu ṇ* (9 R 2), *ḍaḍhaṇeṣu tu ṇ* (9 R 3), nach der Regel *tasmād ity uttarasya* (P. 1, 1, 67) der Ablativ in dem aus dem Sūtra stammenden *padāt* in 4 V 3. Für die Verwendung des Genitivs nach der Regel *ṣaṣṭhī sthāneyogā* (P. 1, 1, 49) fehlt ein Beispiel aus dem Sūtra-Text; aus dem Kommentar läßt sich die Stelle *(ed)o(dbhy)ām parasya akārasya lug bhavati* in 4 V 4 anführen. Eine Paribhāṣā aber wie *(piṇḍayitvo)ktam anukramāt* in 1 R 2 kennt Pāṇini nicht, und auch sonst besteht in der Terminologie zwischen dem Kaumāralāta und der Aṣṭādhyāyī nur geringe Übereinstimmung. Von den aus den Sūtras nachweisbaren Ausdrücken finden sich *pada*, *karmapravacanīya*, *varṇa*, *pratyaya*, *āmantrita* und *luk* bei Pāṇini wieder, aber nur die ersten drei werden, soweit sich erkennen läßt, in beiden Werken in demselben Sinne gebraucht. Für *pratyaya* läßt sich das nicht behaupten, solange die Stelle, in der es im Kaumāralāta erscheint, nicht gedeutet ist. In dem Sūtra *ekatvam āmantrite yatibhikṣvoḥ* in 8 R 2 würde Pāṇini vermutlich *sambuddhau* anstatt *āmantrite* oder gar anstatt *ekatvam āmantrite* gebraucht haben, da er in 2, 3, 49 für den Vokativ des Singulars ausdrücklich die *saṃjñā sambuddhi* vorschreibt. Sicherlich wird *luk* hier in umfassenderer Bedeutung gebraucht als bei Pāṇini. Dort wird *luk* auf das Nichterscheinen eines Suffixes beschränkt (1, 1, 60: *adarsanam lopah*; 1, 1, 61: *pratyayasya lukślulupah*); im Kaumāralāta wird es von dem Schwund des *l* in *khalu*, dem Schwund eines anlautenden *a* nach *e* und *o* usw. gebraucht. Von den übrigen willkürlich gebildeten *saṃjñās* läßt sich bei Pāṇini keine nachweisen¹⁾. Ebenso wenig kannte Pāṇini den Ausdruck *yuga*. Für *ekatva*, *dvitva*, *bahutva* braucht er *ekavacana*, *dvivacana*, *bahuvacana*²⁾, für

¹⁾ *Pu* kommt allerdings bei Pāṇini vor, bezeichnet dort aber die Labiale, was für das Kaumāralāta nicht in Betracht kommt.

²⁾ Im Mahābhāṣya kommen *ekatva* usw. oft genug vor, aber sie sind nicht

bindu anusvāra, für *bindū visarjanīya*, für *vajra* (?) *hka* (8, 3, 37), für *sva savarṇa*. Unverkennbar hat sich Kumāralāta bei der Wahl seiner Termini genau so wie die späteren Grammatiker von dem Bestreben leiten lassen, Pāṇini an Kürze des Ausdruckes zu übertreffen. Abgesehen von dem unsicheren *vajra* haben in allen Fällen seine *saṃjñās* zwei oder drei Silben weniger als die Paṇineischen. Von Interesse ist es auch, daß drei der *saṃjñās*, *bindu*, *bindū* und *vajra* (?), mit Rücksichtnahme auf die Schrift gebildet sind. Kumāralāta scheint überhaupt sein Werk mehr für das Lesen als für den mündlichen Vortrag bestimmt zu haben; eine Verbindung *ghṛh*, wie sie in dem Schluß des Sūtra . . *ghṛhau ca binduḥ* in 9 V 3 vorliegt, läßt sich doch eigentlich nicht sprechen, sondern ist nur für das Auge erfaßbar.

Auch inhaltlich deckt sich Kumāralātas Werk keineswegs mit dem Pāṇinis. Bedenkt man die Beschränktheit des zur Vergleichung stehenden Materials und berücksichtigt man, daß sich bei der Lückenhaftigkeit des Textes höchstens feststellen läßt, was Kumāralāta etwa geändert oder hinzugefügt, nicht aber, was er fortgelassen hat, so ist die Zahl der Verschiedenheiten sogar erheblich. Pāṇini 6, 1, 109 faßt den zwischen auslautendem *e* und *o* und anlautendem *a* eintretenden Sandhi als die Substitution des ersten Vokals für die beiden zusammenstoßenden Vokale auf; ebenso Candra 5, 1, 115; Śākaṭāyana 1, 1, 94. Nach Kumāralāta kommt der Sandhi, wie aus 4 V 4 deutlich hervorgeht, durch Schwund des anlautenden *a* zustande¹⁾. Kumāralāta lehrt in 5 V 2ff., daß Wörter wie *hemanta* usw. aus *hema* und *anta* entstanden seien, wahrscheinlich in der Weise, daß die beiden zusammenstoßenden *a* durch die Kürze eines der beiden Vokale ersetzt werden. Pāṇini kennt eine solche Regel überhaupt noch nicht; sie ist erst von Kātyāyana aufgestellt worden, aber die Gaṇas im Mahābhāṣya und im Kaumāralāta sind, wie oben gezeigt, verschieden. Den anderen Grammatiken völlig unbekannt ist, soweit ich sehe, Kumāralātas Regel in 8 R 2, daß das auslautende *e* und *o* im Vokativ von *yati* und *bhikṣu* stets unverändert bleibe²⁾. Wenn Kumāralāta in 8 R 3 das Unterbleiben des vokalischen Sandhi nicht nur für metrische und kanonische Texte, sondern auch mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes ge-

Synonyma, wie eine Stelle wie 1, 229, 15 zeigt: *tasyaikatvād ekavacanam eva prāpnoti*. In der Kāśikā zu Pāṇ. 1, 2, 51 aber heißt es *vacanam ekatvadvitvabahutvāni*, und Amarakośa 2, 9, 83f. werden *ekatva* usw. ebenfalls im grammatischen Sinne gebraucht:

viṃśatyādyāḥ sadaikatve sarvāḥ saṃkhyeyasaṃkhyayoḥ |
saṃkhyārthe dvibahutve stas tāsu cānavateḥ striyaḥ ||

¹⁾ Hemacandra hat das aufgegriffen. Er lehrt 1, 2, 27 *edotaḥ padānte 'sya luk*, wo *luk* in demselben Sinne gebraucht ist wie im Kaumāralāta.

²⁾ Man könnte annehmen, daß diese Regel 'ārṣe' gelte. Da diese Bestimmung nicht aus dem vorhergehenden Sūtra fortgelten kann, müßte das Sūtra dann *yati-bhikṣvor ārṣe* schließen. Die Reste des Zeichens, das hinter *yatibhikṣvo* stand, lassen aber erkennen, daß es ein Visarjanīya war.

stattet, so formuliert er damit in einer Regel etwas, was im praktischen Gebrauch der Sprache wohl zu allen Zeiten üblich war, aber von den Grammatikern sonst nicht anerkannt wird¹⁾.

Die wichtigsten Zusätze sind natürlich die Regeln, die durch die Berücksichtigung der Sprache des buddhistischen Sanskrit-Kanons bedingt sind. Es handelt sich meist um Regeln, die *ārṣe* fakultative Gültigkeit haben. So kann 'in der Sprache der Ṛṣis' der Schwund eines *a* hinter *e* und *o* unterbleiben (4 V 4), das *l* in *khalu* samt dem vorhergehenden Vokal oder ohne ihn schwinden (4 R 2), *bhaviṣyati* zu *bheṣyati* (5 R 1f.), *bhāvayati* usw. zu *bhāveti* usw. werden (5 R 2ff.), das auslautende *m* unter gewissen Bedingungen samt dem vorhergehenden Vokal schwinden (9 V 2)²⁾, der Schwund des Visarjanīya von *eṣaḥ* und *saḥ* auch vor anderen Lauten als dem kurzen *a* unterbleiben (10 V 2). Allgemein wird, wie schon bemerkt, die Nichtveränderung eines Vokals vor folgendem Vokal in der Sprache der Ṛṣis und in metrischen Texten gelehrt (8 R 3). Auch die verlorengegangenen Regeln über die Plutierung sind, wie der Kommentar angibt, mit Rücksicht auf die Sprache der Ṛṣis gegeben, 'denn es gibt kein Pluta außerhalb des Ārṣa' (6 R 2).

Diese Regeln über das Ārṣa und die im Kommentar dazu angeführten Beispiele sind für die Beurteilung des Textes des Sanskrit-Kanons nicht ohne Wert. Auch die wenigen Stellen, die vorläufig in unseren turkestanischen Handschriften nachweisbar sind, lassen erkennen, daß der Text zu Kumāralātas Zeit nicht überall genau mit dem in unseren Handschriften erhaltenen übereinstimmt. Der Schluß der ersten Halbstrophe von Udānav. 4, 38 wird in 4 R 1 als *..ye apramattas car(i)ṣya(ti)*, in 6 R 3 als *..rmavinaye ap(rama)tto vihariṣyati* zitiert. Wie oben gezeigt, lautet die Zeile in unseren Handschriften *yo hy asmim dharmavinaye tv apramatto bhaviṣyati*, aber *carīṣyati* wird durch das Divyāvadāna und die tibetische Übersetzung, *vihariṣyati* durch den Pali-Kanon und das Kharoṣṭhī Dharmapada gestützt. Nach der Grammatik 4 R 1 lautete der Anfang von Ud. 4, 1 *apramādomṛtapadam*, aber in unseren Handschriften steht *apramādo hy amṛtapadam*, in genauerer Übereinstimmung mit Dh. 21 *appamādo amatapadam* und Dharmapada *apramadu amadapada*. Ud. 16, 14 wird im Kommentar in 5 R 3 als *kṛṣṇān dharmān viprahāya śuklān bhā(ve)ta bhi-*

¹⁾ Böhtlingk, Bull. Acad. Imp. St-Petersbourg, Classe des Sciences Historiques III, 123 führt allerdings eine Kārikā an:

saṃhitāikapade nityā nityā dhātūpasargayoḥ |
nityā samāse vākye tu sāvivakṣām apekṣate ||

die etwas abweichend auch in Bharatamallikas Mugdhabodhinī zu Bhaṭṭik. 10, 19 zitiert wird:

sandhir ekapade nityo nityo dhātūpasargayoḥ |
sūtreṣv api tathā nityaḥ saivānyatra vibhāṣitā ||

²⁾ In diesem und den beiden vorhergehenden Fällen ist das *vārṣe* im Text nicht erhalten, aber mit Sicherheit zu ergänzen.

kṣa(vah) zitiert; in den Handschriften steht *kṣṇām dharmām viprahāya śuklām bhāvayata bhikṣavaḥ*. Ud. 29, 33 schloß nach 10 V 3 *sa vai uttama-pūruṣa(h)*, in den Handschriften *sa vai tūttamapūruṣaḥ*. Im ganzen scheint der Text, der Kumāralāta vorlag, prakritischer gefärbt gewesen zu sein als der uns in den späteren Handschriften erhaltene. Erst in diesen ist ohne Rücksicht auf das Metrum *bhāvēta* durch die richtige Sanskrit-Form *bhāvayata* ersetzt worden, und um den im Sanskrit nicht geduldeten Hiatus zu tilgen, zwischen *dharmavinaye* und *apramattaḥ* und zwischen *vai* und *uttamapūruṣaḥ* ein sinnloses *tu* eingeschoben worden. Anderseits ist *apramādomṛtapadam* die tadellose Sanskritisierung des alten Textes, während sich in den Handschriften noch der unregelmäßige Sandhi zeigt, der offenbar erst nachträglich durch den Einschub des *hi* beseitigt ist. Das Zitat von Ud. 16, 14 ist auch deswegen von Interesse, weil es zeigt, daß die in den gewöhnlichen turkestanischen Handschriften übliche Ersetzung des auslautenden *n* durch den Anusvāra keineswegs eine Eigentümlichkeit des Sanskrits des buddhistischen Kanons ist, sondern den turkestanischen Schreibern zur Last fällt.

Schließlich ist aber mit allen diesen Einzelheiten die Bedeutung, die die Wiederauffindung des Kaumāralāta für uns hat, nicht erschöpft. Diese Grammatik wirft ein helles Streiflicht auf die ganze Strömung des indischen Geisteslebens in den ersten Jahrhunderten n. Chr. Schon in vorchristlicher Zeit war der alte Kanon ins Sanskrit übertragen worden. Man war sich in den buddhistischen Kreisen offenbar darüber klar geworden, daß man die Brahmanen, die Träger der Bildung, nicht für die Lehre des Meisters gewinnen könnte, wenn man ihnen die heiligen Schriften nicht in Sanskrit, in der Sprache der *śiṣṭa*, entgegenbrächte. Man war aber der Schwierigkeiten der Übertragung nicht Herr geworden. Insbesondere hatte man in den Übersetzungen der alten Dichtungen, die in Magadha in der Volkssprache entstanden und in den Kanon aufgenommen waren, unter dem Zwang des Metrums in zahlreichen Fällen die prakritischen Formen des Originals beibehalten müssen. Man wird das zunächst als einen Mangel empfunden haben, aber als einen unvermeidlichen, mit dem man sich abfinden mußte. Durch die Annahme des Sanskrits als der Kirchensprache hatte jedenfalls der Buddhismus dem Brahmanentum gegenüber seinen Anspruch auf Gleichberechtigung zum Ausdruck gebracht, und man schritt auf dem eingeschlagenen Wege weiter. In dem Kāvya, dessen Anfänge in die vorchristliche Zeit zurückgehen, hatte der Brahmanismus eine schöne Literatur geschaffen; mit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. setzt das Streben ein, dieser Literatur eine Dichtung gegenüberzustellen, die die buddhistische Gedankenwelt in der Form und der Sprache des brahmanischen Kāvya verkündete. Zahlreiche Proben dieser buddhistischen Lyrik, Didaktik und Epik der älteren Zeit sind uns in Bruchstücken in Palmblatthandschriften erhalten, die aus dem Sande Ostturkestans geborgen sind, aber auch in den

Bibliotheken Nepals sind umfangreiche Reste zutage gekommen. Mehr und mehr sind im Laufe der letzten Jahrzehnte aus dem Dunkel, das über der Überlieferung lag, drei Namen von Männern ans Licht getreten, in denen wir die Begründer des buddhistischen Kāvya erblicken dürfen: Mātrceṭa, Aśvaghoṣa und Kumāralāta. Mātrceṭa wurde durch seine Buddhastotras der Vater der buddhistischen Hymnenpoesie; Aśvaghoṣa schuf in seinem Saundarananda und seinem als Gegenstück zum Rāmāyaṇa gedachten Buddhacarita die buddhistische Epik, in seinem Śāradvatīputraprakaraṇa und wahrscheinlich noch anderen Schauspielen das buddhistische Drama; Kumāralāta bildete das alte volkstümliche Ākhyāna zu der eleganten, aus Prosa und Vers gemischten buddhistischen Erzählung um. Kumāralāta aber hat sich nicht nur als Dichter betätigt; er war, wie wir jetzt sehen, bemüht, seinen Glaubensgenossen auch das sprachliche Verständnis ihrer heiligen Schriften und der neuen Kāvyaliteratur zu erschließen. Für eine 'buddhistische' Sanskritgrammatik lag vermutlich ein starkes Bedürfnis vor. Den Buddhisten, die den Veda ablehnten, wird der Zutritt zu den Schulen der brahmanischen Lehrer kaum offengestanden haben; in den buddhistischen Klöstern aber wird man nicht gern Pāṇinis Werk mit seinen zahlreichen Hinweisen auf die vedische Sprache benutzt haben. Selbstverständlich hat Kumāralāta die Regeln Pāṇinis über den vedischen Sprachgebrauch fortgelassen. Anstatt dessen hat er Regeln über die Sprache des buddhistischen Sanskritkanons hinzugefügt. Das zeigt, daß zu seiner Zeit der Kanon bereits von dem Schimmer ehrwürdigen Alters umflossen war. Man sah in den zahllosen Prakritismen, die er enthielt, nicht mehr Verstöße gegen die Reinheit der Sprache, sondern Altertümlichkeiten. Die Ersetzung des *chandas* des Pāṇini durch das *ārṣa* läßt das Machtbewußtsein erkennen, das die buddhistische Kirche in jener Zeit erfüllte. Dem Veda wird das Wort des Meisters und seiner Jünger entgegengestellt, und es wird für dieses dieselbe Autorität beansprucht wie für den Veda. Ṛṣis waren es, die den Veda geschaut hatten; Ṛṣis waren es aber auch gewesen, die die alten Texte des Kanons verkündet hatten¹⁾.

Die Bruchstücke bereichern schließlich unsere Kenntnis der indischen Wissenschaft nicht nur durch die Kunde, die sie uns von einer alten, völlig verschollenen Grammatik des Sanskrit geben, sie liefern auch einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte gerade des Werkes, das diese Grammatik, wie es scheint, später völlig verdrängte, des Kātantra. Ich habe bereits in den Erläuterungen zu dem Text gelegentlich auf Übereinstimmungen zwischen dem Kaumāralāta und dem Kātantra hingewiesen. Das erste Buch des Kaumāralāta heißt Sandhi; denselben Namen trägt das erste Buch des Kātantra. Der beim Zusammenstoß eines auslautenden *e* und *o* mit einem anlautenden *a* entstehende Sandhi wird im Kaumāralāta wie im Kātantra

¹⁾ In späterer Zeit haben bekanntlich auch die Jainas die Sprache ihrer Sūtras *ārṣa* genannt; siehe Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 16.

als Schwund des *a* aufgefaßt, während Pāṇini (6, 1, 109) und seine Nachfolger die Substitution des ersten Vokals für beide Vokale lehren. Das Sūtra selbst hat sich in den Bruchstücken nicht erhalten, läßt sich aber nach dem Kommentar in 4 V 3f. mit großer Wahrscheinlichkeit als *edod-bhyām padād ato luk* rekonstruieren. Im Kātantra (1, 2, 17) lautet das Sūtra *cdotparaḥ padānte lopam akāraḥ*. Im Kommentar in 6 R 4 wird ein Sūtra zitiert, das sich mit Sicherheit zu *avarṇa i(varṇe) e* ergänzen läßt. Genau so lautet im Kātantra Sūtra 1, 2, 2. Wenn das Kaumāralāta eine besondere Regel über das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *i*-Vokal hatte, so können wir sicher sein, daß es auch wenigstens das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *u*- und *r*-Vokal in besonderen Regeln behandelte, genau wie das Kātantra (1, 2, 3; 4). Aus dem Wortlaut des Sūtra ergibt sich weiter, daß im Kaumāralāta ebenso wie im Kātantra die Substitution des *e*, *o* und *ar* für den *a*-Vokal und der Schwund des folgenden Lautes gelehrt war. Pāṇini lehrt 6, 1, 87 (*ād guṇaḥ*) die Substitution von Guṇa (*e*, *o*, *a*) für den vorhergehenden und den folgenden Laut; aus 1, 1, 51 (*ur aṇ raparaḥ*) ergibt sich, daß dem für den *r*-Vokal substituierten *a* ein *r* folgen muß. Das Sūtra über die Unveränderlichkeit des *i* des Nom. Plur. Mask. *amī* ist im Kaumāralāta *bahutvam amī* 8 V 4, im Kātantra 1, 3, 3 *bahuvacanam amī*. Pāṇinis Regel 1, 1, 12 *adaso māl* ist umfassender. Die Pragrhyaschaft des *i*, *ū*, *e* einer Dualform war im Kaumāralāta sicherlich in der Form gelehrt, daß die Unveränderlichkeit (des Auslauts) eines Duals mit Ausnahme eines (auf) *au* auslautenden bestimmt war (8 R 1). Das Sūtra lautete wahrscheinlich *dvitvam anau*; im Kātantra 1, 3, 2 ist es *dvivacanam anau*. Bei Pāṇini 1, 1, 11 ist die Regel positiv gefaßt: *īd ūd ed dvivacanam pragrhyam*. Engste Übereinstimmung im Wortlaut tritt auch in den Regeln über die Veränderungen des auslautenden *n* zutage. Den Sūtras *jajhaṇeṣu tu ṇ*, *ḍaḍhaṇeṣu tu ṇ* (9 R 2f.) des Kaumāralāta entsprechen im Kātantra 1, 4, 12; 14: *jajhaṇāśakāreṣu ṇakāram*, *ḍaḍhaṇaparas tu ṇakāram*. Pāṇinis Regeln (8, 4, 40; 41) sind umfassender und weichen auch in der Form stark ab: *stoḥ ścunā ścuḥ*; *ṣṭunā ṣṭuḥ*. Auch die Beispiele im Kommentar des Kaumāralāta kehren zum Teil im Kommentar des Kātantra wieder. Die Reihe *ne anam nayanam nai akaḥ nāyakaḥ po anam pavanam pau akaḥ pāvakaḥ* (4 V 2) steht ebenso in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt. 1, 2, 12—15¹⁾; *dadhi idam dadhīdam* und *pitṛ ṛṣabhaḥ pitṛṣabhaḥ* (5 V 1) finden sich in dem turkestanischen Kommentar und bei Durgasimha zu Kāt. 1, 2, 1.

Da für die Vergleichung alle Regeln des Kaumāralāta, die sich auf die Sprache des Kanons beziehen, von vornherein wegfallen und eine Reihe anderer, die vorläufig nicht oder nicht hinreichend gedeutet sind, ebenfalls beiseite bleiben müssen, das Material also sehr beschränkt ist, muß die Zahl der Übereinstimmungen zwischen Kaumāralāta und Kātantra als verhältnis-

¹⁾ Über die Variante *po anaḥ pavanaḥ* siehe die Bemerkung S. 693.

mäßig groß bezeichnet werden, und es erscheint mir ausgeschlossen, daß sie auf Zufall beruhen sollten. Das eine Werk muß vielmehr von dem anderen abhängig sein. In allen Fällen, wo sich ein Unterschied in der Sprache der Sūtras zeigt, verwendet das Kātantra anstatt der kurzen Ausdrücke des Kaumāralāta, ohne Rücksicht auf Silbenersparnis, die gewöhnlichen, ohne weiteres verständlichen Ausdrücke; so steht in den angeführten Sūtras *padānte* anstatt *padāt*, *lopam* anstatt *luk*, *bahuvacanam* anstatt *bahutvam*, *dvivacanam* anstatt *dvitvam*, *ñakāram* anstatt *ñ*, *ḍaḍha-naparaḥ* anstatt *ḍaḍhaṇeṣu*, *ñakāram* anstatt *ñ*. Der gleiche Unterschied tritt an anderen Stellen zutage; anstatt *bindu* gebraucht das Kātantra *anusvāra* (1, 1, 19; 1, 4, 15), anstatt *bindū visarjanīya* (1, 1, 16; 1, 5, 1), anstatt *vajra*¹⁾ *jihvāmūlīya* (1, 1, 17; 1, 5, 4), anstatt *sva savarṇa* (1, 2, 1; 8). *Samjñās* wie *pu* und *thu* kennt das Kātantra nicht; es sagt dafür *para* (1, 2, 1; 8) und *pūrva* (1, 4, 4). Die Verschiedenheit in der Terminologie der beiden Werke kann indessen die Frage der Priorität so wenig entscheiden wie die Verschiedenheit ihres Gesamtcharakters. Es ist an und für sich sehr wohl denkbar, daß Kumāralāta ein Elementarbuch wie das Kātantra zu einer vollständigen 'buddhistischen' Grammatik erweiterte und dabei nach dem Muster Pāṇinis, aber vielfach über ihn hinausgehend, eine neue Terminologie schuf; ebensogut könnte aber auch das Kātantra ein Auszug aus dem Kaumāralāta sein, unter Weglassung der zu speziellen, besonders aller auf die Sprache des buddhistischen Kanons bezüglichen Regeln und unter Vereinfachung der technischen Sprache. Auffällig ist es allerdings, daß im Kātantra, das 1, 3, 2 und 3 für Dual und Plural die *samjñās* *dvivacana* und *bahuvacana* gebraucht, im weiteren Verlauf des Werkes die im Kaumāralāta erscheinenden Ausdrücke *dvitva* und *bahutva* verwendet (2, 1, 19; 3, 42; 4, 5; 3, 5, 19; 6, 33). Aus Pāṇini kann Śarvarman sie nicht genommen haben, da dieser nur *dvivacana* und *bahuvacana* gebraucht. Daß er sie selbst geschaffen haben sollte, ist unwahrscheinlich, da ihm sonst nichts an Kürzung des Ausdruckes gelegen ist. So liegt die Annahme am nächsten, daß er sie aus seiner Quelle übernahm, die dann das Kaumāralāta gewesen sein müßte. Das ist eine Einzelheit, der man vielleicht nicht allzuviel Gewicht beilegen darf. Es kommt aber etwas anderes hinzu, was meiner Ansicht nach entschieden für die Abhängigkeit des Kātantra vom Kaumāralāta spricht.

Das Kātantra geht bekanntlich noch unter zwei anderen Namen, Kalāpa und Kaumāra. Der Kommentar des Suṣeṇa Kavirāja nennt sich Kalāpacandra, der Kommentar des Raghunandana Kalāpatattvārṇava. Im Eingangsvers des von Rāmacandra Cakravartin verfaßten *Parīṣiṣṭaprabodha* wird die Grammatik Kalāpatantra genannt. Kaṇṭhahārakavi, der Verfasser des *Carkarītarahasya*, nennt sich selbst *Kalāpādhyāpanārataḥ*

¹⁾ Siehe aber S. 690.

und spricht von *Kalāpacandradaviduro Durgasiṃhaḥ*¹⁾. Bhaṭṭojidikṣita zitiert die *Kalāpānusāriṇaḥ*²⁾. Auch in dem *Nepālamāhātmya* 28, 22³⁾ heißt es:

iti tasya vacaḥ śrutvā Kumāro 'mitavikramaḥ |
Kalāpākhyam vyākaraṇam dadau kṛtvā dvijanmane ||

Ebenso ist *Kalāpa* die gewöhnliche Bezeichnung des Werkes in den tibetischen Übersetzungen. Schiefner, Bull. Ac. St-Petersbourg, Cl. des Sciences Hist. IV, 295ff. führt die folgenden Titel auf: 3612 *Ka . lā . paḥi . mdo* = *Kalāpasūtra*; 3613 *Cha . bsags . kyī . mdoḥi . ḥgrel . pa* = *Kalāpasūtravṛtti* (des *Durgasiṃha*); 3614 *Ka . lā . paḥi . ḥgrel . pa . ṇuṇ . ṇu . la . slob . ma . la . phan . pa* = *Kalāpalaghuvṛtti Śiṣyahitā*; 3723 *Ka . lā . paḥi . byiṇs . kyī . mdo* = *Kalāpadhātusūtra*; 3725 *Ka . lā . paḥi . 'u . na . la . sogs . paḥi . mdo* = *Kalāpa-Uṇādisūtra*; Liebich GN. 1895, S. 277 fügt noch hinzu 3722a *Ka . lā . paḥi . mdoḥi . ḥgrel . pa . slob . ma . la . phan . pa* = *Kalāpasūtravṛtti Śiṣyahitā*. Der Name *Kālāpaka* findet sich, soweit ich sehe, nur *Kathāsaritsāgara* 7, 13, wo er durch das Metrum gesichert ist⁴⁾. Dort sagt Kārttikeya zu Śarvavarman, daß die neue Grammatik, wenn er ihm nicht in die Rede gefallen wäre, die Paṇineische verdrängt hätte;

adhunā svalpatantratvāt Kātantrākhyam bhaviṣyati |
madvāhanakalāpasya nāmnā Kālāpakam tathā ||

Daß das *Kātantra* seinen Namen deswegen führte, weil es ein kurzes Lehrbuch war, mag richtig sein; die Angabe, daß das Werk nach dem Schweif des Reittieres des Kumāra, des Pfaus, *Kālāpaka* genannt sei, wird wohl niemand ernst nehmen. Liebich, Einführung I, S. 6, meint, der Name weise darauf hin, daß Śarvavarman der von *Kalāpin* gestifteten Śākhā des schwarzen *Yajurveda* angehörte. Allein diese Vermutung schwebt völlig in der Luft. Angenommen selbst, daß Śarvavarman ein *Kālāpa* war, so würde seine Grammatik *Kālāpaka* doch nur dann genannt sein, wenn sie in der Schule der *Kālāpas* gebraucht wurde. Das *Kātantra* macht aber doch wirklich nicht den Eindruck, das Lehrbuch einer vedischen Schule zu sein, und außerdem läßt sich auch die kaum später, aber entschieden besser bezeugte Namensform *Kalāpa* mit dieser Erklärung nicht vereinigen. Ich möchte eine ganz andere Deutung vorschlagen. Nach *Sāhityadarpaṇa* 558 ist *kalāpaka* eine Gruppe von vier Strophen, die inhaltlich einen Satz bilden; ein Beispiel mit der Unterschrift *caturbhiḥ kalāpakam* findet sich z. B. *Prabhāvakacaritra* 12, 107—110⁵⁾. Sollte man nicht auch

¹⁾ Siehe Eggeling, Catalogue of the Sk. MSS. in the Library of the India Office, Part II, Nos. 750, 759, 767, 783. ²⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b.

³⁾ Lacôte, Essai sur Guṇādhyā et la Bṛhatkathā, S. 297.

⁴⁾ In der *Bṛhatkathāmañjarī* 1, 3, 48 fehlt der Name; hier heißt es kurz nur:
pratiñāyati tapasā vilokya varadam Guham |

sa Kātantraṇa nṛpatiṃ māsaiś cakre bahuśrutam ||

⁵⁾ Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. 37, 1, 232 f.

ein größeres literarisches Werk, das aus vier Büchern besteht, *kalāpaka* oder *kalāpa* genannt haben? Eine solche Bezeichnung würde für das Kātantra, für das, wie oben gezeigt, die Vierteilung charakteristisch ist, vortrefflich passen. Etwas Ähnliches hat offenbar auch Tāranātha in dem Namen gesucht. Von Somadevas Kālāpaka, dessen Richtigkeit mir sehr zweifelhaft ist, und seiner Erklärung weiß er nichts; er sagt¹⁾: 'Früher wurde in den in Tibet bekannten Geschichten erzählt, daß Śaṇmukha-kumāra vom Kalāpa die vier ersten Kapitel diktiert habe und Kalāpa als Zusammenfügung der Teile zu fassen sei, so wie in den Pfauenschweif-federn die verschiedenfarbigen Teile zusammengefügt werden. Allein es verhält sich nicht so; Kalāpa ist von Saptavarman selbst verfaßt, und die Bedeutung Zusammenfassung der Teile ist die, daß alle nötigen Teile zusammengefaßt sind.'

Der Name Kalāpa kann uns meines Erachtens über die Entstehung des Kātantra nichts sagen; anders verhält es sich mit dem dritten Namen des Werkes, Kaumāra. Im Pariśiṣṭaprabodha des Gopinātha Tarkācārya findet sich die Bemerkung: *Kātantrasabdo loke Kaumāravyākaraṇe rūḍha iti na Jayadevāditantram pratiyata iti Candrah*. Rāmacandra Cakravartin spricht in der Einleitung zu seinem Pariśiṣṭaprabodha von seiner Absicht, ein Supplement zu der Kaumāragrammatik Kātantra zu geben: *Kātantrasya Kaumāravyākaraṇasya pariśiṣṭam vakṣyamāṇatvena*, und Kaṇṭha-hārakavi nennt das Kātantra in seinem Carkarītarahasya geradezu *nikhila-vyākaraṇasaṃvādi-Kaumāravyākaraṇam*²⁾. Als Kaumārāḥ werden die Anhänger des Kātantra von Bhaṭṭojidīkṣita und Madhusūdana erwähnt³⁾. Wahrscheinlich ist auch mit der Kaumāra-Grammatik, die in kanaresischen Inschriften des 12. Jahrhunderts genannt wird, das Kātantra gemeint. In einer Inschrift zu Managolī aus dem Jahr 1161⁴⁾ werden fünf *mattar* Land für die Lehrer, die das Kaumāra in dem *maṭha* erklären, bestimmt: *maṭha-dalu Kaumāramam vakkhāṇisuv upādhyāyargge mattar aydu*. Und in einer Inschrift zu Baḷagāmi aus dem Jahr 1162⁵⁾ wird das Kōḍiyamaṭha genannt: *Kaumāra-Pāṇinīya-Śākaṭāyana-sabdānuśāsanādibhyākaraṇabyākhyā-nasthānamuṃ*, 'ein Ort, wo Kommentare zu den Grammatiken der Kaumāra-, Pāṇinīya-, Śākaṭāyana-Grammatik und anderen verfaßt werden.'

Man hat die Bezeichnung Kaumāra auf Grund der bekannten Geschichte erklärt, wonach das Kātantra dem Śarvavarman von dem Kriegsgott Kārttikeya oder Kumāra offenbart wurde. Allein jene Geschichte ist umgekehrt doch offenbar erst erfunden worden, um den Namen Kaumāra zu erklären. Wenn nun die Grammatik Candragomins Cāndra, die des Hemacandra Haima genannt wird, wenn Kramadīśvaras Saṃkṣiptasāra

¹⁾ Schiefner, Tāranāthas Geschichte des Buddhismus, S. 75f.

²⁾ Eggeling a. a. O. Nr. 763, 767, 783.

³⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b; Cat. Cat. 1, 131.

⁴⁾ Ep. Ind. V, 18.

⁵⁾ Ep. Ind. V, 222. In der Übersetzung der Stelle weiche ich etwas von Fleet ab.

nach Jumarānandin, dem Revisor der Vṛtti. Jaumara heißt, wenn Cāndrāḥ und Jaumarāḥ auch als Namen der Schulen erscheinen¹⁾, so wird man zugeben müssen, daß Kaumāra auch als der abgekürzte Name von Kumāralātas Grammatik und Schule betrachtet werden darf. Ganz ausgeschlossen ist es nicht, daß unter dem Kaumāra der oben angeführten Inschriften nicht das Kātantra, sondern die Grammatik des Kumāralāta zu verstehen ist; daß in den *maṭhas* Südindiens im 12. Jahrhundert jedenfalls noch ein gewisses Interesse für den Buddhismus bestand, zeigt die weitere Angabe der zweiten Inschrift, daß das Koḍiyamaṭha *nyāyaraśiṣṣikamīmāṃsāsāṃ-ikhyalerudhlādīṣṣaṇaḥyāḥyānasthānamuṃ* gewesen sei. Wenn nun aber das Kātantra, das zweifellos inhaltlich Berührungen mit dem Kaumāralāta aufweist, Kaumāra genannt wird und seine Anhänger Kaumārāḥ, so wird man doch geradezu gedrängt zu dem Schlusse, daß in diesem Namen die Erinnerung daran fortlebt, daß das Kātantra eine Bearbeitung des Werkes des Kumāralāta ist oder wenigstens aus seiner Schule hervorging²⁾. Ich kann jedenfalls nicht glauben, daß alle Übereinstimmungen im Inhalt und im Namen nur durch ein Spiel des Zufalls zustande gekommen wären, und man darf gegen die Zurückführung des Kātantra auf das Kaumāralāta auch nicht einwenden, daß es im zweiten und dritten Buche an vielen Stellen doch auch Ähnlichkeit mit Pāṇini zeigt. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir die Regeln des Kaumāralāta über *nāman* und *ākhyāta* nicht kennen, und es ist an und für sich ganz wohl möglich, daß sich Kumāralāta in diesen Abschnitten enger an Pāṇini angeschlossen als in dem Sandhi-Buche und jene Ähnlichkeit zwischen Kātantra und Pāṇini über das Kaumāralāta hinüber entstanden ist³⁾.

Mit der traditionellen Geschichte der Entstehung des Kātantra stimmt das Ergebnis unserer Untersuchung allerdings nicht überein. Kumāralāta kann auf Grund des Alters der Handschriften, in denen seine Werke überliefert sind, spätestens dem Ende des 3. Jahrhunderts zugewiesen werden. Die älteste Handschrift des Kātantra muß ungefähr um 400 n. Chr. entstanden sein. Die Abfassung des Kātantra müßte danach im 4. Jahrhundert erfolgt sein. Nach Tāranātha verfaßte der Brahmane Saptavarman — die

¹⁾ Vgl. Aufrecht, Cat. Ox. 162b, 175a; Zachariae, BB. 5, 23; 43; Siddh. Kaum. zu Pāṇ. 3, 2, 26.

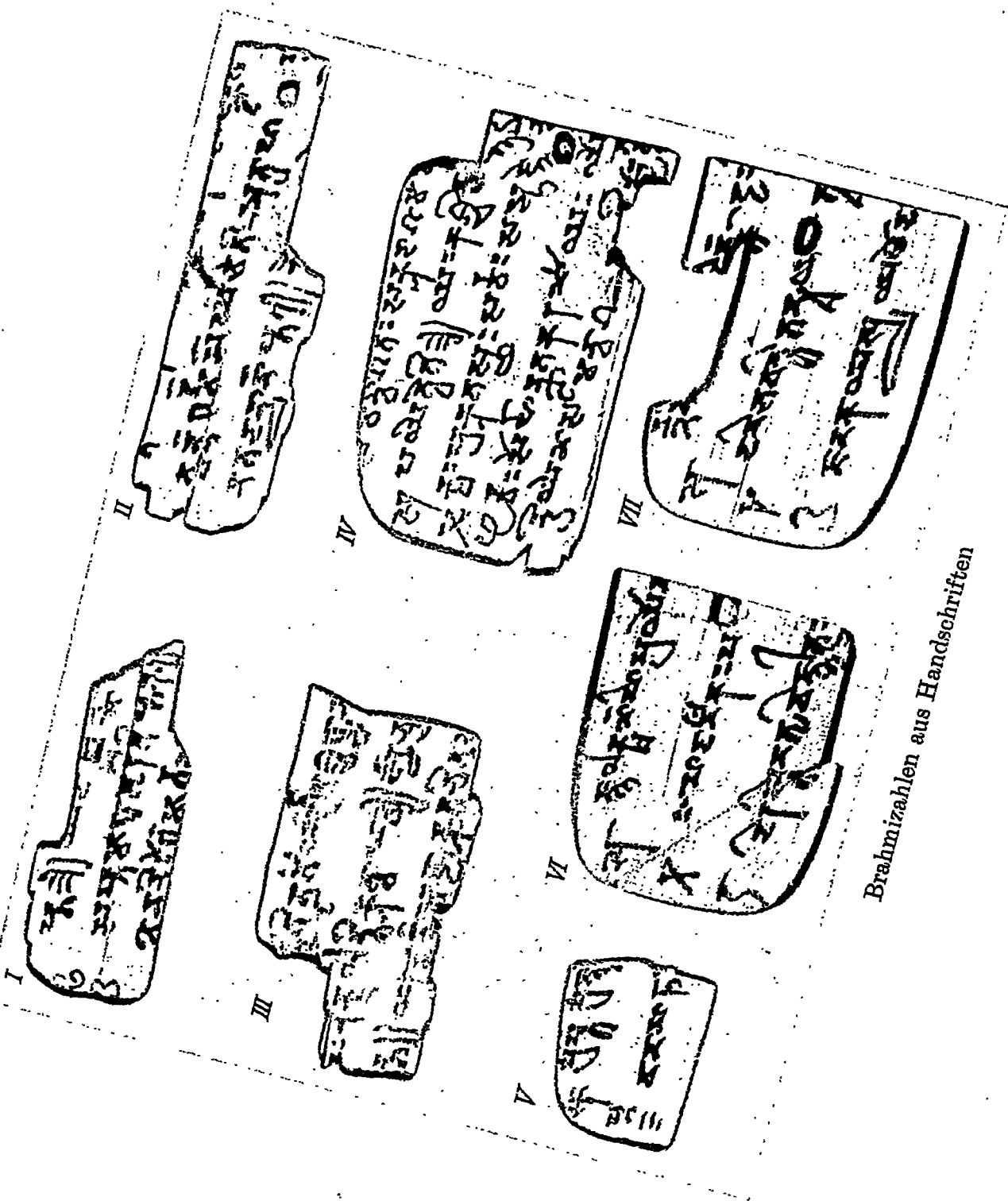
²⁾ Daß die Anhänger der Kātantra-Grammatik später auch Kālāpāḥ genannt wurden, spricht natürlich nicht dagegen. Belege für Kālāpāḥ bei Zachariae a. a. O. S. 43; vgl. auch Einleitungsvers zum Kālāpacandra: *ūstāṃ Kālāpacandro 'yaṃ Kālāpānāṃ manomude* (Eggeling a. a. O. Nr. 751). Auch Kātantrāḥ kommt vor, Aufrecht, Cat. Ox. 175a.

³⁾ Nach Tāranātha, S. 54, behaupten die Paṇḍitas, daß das ins Tibetische übersetzte Candravyākaraṇa mit Pāṇini, das Kālāpavyākaraṇa mit dem Indravyākaraṇa übereinstimme. Was die Paṇḍitas unter dem Indravyākaraṇa verstanden, mag dahingestellt sein, jedenfalls scheint ihnen aber doch eine Verschiedenheit zwischen Kātantra und Pāṇini aufgefallen zu sein.

Namensform Śarvavarman und ihre Erklärung durch Īsvaravarman wird ausdrücklich abgelehnt — seine Grammatik für Udayana, einen König des Südens, und zwar im Wettstreit mit Vararuci, der, nachdem er sich erst bei dem König Śāntivāhana und dann bei dem König Bhīmaśukla von Vārāṇasī aufgehalten hatte, der Purohita des Udayana geworden war. Von Vararuci wird uns erzählt, daß er ein Freund des Nāgārjuna war und daß er, als er noch in Vārāṇasī lebte, auf verschmitzte Weise die Tochter des Königs mit Kālidāsa verheiratete. Saptavarman, Vararuci, Nāgārjuna und Kālidāsa waren also nach Tāranātha Zeitgenossen, was an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn wir erfahren, daß Udayana 150 Jahre, Nāgārjuna gar 529 oder nach anderen 571 Jahre alt wurde. Daß diese wirre Geschichtsklitterung keine Grundlage für chronologische Schlüsse bieten kann, liegt auf der Hand. Nicht viel anders aber steht es mit dem Kathāpīṭha der Br̥hatkathāmañjarī und des Kathāsaritsāgara. Hier ist Śarvavarman Minister des Königs Sātavāhana in Pratiṣṭhāna oder Supratiṣṭhita¹⁾ an der Godāvarī. Er verfaßt das Kātantra, um seinem König in sechs Monaten das Sanskrit beizubringen. Auch hier hat er einen Rivalen, den er übertrumpft; es ist aber nicht Vararuci, sondern Guṇāḍhya, der Verfasser der Br̥hatkathā. Vararuci ist aber doch auch hier ein Zeitgenosse des Śarvavarman, denn er und Guṇāḍhya, ursprünglich Gaṇas des Śiva, sind durch einen Fluch der Gaurī gleichzeitig auf Erden wiedergeboren, der eine in Kauśāmbī, der andere in Pratiṣṭhāna. Von Vararuci wird hier berichtet, daß er der Minister der beiden letzten Nandas war und noch den Untergang der Dynastie durch Cāṇakya und die Thronbesteigung des Candragupta erlebte. König Sātavāhana müßte danach zur Zeit des Candragupta geherrscht haben. Allein es hieße den Charakter eines Werkes wie des Kathāpīṭha gänzlich verkennen, wollte man solche Schlüsse ziehen. Der Verfasser hatte doch nicht die Absicht, eine wissenschaftliche Literaturgeschichte zu schreiben. Es kam ihm nur darauf an, die mannigfachsten literarischen Anekdoten kunstvoll zu verflechten; ob dabei geschichtliche Verhältnisse, wofern sie ihm überhaupt bekannt waren, auf den Kopf gestellt wurden, war ihm sicherlich völlig gleichgültig. Die Geschichte von dem dummen Pāṇini, der schließlich seinen Lehrer Vararuci in der Disputation besiegte, wird wohl niemand für geschichtlich halten; ebensowenig vermag ich aber in den Erzählungen von dem Bade des Königs, das den Anlaß zur Entstehung des Kātantra gibt, oder von der Wette Guṇāḍhyas und Śarvavarmans, die den Gebrauch der Paisāci für die Br̥hatkathā begründet, mehr als amüsante Geschichtchen zu sehen. Was insbesondere den König Sātavāhana betrifft, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er nur in den kaśmirischen Quellen erscheint²⁾. Tāranātha nennt, wie

¹⁾ Kath. 6, 8 Supratiṣṭhita in Pratiṣṭhāna.

²⁾ Dahin gehören außer den genannten der Haracaritacintāmaṇi des Rājānaka



Brahmizahlen aus Handschriften

bemerkt, anstatt seiner einen König des Südens, Udayana; im Nepāla-māhātmya¹⁾, dessen Verfasser aus derselben Quelle geschöpft haben muß wie Kṣemendra und Somadeva, sind Guṇāḍhya und Śarvavarman die Paṇḍitas des Königs Madana von Ujjayanī (27, 52). Ich will indessen keineswegs behaupten, daß dies die ursprüngliche Darstellung sei, viel wichtiger ist es, daß Lacôte, Essai S. 26f. gezeigt hat, daß mit dem Pratiṣṭhāna-Supratiṣṭhita wahrscheinlich ursprünglich gar nicht die Stadt im Dekkan gemeint war, sondern eine Stadt in der Nähe von Kauśāmbī. Dann wird es aber weiter wahrscheinlich, daß der König Sātavāhana überhaupt erst durch die Verwechslung jener Stadt bei Kauśāmbī mit dem Pratiṣṭhāna an der Godāvarī in die Erzählung hineingekommen ist; wer anders sollte denn in der berühmten alten Residenz der Āndhra-Dynastie geherrscht haben als ein Sātavāhana? Daß man nicht noch weiter gehen und jenen schon an und für sich gänzlich unsicheren Sātavāhana ohne alle zwingenden Gründe mit Hāla identifizieren darf, um daraus ein Datum für Guṇāḍhya und Śarvavarman zu gewinnen, braucht eigentlich kaum gesagt zu werden. Ich stimme völlig der Ansicht von Winternitz²⁾ zu, daß die sogenannte kaśmirische Tradition in diesem Fall ohne jeden Wert ist; durch sie kann das oben gewonnene Ergebnis nicht entkräftet werden.

Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathurā aus der Śaka- und Kuṣana-Zeit.

In einem Aufsatz in der Epigraphia Indica Vol. IX, p. 241ff., hatte ich den Nachweis zu führen gesucht, daß ein gewisses, einem Andreas-Kreuz ähnliches Zahlzeichen in den Mathurā-Inschriften der Kuṣana-Zeit, das Bühler in seiner indischen Paläographie bald als 40, bald als 70 aufgefaßt hatte, ausschließlich 70 bedeute. Die Frage ist für die indische Geschichte nicht unwichtig, da das betreffende Zeichen in dem Datum einer in die Regierungszeit des *mahākṣatrapa* Śoḍāsa fallenden Inschrift (Nr. 59)³⁾ vorkommt; je nachdem man den Zahlwert des Zeichens ansetzt,

Jayaratha, wo die Geschichte in Kap. 27 im Anschluß an Somadeva erzählt wird, und die Kātantrakaumudī, die nach Bühler, Detailed Report, S. 74, beginnt:

naumi taṃ Śarvavarmāṇaṃ yaḥ samārādhya Pāvakaṃ |

Sātavāhanarājārthaṃ śabdaśāstraṃ śubhaṃ vyadhāt ||

Auch die Erzählung Al-Bērūnī (I, 136 der Sachauschen Übersetzung) geht, wie der Zusammenhang, in dem sie erscheint, deutlich verrät, auf eine kaśmirische Quelle zurück. Al-Bērūnī erwähnt den Sātavāhana, nennt aber den Mahādeva als Offenbarer des Werkes, mit dem nach seiner Darstellung das Studium der Grammatik überhaupt erst begann.

¹⁾ Lacôte, Essai sur Guṇāḍhya et la Brhatkathā, S. 291ff.

²⁾ Geschichte der indischen Literatur 3, 313f.; 397.

³⁾ Die Nummern der Inschriften beziehen sich hier und im folgenden auf meine List of Brahmi Inscriptions.

würde für Śodāsa das Jahr 42 oder 72, gleichviel welcher Ära, gesichert sein. Während Konow und andere meine Deutung des Zeichens angenommen haben, hat Rapson an seiner Ansicht, daß es 40 zu lesen sei, festgehalten, und neuerdings hat er in den *Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman*, p.49ff., eine ausführliche Begründung seiner Meinung gegeben. Um nicht die Vorstellung aufkommen zu lassen, daß ich, durch die Gründe meines verehrten Kollegen überzeugt, meine Deutung aufgegeben hätte, dann aber auch, weil ich einiges neues und, wie mir scheint, entscheidendes Material beibringen kann, habe ich mich entschlossen, noch einmal auf die Frage einzugehen.

Ich hatte in dem erwähnten Aufsatz auf die Tatsache hingewiesen, daß in den Mathurā-Inschriften zwei Zahlzeichen verwendet wurden, von denen das eine einem *pta* ähnelt, das andere die Form eines Andreas-Kreuzes hat, und ich hatte geschlossen, daß das eine von diesen 40, das andere 70 sein müsse, da der Wert aller übrigen Zahlzeichen feststeht. Rapson erklärt, daß er diesen Schluß nicht anerkennen könne, da es wenigstens möglich sei, daß das Andreas-Kreuz nur eine kursive Form des *pta*-Zeichens sei. Ich halte diese Annahme für ganz unwahrscheinlich, da meines Erachtens die beiden Zeichen recht verschieden aussehen. Nur wenn ihre Ähnlichkeit ohne weiteres in die Augen fiele, würde man doch diesem Moment ein Gewicht für die Ermittlung des Zahlwertes einräumen können.

Ich muß es ferner von vornherein für unzulässig erklären, bei der Bestimmung der Zeichen für 40 und 70 in den Mathurā-Inschriften von den entsprechenden Zahlzeichen in den Münzlegenden der westlichen Kṣatrapas auszugehen, wie Rapson es tut. Daß sich die Brāhmī-Zahlzeichen in Surāṣṭra und Mālwa anders entwickelt haben als in Mathurā, zeigt schon das Zeichen für 40, das nach Rapsons eigenen Angaben auf den Münzen wesentlich anders aussieht als in den Inschriften von Mathurā. Das Andreas-Kreuz kommt aber, wie Rapson versichert, auf den Münzen überhaupt niemals vor; es wird also auch für seine Deutung aus den Münzlegenden nichts zu entnehmen sein.

Ich war bei der Bestimmung des Zahlwertes des Andreas-Kreuzes von der Mathurā-Inschrift Nr.60 ausgegangen, wo das Zeichen in dem Jahresdatum erscheint. Die Inschrift stammt aus der Regierungszeit eines Königs, dessen Name mit *Vāsu* beginnt, also so gut wie sicher des Vāsudeva. Das Andreas-Kreuz kann in diesem Fall nicht 40 bedeuten, da in den vierziger Jahren nicht Vāsudeva, sondern Huviṣka herrschte. Der Stein, der die Inschrift trägt, ist verlorengegangen; wir besitzen von ihr nur einen ziemlich schlechten Abdruck. Trotzdem ist das Andreas-Kreuz hier deutlich genug. Unglücklicherweise läuft links davon ein Riß durch den Stein, und in den dadurch in dem Abdruck entstandenen weißen Fleck hat jemand später mit Bleistift einen Haken gezeichnet und ihn mit dem Andreas-Kreuz verbunden, so daß ein Zeichen entstanden ist, wie es überhaupt sonst nirgends

vorkommt. Rapson meint, daß der Haken zu einer Schleife vervollständigt werden müßte; dann hätte man ein Zeichen, das mit dem verschleiften Zeichen in der Mathurā-Inschrift Nr. 47 und im wesentlichen auch mit dem Zeichen für 70 in den Münzlegenden identisch sei. Ich möchte demgegenüber betonen, daß, selbst wenn die vorgeschlagene Ergänzung des Zeichens, die mir in keiner Weise gerechtfertigt erscheint, richtig sein sollte, das Zusammentreffen mit dem Zeichen für 70 auf den Münzen aus den oben angeführten Gründen nichts beweisen würde. Was das Zeichen in Nr. 47 betrifft, so hatte ich aus dem Inhalt der Inschrift gewisse Angaben angeführt, die für die Lesung 40 sprechen; Rapson geht auf sie nicht ein. Ich bin auch jetzt noch überzeugt, daß dem Zeichen in Nr. 47 der Zahlwert 40 zukommt; die verschleihte Form, die übrigens in Mathurā ganz allein steht¹⁾, läßt sich ohne weiteres als eine Abart des gewöhnlichen *pta*-Zeichens erklären.

Den Grund, den Rapson gegen die Deutung des Andreas-Kreuzes als 70 in Nr. 62 anführt, kann ich nicht anerkennen. Ich sehe nicht ein, warum ein Mönch nicht ebensogut im Jahre 77 wie im Jahre 47 in dem *vihāra* des Huviṣka eine Säulenbasis gestiftet haben sollte.

Weitere Anhaltspunkte für die Bestimmung des Zahlwertes des Andreas-Kreuzes liefern die Inschriften nicht. Will man nicht anerkennen, daß die Inschrift Nr. 60 das Zeichen enthält, so hängt alles von der Frage ab, ob man annehmen will, daß in Mathurā zwei verschiedene Zeichen für 40 gebraucht wurden, oder nicht. Da die beiden Zeichen, wie es in der Natur der Sache liegt, in den Inschriften niemals auf demselben Stein erscheinen, so könnte, wer das Andreas-Kreuz als 40 lesen will, vielleicht behaupten, daß die Verwendung der beiden Zeichen individuell verschieden gewesen sei; von den Schreibern, die den Steinmetzen die Vorlagen lieferten, schrieben die einen das *pta*, die anderen das angeblich kursive Andreas-Kreuz. Der Annahme, daß das *pta* und das Andreas-Kreuz zur Bezeichnung der gleichen Zahl gebraucht wurden, würde aber doch der Boden entzogen sein, wenn sich nachweisen ließe, daß ein und derselbe Schreiber beide Zeichen verwendete. Und das ist tatsächlich der Fall.

Unter den aus Ostturkestan in die Sammlung der Berliner Akademie gelangten Handschriften befindet sich eine stattliche Anzahl von Bruchstücken einer Palmblatthandschrift, die aus der Grabung in Qyzil stammen. Die Bruchstücke zeigen die in Indien während der Kuṣana-Zeit gebräuchliche Schrift. Die Handschrift, der sie angehören, ist sicherlich im nord-westlichen Indien entstanden und von dort nach Ostturkestan gebracht worden. Als meine Frau die Bruchstücke zusammenzusetzen und abzu-

¹⁾ Ich hatte nach der Reproduktion in der Ep. Ind. es früher für möglich gehalten, daß eine Form des Zeichens mit kleinerer Schleife in Nr. 44 vorliege. Das ist aber, wie jetzt ein guter Abklatsch der Inschrift zeigt, nicht der Fall; das Zeichen hat die gewöhnliche Form der Mathurā-Inschriften.

schreiben begann, stellte es sich bald heraus, daß sie nicht von einer einzigen, sondern von zwei verschiedenen Handschriften herrührten, die hier als A und B unterschieden sein mögen. Die Blätter von A sind breiter gewesen und haben 4—6 Zeilen auf der Seite, während in B nur 2—3 Zeilen auf der Seite stehen. An und für sich würde das noch nicht beweisen, daß wir Reste von zwei verschiedenen Handschriften vor uns haben. Ich habe in meiner Ausgabe der Kalpanāmaṇḍitikā gezeigt, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die einzelnen Blätter der Palmblatthandschriften oft sehr verschiedene Breite hatten, und daß man dann die Blätter so anzuordnen pflegte, daß man die schmalsten an den Anfang und an das Ende, die breitesten in die Mitte legte. Allein in diesem Fall kommen inhaltliche Verschiedenheiten hinzu. Die beiden Handschriften enthalten zwei Werke der Abhidharma-Literatur, die einander sehr nahe stehen; es lassen sich aber doch in der Phraseologie und in der Einteilung schon jetzt Unterschiede erkennen. So werden in A Zitate stets mit *atrocyate* eingeleitet, in B mit *atrāha*. A ist in Skandhakas geteilt, die wiederum in Āśvāsakas zerfallen, und es haben sich eine ganze Reihe von Kolophons erhalten, in denen freilich der Gesamtname des Werkes niemals genannt wird. Innerhalb der Āśvāsakas werden die einzelnen Paragraphen durchgezählt. Eine solche Paragraphenzählung findet sich auch in B, aber hier fehlen alle Kolophons; der Schluß eines Kapitels wird hier nur durch einen Kreis bezeichnet, wie ich ihn Kalpanāmaṇḍitikā, S. 16 beschrieben habe. Wenn wir somit jene Bruchstücke auch zwei Handschriften mit verschiedenem Text zuweisen müssen, so sieht sich die Schrift in beiden doch so gleich, daß es bei manchen Bruchstücken, die sich nicht durch Format oder Inhalt als zu der einen oder der anderen Handschrift gehörig erweisen, vorläufig zweifelhaft bleibt, wohin sie zu stellen sind. Wir dürfen unter diesen Umständen wohl mit Sicherheit annehmen, daß beide Handschriften von demselben Schreiber geschrieben sind.

Nun erscheint in B das *pta*-Zeichen wiederholt in der Paragraphierung. Sehr deutlich ist es auf den Bruchstücken I und II, wo die Zeichen für 3 bzw. 4 und 7 und die Doppelvertikale folgen. Wie ähnlich das Zahlenzeichen der Ligatur *pta* ist, zeigt der Vergleich mit dem in I zufällig in der zweiten Zeile stehenden *pta* von *saptamā*. Ganz genau das gleiche Zeichen begegnet in der Paragraphierung auf einem anderen größeren Bruchstück, der Reihe nach vor den Zeichen für 2, 3, 5 und 6; und auf einem vierten Bruchstück vor den Zeichen für 4 und 5. Der Zahlwert des Zeichens ergibt sich aus III. Hier findet es sich, leider mit Verlust der oberen linken Vertikale, aber mit völliger Sicherheit zu erkennen, am Anfang der dritten Zeile vor der Doppelvertikale. In der Zeile darüber stehen, im Original wiederum völlig deutlich, die Zeichen für 30 und 9 vor der Doppelvertikale. Der vierzigste Paragraph füllte also das Ende der zweiten und den gänzlich verlorengegangenen Anfang der dritten Zeile; das *pta*-Zeichen am Schluß

drückt also 40 aus. Genau die gleichen Zeichen für 30 und 40 folgen sich als Paragraphenzahlen noch auf einem anderen Blatt, dessen Schrift leider etwas abgerieben ist. Das Blatt ist daher hier nicht reproduziert; im Original sind die Zeichen mühelos erkennbar. Das Zeichen für 70 kommt in B nicht vor; die Paragraphenzahlen gehen nicht über 47 hinaus und auch in den Blattzahlen hat sich eine 70 nicht erhalten.

In A sind die Paragraphenzahlen im allgemeinen viel niedriger als in B; die höchste Zahl, die sich erhalten hat, ist 24. Unter den Blattzahlen, die bis 187 gehen, kommt keine, die das Zeichen für 40 enthielt, vor, wohl aber auf dem unter IV teilweise reproduzierten Bruchstück das Zehnerzeichen in der Form des Andreas-Kreuzes. Am unteren Ende des von links nach rechts verlaufenden Querstriches zeigt sich eine schwache Gabelung, die dadurch entstanden zu sein scheint, daß der Schreiber die Linie zuerst von links nach rechts und dann noch einmal von rechts nach links zurückzog. Praktisch ist das von keiner Bedeutung; das Zeichen ist zweifellos mit dem in den Mathurā-Inschriften erscheinenden Andreas-Kreuz identisch. Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob es 40 oder 70 zu lesen ist. Wenn nun der Schreiber, wie oben gezeigt, in der Paragraphierung für 40 konsequent das *pta*-Zeichen verwendet, so wird man ihm doch kaum zutrauen können, daß er in der Blattzählung dieselbe Zahl durch ein Zeichen ausdrückte, das mit dem Zeichen für 40, wie er es schreibt, auch nicht die geringste Ähnlichkeit besitzt. Die Blattzahl kann daher meiner Überzeugung nach nur 176 gelesen werden.

Immerhin könnte jemand auf die Behauptung verfallen, daß das alles schließlich doch nichts beweise, da ja die Zeichen für 40 und 70 in zwei verschiedenen Handschriften vorliegen, und selbst wenn ich recht haben sollte, daß sie von demselben Schreiber geschrieben sind, dieser Schreiber ja im Laufe der Zeit seine Praxis geändert haben könnte: als er die Handschrift B schrieb, bediente er sich des *pta*-Zeichens, später, als er A schrieb, gebrauchte er das 'kursive' Andreas-Kreuz. Dieser Einwand wird, wie mir scheint, durch die Bruchstücke einer anderen Palmblatt-Handschrift unserer Sammlung, die ebenfalls aus Qyzil stammt, widerlegt. Die Handschrift, die von Anfang bis zu Ende von derselben Hand geschrieben ist, enthält einen philosophischen Text. Die Schrift gehört der Kuṣana-Zeit an, weicht aber im Duktus etwas von der Schrift der vorher besprochenen Handschriften ab. Unter den Bruchstücken finden sich zahlreiche linke Endstücke, auf denen die Blattzahlen erhalten sind. Unter den Zehnerzeichen kommt wiederholt sowohl das *pta*-Zeichen als auch das Andreas-Kreuz vor. Als Beispiele sind hier die unter V und VI abgebildeten Stücke gewählt. Der Zahlwert des *pta*-Zeichens steht fest; die Blattzahl von V ist 343. Ebensowenig kann über die Lesung der Zeichen für 10, 20, 30, 50, 60, 80, 90 ein Zweifel bestehen. Die Blattzahl von VI kann daher nur 278 sein. Niemand wird doch behaupten wollen, daß derselbe Schreiber in derselben

Handschrift dieselbe Zahl bald durch das *pta*-Zeichen, bald durch das Andreas-Kreuz ausdrückte.

Rapson ist, wie oben bemerkt, der Ansicht, daß auch die äußere Gestalt des Andreas-Kreuzes dafür spreche, daß ihm der Zahlwert 40 zukomme, da es sich leicht als eine Kursivform des *pta*-Zeichens auffassen lasse. Ich habe schon gesagt, daß ich dem nicht zustimmen kann. In den Inschriften besteht jedenfalls der Kopf des *pta*-Zeichens stets aus einem der Oberlinie entbehrenden Quadrat. Die Ecken sind bisweilen etwas abgerundet, aber niemals nimmt der Kopf die Form eines rechten oder gar spitzen Winkels an, wie er im oberen Teile des Andreas-Kreuzes erscheint. Meiner Ansicht nach hat sich die Form des Andreas-Kreuzes auf ganz andere Weise entwickelt. Wir können immer wieder beobachten, wie das Zeichen für 70 durch einen Zusatz zu dem Zeichen für 60 gebildet wird, genau so wie das Zeichen für 90 aus dem Zeichen für 80 umgestaltet wird. Deutlich ist das bei den Zeichen für 70 der Fall, die Bühler in seiner Schrifttafel aus den Handschriften reproduziert. Noch klarer zeigt sich das bei den Zeichen für 70 in der in frühen Gupta-Charakteren geschriebenen Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā; siehe die Schrifttafel in meiner Ausgabe. Auch die Form des Zeichens für 70 auf den von Rapson in seinem Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty &c. beschriebenen Münzen¹⁾ erklärt sich ohne weiteres aus der Hinzufügung eines Striches am unteren Ende der Vertikale des Zeichens für 60. Dieser Zusatzstrich wird dann weiter verschleift und der Haken, der in 60 in der Mitte der Vertikale angesetzt wird, wird höher hinauf gerückt, so daß sich eine Ähnlichkeit mit dem Zeichen für 40 in der Mathurā-Inschrift Nr. 47 ergibt, wo aber die Schleife aus dem ursprünglich nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale entstanden ist.

Wir sollten also theoretisch für 60 in der Schrift der Kuṣāṇa-Zeit ein Zeichen erwarten, das etwa die Form Y zeigt; durch Anfügung eines Seitenstriches nach rechts würde daraus das Zeichen des Andreas-Kreuzes mit dem Zahlwert 70 entstanden sein. Tatsächlich hat nun das Zeichen für 60 diese Form in den Blattzahlen der dritten der oben erwähnten Handschriften; unter VII ist ein Bruchstück mit der Blattzahl 269 wiedergegeben. Fast die gleiche Form findet sich in der Mathurā-Inschrift Nr. 57, von der wir allerdings nur ein Faksimile im Arch. Surv. Rep. Vol. XX, Plate V, 6 besitzen. In den beiden Mathurā-Inschriften Nr. 56 und 58 erscheint das Zeichen leicht verändert, indem die Linie, die den spitzen Winkel nach unten verlängert, hier weggelassen ist; siehe die Phototypien zu Ep. Ind. Vol. I, p. 386, Nr. 8; Vol. II, p. 204, Nr. 19. Ich glaube also, daß sich auch von seiten der Form nichts gegen die Auffassung des Andreas-Kreuzes als des Zeichens für 70 einwenden läßt. Auf die chronologischen Fragen, die sich ergeben, wenn der *mahākṣatrapa* Śoḍāsa in das Jahr 72 zu versetzen ist, möchte ich an diesem Orte nicht näher eingehen.*

¹⁾ Siehe die Übersichtstafel auf S. CCVIII.

Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises.

Der Ursprung und die Verbreitung des sogenannten ostasiatischen Tierkreises ist in vieler Hinsicht noch so ungeklärt, daß der Hinweis auf einige neue oder meines Wissens bisher nicht eingehender behandelte Quellen in Prakrit, in Sanskrit und in der Sprache von Kuči nicht ohne Interesse sein dürfte, zumal da sie, wie mir scheint, auch zur Aufhellung gewisser Namen des Tierkreises in sogdischer und sakischer Sprache beitragen.

Unter den von Sir Aurel Stein in der Niya-Gegend in Ostturkestan, auf der Stätte des alten Caḍoda, ausgegrabenen Dokumenten findet sich ein oblonges Holztäfelchen, das von den Herausgebern der Kharoṣṭhī Inscriptions unter Nr. 565 veröffentlicht ist. Eine Reproduktion der Rückseite ist in Sir Aurel Steins Serindia Bd. IV, Tafel XXVI. enthalten. Das Täfelchen enthält Aufzeichnungen astrologischen Inhalts in dem indischen Dialekt, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in dem Reiche von Krorain die Umgangssprache war. Ich gebe zunächst den kurzen Text in der Umschrift der Ausgabe, aber mit Ersetzung der Ligaturen *ṛsa* und *ṛh'a* durch die, wie Rapson und Noble selbst bemerken, richtigeren Umschreibungen *śpa* und *kṣa*¹⁾.

Rückseite.

Kolumne A.

- 1 *prathanyana*²⁾ *nakṣa muṣka naṃma tasya dhivaśa sarva karyāna karet sidham ca bharati*
- 2 *gava nikṣatrami śirṣa lohidaṛya khatva pitva gaṃdarvena ramidaṛya*
- 3 *vyagra nakṣatrami yodha arabhtidaṛya*
- 4 *śaśaka nakṣatrami palayidaṛya yo ca naśyati durlāpa*
- 5 *nāga nakṣatrami trikṣa sarva karya sahidavya*

Kolumne B.

- 1 *gaṃdunaṃca*³⁾ *śarva karyena varidaṛya*
- 2 *aśpa nikṣatrami purva pačima deśami paṃda gaṃdavo*
- 3 *paśu nikṣatrami śirṣa lohidaṛya*
- 4 *kukuḍ'a nikṣatrami pravaraṇa vastarna chinidaṛya sīvidaṛya*
- 5 *makad'a ca sava karyāna lahu*

Vorderseite.

- 1 *śvana nikṣatram ca śigra gata āgamana*
- 2 *suḡara nikṣatra kṛiṣa vāvana masu śaḍ'a ukṣivana sidhi vardhi bhaviṣyati*

Das Verständnis des Textes wird nicht nur durch das Vorkommen einiger unbekannter Wörter, sondern auch durch die Nachlässigkeit und

¹⁾ Nach den Herausgebern findet sich eine Anzahl von Punkten über den Text verstreut, sie scheinen aber keine Bedeutung zu haben.

²⁾ *-[nā]*.

³⁾ *-ṇaṃ ca*.

Ungenauigkeit der Schreibung erschwert. So sind z. B. ganze Silben fortgelassen wie in *nakṣa* R A 1. In R A 3 steht *arabhtidavya* offenbar für *arabhidavya*, in R A 1, B 5 *karyāna* für *karyāni*. Unter diesen Umständen kann die im folgenden gegebene Übersetzung nur als eine vorläufige bezeichnet werden.

1. Das erste Sternbild (führt) den Namen Ratte (*oder* Maus). An dessen Tage soll man alle Geschäfte verrichten und es geht glücklich vonstatten.

2. Unter dem Sternbild Rind soll man den Kopf reinigen (und), nachdem man gegessen und getrunken, sich mit Musik vergnügen.

3. Unter dem Sternbild Tiger soll man einen Kampf beginnen.

4. Unter dem Sternbild Hase soll man auf der Hut sein, und was verloren geht, ist schwer (wieder)zubekommen.

5. Unter dem Sternbild Schlange soll man jedes Geschäft zustande bringen.

6. (Unter dem Sternbild) Gewürm soll man sich von jedem Geschäft fernhalten.

7. Unter dem Sternbild Pferd soll man eine Reise ins östliche (und) westliche Land machen.

8. Unter dem Sternbild Ziege (*oder* Schaf) soll man den Kopf reinigen.

9. Unter dem Sternbild Hahn soll man Kleid (und) Decke zuschneiden und nähen.

10. Und (unter dem Sternbild) Affe sind alle Geschäfte leicht.

11. Und (unter dem) Sternbild Hund (findet) schnelle Wiederkehr eines Gegangenen (statt).

12. (Unter dem) Sternbild Schwein (soll) Pflügen, Säen (und) Aufrichten von Weingehegen (stattfinden). Es wird Gelingen und Wachstum sein.

Zu der Übersetzung bemerke ich im einzelnen:

Zu 1. *prathanyana nakṣa* scheint eine allerdings sehr auffällige Verschreibung für *prathama nakṣatra* zu sein.

Zu 2. Der Ausdruck *śirṣa lohīdavya* kehrt in R B 3 wieder. Ich stelle *lohīdavya* zu pr. *luhaī*, das Hemaandra 4, 105 als Substitut für *majjaī* lehrt.

Zu 4. *durlāpa* vertritt offenbar sk. *durlabham*.

Zu 5. *sahīdavya* gehört wohl zu sk. *sādhayati*. Unklar bleibt *trikṣa*. Kann es sk. *drākṣā*, Weinstock, Weintraube, sein? Vgl. *tiṃpura* 77, *drim-pura* 721 für sk. *tāmbūla* und die Bemerkungen zu 12. Der Doppelstrich über dem zweiten *akṣara* läßt eher vermuten, daß es für *trikṣna* steht.*

Zu 6. *jaṃdunaṃca* wird später besprochen werden.

Zu 9. *pravarana* entspricht sk. *prāvaraṇa*, p. *pārūpana*, *vastarna*, wie schon im Index verborum bemerkt ist, sk. *avastaraṇa*.*

Zu 12. *kriṣa* steht für *kriṣaṇa*, *masu* muß ein Nahrungs- oder Genußmittel sein, das mit dem Hohlmaß (*milima* = 20 *khi*) gemessen wird.

Auffallend ist, daß die Quantitäten, die in den Abgabelisten für *masu* angeführt werden, bedeutend geringer zu sein pflegen als die für Getreide. Charakteristisch sind Zusammenstellungen wie *masu giḍ'a kḥi 4 4 aṃna milima 3 paśa 1* (539), *taṃ kalāṃmi aconāṃmi aṃna nikhasta milima 1 kḥi 10 masu aconāṃmi kḥi 3 nikasta* (637); in 207 schließt die Aufzählung der Abgaben *masu milima 1 kḥi 4 1 potjōṇna* (so zu lesen) *aṃna milima 10 4 go 1*. Das *masu* scheint also ein wertvolleres Genußmittel gewesen zu sein, und dazu stimmt, daß kleinere Mengen davon auf höheren Befehl auch als Geschenk an gewisse Personen geliefert werden. So heißt es z. B. in 637: *adḥi kalāsa pīdamulade anātīlekha agata tasuca dhapḡcyasa masu prahud'a pīśīdaryā kḥi 3 potjōṇna*. Das *masu* ist ferner trinkbar; in der leider verstümmelten Liste 175 steht: . . . *na - ja masu cde jaṃna pīvaṃti kḥi 3*. In 272 wird der königliche Befehl erteilt: *yahi eḍa anātīlekha atra cṣati praṭha cavala pīravārṣi śuka masu imavarṣi masu sarva spāra saṃgalīdaryā cḥaḍṣāṃmi nīśīcīdaryā*, 'wenn dieser Befehlsbrief dorthin gekommen sein wird, . . . ist schleunigst das *masu* der vorjährigen Abgabe (und) das diesjährige *masu* alles vollständig zu sammeln (und) an einem Orte einzugießen'. Der Ausdruck *nīśīcīdaryā* weist deutlich auf eine Flüssigkeit; von festen Substanzen wird in diesem Zusammenhang *nihida* gebraucht, so z. B. ebenda: *sarvatra nagaradravgeṣu aṃna saṃgalīda nihida*. In 633 wird auch von einem Krug *masu* gesprochen, der zerbrochen ist: *ari pīrarivarṣi pīyavatasa vaṃti kalāsa 1 masu aṣi eḍa kalāsa bhīmīṇīṭaya māmṭreṭi*. Das alles führt auf die Vermutung, daß *masu* 'Wein' bedeutet und für sk. *mādhu* steht, das z. B. Kauṭil. 42 als 'Traubensaft' erklärt wird: *mṛdvikāraso mādhu*. Allerdings wird in der Sprache der Urkunden intervokalisches *dh* gewöhnlich zu *h*, und wenn sich auch *aṣimatra*, *aṣimatra*, *azimatra* für sk. *adhīmātra* findet, so liegt doch der Gedanke nahe, daß *masu* aus einer iranischen Sprache entlehnt ist, wo intervokalisches *d* zur Spirans geworden war wie in av. *maḍu*.^{*} Sachlich läßt sich gegen die Deutung von *masu* auf den Wein kaum etwas einwenden. Noch heute werden in Ostturkestan die herrlichsten Trauben gezogen. Wein wird heute allerdings dort nicht gekeltert; die Trauben werden nur zur Herstellung von Rosinen benutzt (A. von Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkistan, S. 44). Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß die Weinbereitung erst mit der Einführung des Islam aufgehört hat. Andererseits ist in unseren Texten von getrockneten Trauben nicht die Rede; *śuka*, *śuki*, auch wohl *śukha* in 387, wenn die Lesung richtig ist, geht überall auch in Verbindung mit *masu* (169. 272, 431. 432) nicht etwa auf sk. *śuṣka*, sondern auf sk. *śulka* zurück. Ob in 349: *na śudḥi* (so in der Note) *masu nevi śagri masu nīkhalīdavo* etwa mit Ingwer (sk. *śumḥi*) gewürzter und gezuckerter Wein (*śagri* zu *śakara* = sk. *śarkarā* in 702) gemeint ist, bleibt vorläufig unsicher.

Für die Feststellung der Bedeutung von *śaḍ'a* weist *gośaḍ'a* in 157 den Weg. Der Satz: *nīnāṃciya* (so ist zu lesen anstatt *nanāṃ ciya*) *opīm-*

taṣa goṣaḍ'amma go vito (so wahrscheinlich statt *goṣato*) *asti* kann kaum etwas anderes bedeuten als 'in dem Kuhgehege des in Nina wohnenden Opimta ist eine *vito* Kuh'. *Ṣaḍ'a* dürfte mit *śāla*, das im epischen und klassischen Sanskrit in der Bedeutung 'Einfriedigung, Wall' gebraucht wird, identisch sein, wie schon Rapson, *Specimens of the Khar. Inscr.* p. 8 bemerkt hat. Von *masu ṣaḍ'a* ist in den Urkunden öfter die Rede. Nach 586 verkauft ein gewisser Dhamaśa an den Schreiber Ramṣotsa einen *masu śaṭa* (so in der Note) mit samt den Bäumen: *ṣaḍha vṛkṣena*. In 655 liegt ein Kaufvertrag vor über einen *miṣi* Acker und einen *masu ṣaḍ'a*, dessen Größe durch die Angabe bestimmt wird: *tatra masu vuta apacira* 10 3. *Vuta* = sk. *upta* kann in diesem Dialekt sehr wohl 'gepflanzt' bedeuten. Auch in dem nahestehenden nordwestlichen Dialekt der Aśoka-Inschriften hat *vuta* diese Bedeutung. In dem Felsenedikt II ist in dem Satz, der in Dhauli lautet: *(osa)dhāni āni munisopagāni pasuopagāni ca atata nathi savata hālāpitā ca lopāpitā ca, lopāpitā* in Shāhbāzgarhī durch *vuta* ersetzt. Auch Brhats. 74, 2 ist *upta* im Sinne von 'gepflanzt' und 'gesät' gebraucht: *bhaṅktvā-kāṇḍaṃ pādapasyoptam urvyāṃ bījaṃ vāsyāṃ nāṇyatām eti yadvat*. Ich möchte daher glauben, daß *masu ṣaḍ'a* 'Wein-gehege, Weingarten' bedeutet. Die Annahme, daß *masu* wie unser 'Wein' sowohl das Produkt wie die Pflanze bezeichne, scheint mir keine unüberwindliche Schwierigkeit zu bieten; auch im Lateinischen sagt man, neben *vineam conserere*, in genauer Übereinstimmung mit dem angeführten *masu vuta*, *vinum conserere*, *serere*; siehe Cato, *de agricultura* 6, 4: *vineam quo in agro conseri oportet, sic observato. qui locus vino optimus dicitur esse et ostentus soli, aminnium minusculum et geminum eugeneum, helvolum minusculum conserito. qui locus crassior erit aut nebulosior, ibi aminnium maius aut murgentinum, apicium, lucanum serito*; Varro, *r. r.* 1, 25; Plin. 14, 46.

Was endlich *ukṣivana* betrifft, so macht der Zusammenhang es wahrscheinlich, daß es den Beginn der jährlichen landwirtschaftlichen Tätigkeit im Weingarten bezeichnet, so wie Pflügen und Säen die erste Arbeit auf dem Acker im Frühling ist. Stein, *Sand-buried Ruins of Khotan*, p. 228, gibt an, daß die Rebstöcke in Ostturkestan heute an niedrigen, in Reihen angeordneten Zäunen gezogen und im Winter mit Erde zugedeckt werden. Vielleicht geht also das *ukṣivana* auf das Aufrichten der Rebstöcke im Frühling. Auch in 574 scheint sich der Infinitiv *ṣaḍ'a ukṣivannāe* (neben *bhuma kriṣannāe*) auf das Aufrichten eines Geheges zu beziehen.

Es ist ohne weiteres klar, daß die Liste der Namen von Nakṣatras in dem Täfelchen aufs genaueste mit der Liste der Tiernamen des chinesischen Zyklus übereinstimmt. In der Anordnung findet sich nur eine einzige Abweichung: Hahn und Affe sind hier vertauscht. Ich zweifle keinen Augenblick, daß das auf einem einfachen Versehen des Schreibers oder des Verfassers beruht, denn überall, wo der ostasiatische Zyklus vorkommt,

steht der Hahn hinter dem Affen¹⁾. Mit Umstellung dieser beiden Tiere in unserer Liste entsprechen sich also die Reihen²⁾:

Chinesisch	Krorainisch	Chinesisch	Krorainisch
1 Ratte	<i>muṣka</i>	7 Pferd	<i>aśpa</i>
2 Rind	<i>gava</i>	8 Ziege	<i>paśu</i>
3 Tiger	<i>vyagra</i>	9 Affe	<i>makaḍ'a</i>
4 Hase	<i>śaśaka</i>	10 Hahn	<i>kukuḍ'a</i>
5 Drache	<i>nāga</i>	11 Hund	<i>śvana</i>
6 Schlange	<i>jaṃḍunaṃca</i>	12 Schwein	<i>suḡara</i>

Es ist dies der älteste und, soviel ich weiß, der einzige bisher veröffentlichte Text, in dem uns der zwölfteilige Tierzyklus in indischer Sprache entgegentritt³⁾. Wohl waren schon früher Erwähnungen des Tierzyklus in chinesischen und tibetischen Werken bekannt, die auf indische Quellen zurückgehen. Chavannes a. a. O. S. 86f., erwähnt ein kleines Sūtra, das Schī-ōrh-yüan-schêng-siang-juei-king, das zwischen 980 und 1000 von dem Mönche Schī-hu übersetzt ist. Über den Inhalt des Sūtra bemerkt Chavannes: 'il traite des présages qui peuvent être tirés au moyen d'un diagramme dans lequel les douze causes (nidānas) sont mises en corrélation avec les douze mois et avec les caractères du cycle duodénaire; tout à la fin, on lit le passage suivant: „Celui qui examine avec une attention scrupuleuse ce que produisent les douze causes, afin de comprendre parfaitement le bien ou le mal, le chagrin ou la joie, la réussite ou l'échec, doit dessiner un diagramme de l'évolution et le tracer clairement en partant de l'avidyā (correspondant au 10^e mois) pour aboutir au jarāmarāṇa (correspondant au 9^e mois); les mois et les jours y auront leurs places distinctes; dans l'ordre de succession on y disposera les douze formes corporelles qui sont: le rat, le bœuf, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, la chèvre, le singe, le coq, le chien et le porc'."

Diese merkwürdige Verbindung der Nidānas mit dem Tierzyklus kehrt, wie Laufer, T'oung Pao 1907, S. 400 gesehen hat, im Kapitel 19 der tibeti-

¹⁾ Eine Umstellung von Tieren läßt sich, soweit ich sehe, überhaupt nur einmal in der bildlichen Darstellung des Zyklus auf einem alten turkestanischen Teppich nachweisen, auf den Laufer, T'oung Pao 1909, S. 71 ff., hingewiesen hat. Hier sind Drache und Schlange offenbar aus künstlerischen Gründen umgestellt worden.

²⁾ Die chinesische Reihe nach Chavannes, Le cycle ture des douze animaux, T'oung Pao 1906, S. 52. Dort sind auch die Listen der zwölf Tiere bei den anderen Völkern, die den Zyklus kennen, gegeben. Das chinesische Wort für Ziege bezeichnet auch das Schaf. Chavannes a. a. O. S. 55, Anm. 1, ist der Ansicht, daß es ursprünglich von der Ziege gebraucht wurde. Auf den Spiegeln der T'ang-Zeit ist das dargestellte Tier eine Ziege.

³⁾ Auf die merkwürdigen, aber kaum sehr alten Tierkreisdarstellungen in Tempeln von Chidambaram und Trichinopoly, die Boll, Sphaera S. 342 ff. behandelt hat, gehe ich hier nicht ein. Ihr Ursprung bleibt dunkel, wenn auch eine Beeinflussung durch die ägyptische Dodekaoros des Teukros und den ostasiatischen Tierzyklus naheliegt.

schen Lebensbeschreibung des Padmasambhava wieder¹⁾. Dort wird erzählt, wie Padmasambhava von einem indischen Lehrer in der Stadt Guhya in Indien die Astrologie erlernt. Er wird dabei über den 'Zusammenhang von zwölf Vorgängen im Leben eines Buddha mit den zwölf Nidānas, welche in einem irdischen Jahre umlaufen', unterwiesen. Die Reihe beginnt: 'Wenn der Gott der Śakti den Segen gibt, so steht dies im Zusammenhang mit dem Mäusejahr der Avidyā. Wenn der aschenfarbene Elefant im Mutterleibe sich sechsfach verwandelt, so hängt es zusammen mit dem Stierjahre der Saṃskāra's.' In der gleichen formelhaften Art geht der Text weiter, genau die Reihenfolge des chinesisch-tibetischen Tierzyklus und der Nidāna-Kette innehaltend. Die letzte Formel lautet: 'Wenn die neun²⁾ eisernen Schweine eingebohrt in Kraftanstrengung wetteifern, so hängt dies zusammen mit dem Schweinejahr des Alterns und Sterbens.'

Vorausgesetzt, daß der chinesische Traktat wirklich aus dem Sanskrit übersetzt ist, würde sich daraus ergeben, daß den Indern oder, vorsichtiger gesagt, den Sanskrit schreibenden Buddhisten der chinesische Tierzyklus um die Mitte des 10. Jahrhunderts bekannt war, und wenn die Angabe des Padma thaṅyig, daß Padmasambhava die geschilderte Astrologie in Indien studierte, richtig ist, so müßten die Inder ihn schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gekannt haben. An und für sich würde das bei den vielfachen Beziehungen, die schon seit Jahrhunderten zwischen dem indischen und dem ost- und zentralasiatischen Buddhismus bestanden, nichts Auffälliges haben.

Die Mitte des 8. Jahrhunderts ist die untere Grenze für ein astrologisches Werk über günstige und ungünstige Stunden, Tage und Gestirne, das dem Bodhisattva Mañjuśrī und anderen Weisen zugeschrieben wird und das 759 von Amoghavajra übersetzt und 764 durch einen seiner Schüler mit Anmerkungen versehen wurde³⁾. Wie Pelliot, T'oung Pao 1929, S. 204 angibt, findet sich in diesem Werk die Bemerkung, daß man in den Ländern des Westens die Jahre mit den zwölf Tieren und die Wochentage mittels der Gestirne zählt. Es bestätigt sich also, daß mindestens in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts indische Schriftsteller eine Kenntnis des Tierzyklus hatten, wie er in den Ländern des Westens verbreitet war, wobei unter den letzteren, wie Pelliot annimmt, wahrscheinlich das Gebiet von Ostiran, insbesondere Sogdiane, zu verstehen ist.

Könnten wir uns auf die Angaben eines anderen buddhistischen Textes, des Sme-bdun žes-pa skar-mai mdo, des Sūtra von den 'Großer Bär' genannten Gestirnen verlassen, so würde die Bekanntschaft der Inder mit

¹⁾ Übersetzt von Grünwedel, Ein Kapitel des Tā-še-suñ, in der Bastian-Festschrift, S. 471 f.

²⁾ Man beachte, wie hier die Neunzahl mit dem *jarāmarāṇa* ebenso verbunden ist wie in dem chinesischen Traktat.

³⁾ Pelliot, JA. XI, 1, p. 168.

dem Tierzyklus schon für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts bezeugt sein. Über den Inhalt des Werkes hat Laufer, *T'oung Pao* 1907, S. 392ff. berichtet. Es wird darin der zwölfjährige Tierzyklus in der Weise aufgeführt, daß die in einem bestimmten Jahre geborenen Menschen zu einem der sieben Sterne des Großen Bären in Beziehung gesetzt und unter den Schutz des betreffenden Sternes gestellt werden. Die zwölf Tiere des chinesischen Zyklus, beginnend mit der Ratte, werden zu diesem Zweck auf die sieben Sterne verteilt, und zwar in der Reihenfolge 1. 2. 12. 3. 11. 4. 10. 5. 9. 8. 6. 7. Daß diese Verteilung auf einem System beruht, ist unverkennbar; es würde noch einheitlicher hervortreten, wenn die Nummern 8 (Schaf) und 6 (Schlange) umgestellt wären. Über die Geschichte des Buches belehren uns zwei Kolophone, der eine in Versen, der andere in Prosa, die aber nicht genau übereinstimmen. Nach dem zweiten Kolophon wurde das Sūtra von einem indischen Pandita und Hüen-tsang aus Indien mitgebracht und in China übersetzt. Im Jahre 1330 wurde es ins Mongolische übersetzt und in 2000 Exemplaren gedruckt. Eine uigurische Übersetzung wurde in 1000 Exemplaren gedruckt. Im Jahre 1336 wurde es ins Tibetische übersetzt¹⁾. Laufer versichert, er habe in dem Sūtra nichts finden können, was gegen eine Entstehung der Schrift in Indien sprechen könnte. Trotzdem dürfte es klar sein, daß man die Nachricht über die Einführung des Werkes aus Indien, die fast 700 Jahre später ist, nicht als unbedingt zuverlässig betrachten kann, zumal da das Werk in der Liste der von Hüen-tsang erworbenen und mitgebrachten Bücher nicht erwähnt zu sein scheint.

Pao 1907, S. 118f. gehen die beiden chinesischen Übersetzungen, die es gefunden hat, bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. hinauf. Die erste rührt von dem indischen Mönche Tschu Lü-yen her, der 224 nach China kam und das Avadāna im Jahre 230 übersetzte; die zweite stammt von dem bekannten Dharmarakṣa, dessen Übersetzertätigkeit sich von 266 bis 313 oder 317 erstreckte. Es ist unter diesen Umständen doch wohl wahrscheinlicher, daß das *mṛgacakra* auf den zwölfteiligen Tierzyklus zu beziehen ist, und um so mehr, als es feststeht, daß der Verfasser eines anderen buddhistischen Sanskrit-Werkes, das spätestens in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein muß, eine Kenntnis des Tierzyklus hatte.

Wir verdanken diesen Nachweis Chavannes. Er hat T'oung Pao 1906, S. 87ff. eine Stelle aus dem Ta-fang-têng-ta-tsi-king, dem Mahāsamnipāta-sūtra, mitgeteilt, die, wie er im einzelnen nachweist, zu dem alten Textbestande gehört, der zuerst zwischen 147 und 189 n. Chr. von dem Śramaṇa aus dem Reich der Yüe-tschī, dem (Yüe)-tschī Lou-kia-tsch'ên, dann zwischen 402 und 412 nochmals von Kumārajīva und zum drittenmal zwischen 414 und 433 von einem Dharmarakṣa übersetzt worden ist. Da wird von der verdienstlichen Tätigkeit gewisser Tiere gesprochen, die sich die Bekehrung ihrer Artgenossen angelegen sein lassen. Es sind die zwölf Tiere des Zyklus. Am ersten Tage des siebenten Monats beginnt die Ratte das Werk, indem sie einen Tag und eine Nacht lang Jambudvīpa durch-eilt und die Wesen, die als Ratten geboren sind, ermahnt, von bösen Werken zu lassen und Gutes zu tun. Am folgenden Tage löst das Rind sie ab, und so fort, bis am dreizehnten Tage wieder die Ratte an der Reihe ist. In dieser Weise betreiben sie die Bekehrung 'bis zum Ende der zwölf Monate und auch bis zum Ende der zwölf Jahre'. Je drei der Tiere wohnen auf einem zwanzig *yojanas* hohen Berge im Meere außerhalb Jambudvīpas, ein jedes in einer Höhle, und werden dort von einer Göttin und einer Rākṣasī, die von je 500 Verwandten umgeben sind, gepflegt. Die Verteilung der Berge, der Tiere und der pflegenden Göttinnen auf die Himmelsgegenden ist wie folgt¹⁾:

Osten: Vaidūryaberg. Bewohner: Schlange, Pferd, Ziege.

Pflegerin: Göttin des Holzes.

Süden: Sphaṭikaberg. Bewohner: Affe, Huhn, Hund.

Pflegerin: Göttin des Feuers.

Westen: Silberberg. Bewohner: Schwein, Ratte, Rind.

Pflegerin: Göttin des Windes.

Norden: Goldberg. Bewohner: Löwe, Hase, Drache.

Pflegerin: Göttin des Wassers.

Stelle findet sich in einem Teile des Ta-tsi-king, der erst von Narendrayaśas zwischen 566 und 585 übersetzt ist, gehörte also vermutlich nicht dem alten Texte an.

¹⁾ Die Berge, die Höhlen, die Göttinnen und die Rākṣasīs führen besondere Namen, die für die Frage, die uns hier beschäftigt, kein Interesse haben.

Die Elemente, aus denen diese Geschichte aufgebaut ist, sind dem eigentlichen Indien fremd. Wir werden daher mit Chavannes annehmen dürfen, daß das Mahāsaṃnipātasūtra in Ostturkestan entstanden oder doch wenigstens überarbeitet ist, zumal das Werk auch sonst eine bessere Kenntnis der Geographie Zentralasiens verrät, als man sie von einem indischen Verfasser erwarten kann. Chavannes meinte, daß man bei einem in Ostturkestan entstandenen Sanskrit-Werke an Beeinflussung durch chinesische oder durch türkische Vorstellungen denken könnte, wobei er unter 'Türken' 'soit Kouchans, soit Hiongnou' verstand. Man ist heute nicht mehr geneigt, die Kušāns als ein türkisches Volk zu betrachten; wir wissen überdies, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Khotan Saken, in Bharuka, Kuči, Agni Angehörige eines Volkes saßen, das eine indogermanische Sprache redete. Die Möglichkeiten der Entlehnung sind also viel größer.

In der Tierliste des Ta-tsi-king erscheint der Löwe an Stelle des Tigers der chinesischen Liste. Bei dem größten Teile der Türkvölker, sagt Chavannes, vertritt der Leopard (*bars, pars, baris*) die Stelle des Tigers. Chavannes meint, man verstehe nicht, warum der Tiger zum Löwen geworden sein sollte, wenn der Verfasser des Ta-tsi-king aus chinesischer Quelle schöpfte; wenn der Tierzyklus ursprünglich türkisch gewesen sei, so sei es ziemlich natürlich, daß der Leopard von den Chinesen für den Tiger, von den Zentralasiaten für den Löwen genommen sei. Auch Marco Polo, der seine Nachrichten von den Mongolen, nicht von den Chinesen habe, spreche von dem Löwen als einem Tiere des Zyklus¹⁾. Ich kann diese Beweisführung nicht als stichhaltig ansehen. Von Marco Polo müssen wir meiner Ansicht nach ganz absehen, da seine Angaben auch in bezug auf die Reihenfolge ganz ungenau sind; er nennt als die ersten vier Tiere Löwe, Rind, Drache, Hund. Wenn er das *bars*, das er vermutlich von seinem mongolischen Gewährsmann hörte, durch Löwe wiedergibt, so sind daraus kaum irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Es ist mir aber überhaupt sehr fraglich, ob die Türken jemals scharf zwischen Leopard und Tiger unterschieden, obwohl die zentralasiatischen Stämme den einen so gut oder so schlecht gekannt haben müssen wie den anderen, da die Nordgrenze des Verbreitungsgebietes der beiden Tiere ungefähr die gleiche ist. Nach Radloff, Wörterbuch 4, 1158 bedeutet *pars* im Uigurischen Tiger, im osmanischen Türkisch Panther, bei den Kasan-Tataren sogar den Luchs²⁾. Kowalewski gibt in seinem mongolischen Wörterbuch 2, 1109 für *bars* nur Tiger. Und jedenfalls ist es eine Tatsache, daß in den uigurischen Texten aus Turkestan *bars* die Übersetzung von Tiger ist. So heißt es z. B. Suv. 610, 16 in der bekannten Erzählung von der Speisung der hungrigen Tigerin durch den Bodhisattva: *muntada adin taqī ōñi aš ičkū yoq, kim bu alañurmış*

¹⁾ Die Stelle ist angeführt bei Chavannes a. a. O. S. 58.

²⁾ Vgl. auch 4, 1487 unter *bars*.

ač barsiy tirgürgülüg 'außer dieser gibt es keine andere Speise, die dieser geschwächten, hungrigen Tigerin wieder auf die Beine helfen könnte¹⁾'. In dem chinesischen Original steht an der entsprechenden Stelle *hu*. Es ist also doch anzunehmen, daß die Uiguren, wenn sie den chinesischen Zyklus übernahmen, das chinesische *hu* = Tiger genau so wie an der angeführten Stelle des *Suvarṇaprabhāsa* durch *bars* übersetzten²⁾. Warum der Verfasser des *Mahāsamnipātasūtra* den Löwen anstatt des Tigers genannt hat, weiß ich allerdings nicht zu sagen. Aber er steht in dieser Beziehung ganz allein. Das Täfelchen von *Caḍoda*, das zeitlich nicht allzuweit von der Entstehung des *Sūtra* abliegen dürfte, hat in Übereinstimmung mit dem Chinesischen *vyagra* und beweist somit, daß die indisch sprechenden und schreibenden Bewohner Ostturkestans keineswegs in dem Zyklus den Tiger durch den Löwen ersetzt hatten. Auch in zwei anderen Sanskrit-Listen aus dem Norden Ostturkestans findet sich, wie wir später sehen werden, der Tiger wieder. Ich sehe also vorläufig keinen zwingenden Grund gegen die Annahme, daß der Tierzyklus von den Chinesen erfunden und von den Türken sowohl wie von dem Verfasser des indischen *Sūtra* übernommen wurde.

Es entspricht aber weiter auch die Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, wie das *Sūtra* sie zeigt, nicht dem chinesischen System, nach dem vielmehr dem Osten Tiger, Hase, Drache, dem Süden Schlange, Pferd, Ziege, dem Westen Affe, Hahn, Hund, dem Norden Schwein, Ratte, Rind zugewiesen werden³⁾. Auch die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden stimmt nicht zu den chinesischen Anschauungen, nach denen dem Osten das Holz, dem Süden das Feuer, dem Westen das Metall, dem Norden das Wasser angehört. Die Unstimmigkeiten in der Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden sind für Chavannes ein Beweis, daß die Darstellung des *Ta-tsi-king* nicht auf chinesischer Tradition fuße. In die gleiche Richtung weist nach Chavannes das Fehlen des fünften chinesischen Elementes, der Erde, in dem *Sūtra* und andererseits das Auftreten des Windes anstatt des Metalls im Westen. Die Reihe der vier Elemente, wie sie hier erscheint, ist nicht chinesisch, da die Chinesen den Wind nicht als Element kennen; sie ist ebensowenig indisch, da die Inder wohl vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Wind (= Luft), kennen, aber das Holz nicht

¹⁾ Siehe SBAW. Phil.-Hist. Kl. 1931, S. 338.

²⁾ Als die Perser den Zyklus von den Mongolen übernahmen, hat man *bars* allerdings als Leopard verstanden und durch *palang*, nicht durch *babr* übersetzt.

³⁾ In der koreanischen Ausgabe lautet der Text des *Ta-tsi-king* anders, indem für Osten Süden, für Süden Westen, für Westen Norden, für Norden Osten steht. Dadurch ist aber das Verhältnis der Elemente zu den Himmelsgegenden völlig in Unordnung geraten, und gerade das beweist, wie Chavannes bemerkt, daß es sich um eine nachträgliche Änderung der koreanischen Ausgabe handelt, die gemacht ist, um die Angaben über die Beziehungen der Tiere zu den Himmelsgegenden mit dem chinesischen System in Einklang zu bringen.

als Element betrachten. Chavannes schließt daraus, daß die Reihe nur türkisch sein könne. Nach ihm ist die Theorie von den vier Elementen bei den Ts'in entstanden und von den Chinesen aufgenommen, als die Ts'in sich der Herrschaft über das ganze China bemächtigt hatten, und dann von ihnen zu der Theorie von den fünf Elementen weitergebildet worden; die Bevölkerung des Landes der Ts'in sei aber wesentlich türkisch gewesen.

Mir scheint, daß L. de Saussure, *Les origines de l'astronomie chinoise*, S. 277ff. die Verschiedenheiten, die sich in der Theorie von den Elementen im Mahāsamnipātasūtra und bei den Chinesen zeigen, viel einfacher und überzeugender erklärt hat. Nach de Saussure ist die Lehre von den fünf Elementen durchaus chinesisch und geht in alte Zeiten zurück; ebenso ist ihre Verbindung mit den Kardinalpunkten spezifisch chinesisch. Jedenfalls kann das Fehlen des fünften Elementes, der Erde, in dem Sūtra nichts für eine ursprüngliche Reihe von vier Elementen beweisen, denn die Erde wird der Mitte zugewiesen. Da der Verfasser des Sūtra für seine Darstellung nur vier Elemente in den vier Himmelsgegenden unterbringen konnte, so mußte er die Erde, das Element der Mitte, notwendigerweise übergehen. Die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden übernahm er in der chinesischen Anordnung, nur ersetzte er das Metall durch den Wind. Weshalb er es bei dieser teilweisen Hinduisierung der Reihe bewenden ließ, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht trug er Bedenken, die Erde an die Stelle des unindischen Holzes zu setzen, weil er durch die Zuweisung der Erde an den Osten mit der chinesischen Theorie, die für ihn die Grundlage seiner Darstellung war, in völligen Widerspruch geraten wäre.

Auch die andere Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, die wir in dem Sūtra finden, dürfte kaum den Schluß auf eine nichtchinesische Vorlage gestatten. Was der Verfasser des Mahāsamnipātasūtra getan hat, ist nichts weiter, als daß er den chinesischen Äquatorialkreis um 90 Grad zurückgedreht hat. Warum er das getan hat, bleibt im Grunde ebenso unklar wie die Ersetzung des Tigers durch den Löwen. Aber dürfen wir bei einem Nichtchinesen schließlich nicht auch mit einfachen absichtslosen Versehen rechnen? Man beachte anderseits, wie in der Erzählung von den Missionsreisen der Tiere die Ratte an der Spitze steht, in genauer Übereinstimmung mit der üblichen chinesischen Liste der Tiere, während man nach der Reihenfolge, die bei der vorausgehenden Schilderung der Wohnorte der Tiere beobachtet ist, erwarten sollte, daß die Schlange den Reigen eröffnen würde.

Ich kann mich daher nur der Ansicht de Saussures anschließen, daß die Stelle aus dem Mahāsamnipātasūtra nicht geeignet ist, die Ansicht von dem chinesischen Ursprung des Tierzyklus zu erschüttern. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang gestattet, noch auf einen anderen Punkt

hinzuweisen, der gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den türkischen Stämmen spricht. Bei den meisten Türkvölkern¹⁾ heißt das Tier, das dem Drachen des chinesischen Zyklus entspricht, *lu*, das wegen des anlautenden *l* kein echt türkisches Wort sein kann und sicher nichts weiter als eine Entlehnung des chinesischen *lung* = Drache ist. Es ist aber doch ganz unwahrscheinlich, daß die Türken, wenn sie die Erfinder des Tierzyklus waren, ein Fabeltier darin aufgenommen haben sollten, für das sie gar keinen Namen in ihrer Sprache hatten. Wenn nach Al-Kāšgarī die zentralasiatischen Türken im 11. Jahrhundert den Drachen des Zyklus *nāk* nennen, so werden sie das dem Kučischen entlehnt haben, wo das dem Sanskrit entlehnte *nāk* die Übersetzung des chinesischen *lung* ist²⁾, und wenn bei einigen Türkvölkern anstatt und teilweise neben *lu balıq* 'Fisch' oder pers. *nahang* 'Krokodil' erscheint, so sind das doch deutliche Versuche, das Unbekannte durch Vertrauteres zu ersetzen.

Auf eine andere Schwierigkeit, die sich der Annahme des türkischen Ursprungs des Tierzyklus entgegenstellt, hat Chavannes a. a. O. S. 122 selbst hingewiesen: die Liste der Tiere enthält den Affen, der in den von den Türken besetzten Gebieten nicht vorkommt. Chavannes sucht diesen Einwand durch den Hinweis zu entkräften, daß der türkische König Kaniška Gandhāra und Kaśmīr, wo der Affe lebt, beherrschte und daß es wahrscheinlich sei, daß schon vor ihm andere türkische Herrscher in diese Gebiete vorgedrungen seien. Wenn wir auch von der ethnologischen Stellung der Kušāns ganz absehen, so können doch die Eroberungen des Kaniška oder seiner Vorgänger auf keinen Fall etwas mit der Aufstellung einer den Affen einschließenden Liste bei irgendwelchen zentralasiatischen Stämmen zu tun haben. Denn jene Eroberungen können frühestens in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fallen. Nach Chavannes eigenem Urteil (S. 84) war aber der Zyklus der zwölf Tiere den Chinesen seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. vertraut und möglicherweise schon in etwas früherer Zeit bekannt³⁾.

Kehren wir jetzt zu der Liste der Tiernamen in dem Kharoṣṭhī-Täfelchen zurück. Sie stimmt, da *paśu* genau so wie das chinesische *yang* sowohl Schaf wie Ziege bezeichnen kann, nur in einem Punkt mit der chinesischen Liste nicht überein: anstatt des zu erwartenden Namens der Schlange findet sich hier der Ausdruck *jamdunamca*, der sicherlich auf sk. *jantu*

¹⁾ Siehe die Zusammenstellung von Samojlowiĉ-Rachmati, Ungar. Jahrb. 11, S. 298f.

²⁾ Im ostturkistanischen Türkisch wird *luu* dann auch gelegentlich für *nāga* verwendet; so *luu öntürgüči* 'Schlangenbeschwörer', SBAW., Phil.-Hist. Kl. 1930, S. 438, Z. 60.

³⁾ Andere Gründe gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den Türken hat schon Bang angeführt; siehe WZKM. 23, S. 417, Anm. 1 und Ung. Jahrb. 11, S. 299. Das ganze Problem ist eingehend behandelt von de Saussure a. a. O. S. 221ff., der sich energisch für die chinesische Herkunft des Zyklus ausspricht.

zurückgeht, aber im einzelnen Schwierigkeiten bereitet. Man könnte ihn zunächst als Vertreter von sk. *jantūnām ca* fassen, mit Ergänzung von *nakṣatrami* wie nachher bei *makaḍ'a ca*. Allein dem steht entgegen, daß in keinem anderen Fall der Name des *nakṣatra* im Genitiv steht. Nun hat Thomas, JRAS. 1927, S. 544ff. darauf hingewiesen, daß in dem Prakrit von Krorain von *a*-Stämmen eine merkwürdige Pluralform auf *-amca* erscheint, die im Nominativ und Akkusativ verwendet wird, so *paṭamca*, *bhumamca*, *uṭamca* usw.¹⁾ Von einem *u*-Stamm liegt eine Form derselben Art in 683 vor: *yo paśunamca na rutanti*. Dem *paśunamca* entspricht *jamḍunamca* in der Bildung genau. Die Bedeutung kann dann nur 'Würmer, Gewürm' sein. Mbh. 14. 1136 werden die aus dem Schweiß entstandenen Lebewesen als die *krimayaḥ* und *jantavaḥ* definiert; Manu 6, 68f., wo dem Asketen Vorsicht beim Gehen eingeschärft wird, um die *jantavaḥ* zu schonen, und die Sühne für unwissentliche Verletzung der *jantavaḥ* bei Tag oder Nacht vorgeschrieben wird, erklärt Kullūka das Wort als kleine Ameisen usw. (*sūkṣmapipilikādi*). Es ist nicht zu verkennen, daß das Gewürm nicht recht zu den übrigen Tieren des Zyklus paßt. Das spricht dafür, daß die Schlange der Chinesen das Ursprüngliche ist, und vielleicht läßt sich auch der Grund angeben, der den Inder bewogen hat, sie durch etwas anderes zu ersetzen. Wenn er das chinesische *lung* in seiner Sprache wiedergeben wollte, konnte er kaum einen anderen Ausdruck als *nāga* wählen, obwohl die Begriffe, für die die beiden Wörter gebraucht werden, sich keineswegs decken. Zwar ist auch der *nāga* in gewisser Hinsicht ein Fabeltier wie der chinesische Drache, aber der indische Hörer stellte ihn sich doch immer als Schlange vor, während der chinesische Drache mit seinen vier oft vogelklauenartigen Füßen wenig Schlangenhaftes hat. Wenn also der Inder, wie es die chinesische Liste verlangte, neben den *nāga* die Schlange stellte, so enthielt seine Reihe im Grunde die Schlange zweimal, und das mag die Veranlassung gewesen sein, daß in der indischen Liste das Gewürm an die Stelle der Schlange gesetzt wurde. Vielleicht kam die Anregung, gerade das Gewürm als Stellvertreter zu wählen, wie wir später sehen werden, aus dem Chinesischen selbst.

Der Text unseres Täfelchens zeigt aber noch eine schwieriger zu erklärende Abweichung vom Chinesischen. Wie das *dhivase* im Anfang zeigt, hat er den Zweck anzugeben, an welchen Tagen gewisse Verrichtungen günstig oder ungünstig sind. Da dies für zwölf Tage geschieht, sollte man

¹⁾ Gelegentlich finden sich auch die Schreibungen *-aca* (*ede utaca* 387) und *-amcam*. In 117 ist offenbar nicht *sarva piṇḍaiṃ tamcam gavi* 20 3 zu lesen (nach Thomas = *sarvāṇi piṇḍāni tāni gāvāḥ* 23), sondern *sarva piṇḍaimtamcam gavi* 20 3 = *sarvāḥ piṇḍitā gāvāḥ* 23 'alle Kühe zusammengezählt (sind) 23'; *piṇḍaimta-* beruht auf einem **piṇḍayita-*. Versuche der Erklärung der Formen haben Thomas und Barnett, JRAS. 1927, S. 848f. gemacht. Daß das *ca* als Pluralsuffix, wie Thomas meint, aus einer tibeto-birmanischen Sprache stammt, möchte ich bezweifeln.

annehmen, daß es sich hier um einen zwölftägigen Zyklus handle, von dem jeder Tag mit dem Namen eines Tieres bezeichnet ist. Das würde durchaus zu der chinesischen Gewohnheit stimmen. Denn die Chinesen haben den zwölfteiligen Tierzyklus zur Bezeichnung nicht nur eines Zyklus von zwölf Jahren, sondern auch einer Periode von zwölf Monaten, von zwölf Tagen und von zwölf Doppelstunden verwendet, genau so wie sie auch die entsprechenden Namen der zwölf *tsch'i* oder Charaktere für alle diese Zeitperioden gebrauchten. Ein Beispiel aus der T'ang-Zeit, wo der Hase mit dem Charakter *mao* auch in bezug auf den Tag verbunden ist, führt Chavannes a. a. O. S. 66 an. Aber der zwölfteilige Tierzyklus ist stets nur ein astrologischer Zyklus, wenn auch de Saussure a. a. O. S. 235; JA. XI, 15, S. 84, behauptet, daß Namen wie Drache, Tiger, Rind, Schwein und Schlange von den Sternbildern des chinesischen Äquators entlehnt seien. Auf dem Täfelchen werden aber die Tiernamen ausdrücklich als Namen von *nakṣatras*, von Sternbildern, gegeben. Ich vermag vorläufig nur anzunehmen, daß das auf einem begreiflichen Mißverständnis des chinesischen Terminus 辰 beruht, der, wie mich Herr Dr. Eberhardt belehrt, ursprünglich für die zwölf Jupiterstationen und im Zusammenhang damit für die Zeichen des Zwölferzyklus gebraucht wurde und weiter für die in Gruppen zusammengefaßten 28 Mondstationen gebraucht werden konnte.

Ob sich, von den Namen des Tierzyklus abgesehen, speziell chinesische Anschauungen in dem kleinen Traktat erkennen lassen, ist eine Frage, die ich den Kennern chinesischer Astrologie zur Entscheidung überlassen muß. Chinesischer Einfluß scheint sich mir in der Tat zu verraten, wenn es heißt, daß unter dem Sternbild Tiger ein Kampf zu beginnen sei. Der Tiger ist in China mit der Vorstellung des Kriegers verbunden. Von Hsien-yüan wird berichtet, daß er Tiger und andere reißende Tiere als Kampftiere im Kriege benutzt habe (Mém. Hist. I, 28), und Chavannes bemerkt dazu, daß noch heute Soldaten Tiger genannt werden. Die drei kleinen Sterne, die den Kopf des Sternbildes Tiger bilden, stehen den Schutztruppen vor (ebd. III, 352). Der Tiger aber ist, wie de Saussure, Origines p. 74f. angibt, nichts anderes als der Orion, der neben dem Namen des Tigers den des Kriegers führt. Andererseits scheint es mit der indischen Vorstellung von der Ratte zusammenzuhängen, wenn ihr Tag als glückbringend für alle Unternehmungen bezeichnet wird. Man wird jedenfalls sofort an die Ratte des Gaṇeśa erinnert, die, weil sie sich überall durchbeißt, zum Tier des alle Hindernisse bezwingenden Gottes geworden ist. In einigen Fällen ist auch die Beziehung des Tieres zu der Vorschrift ohne weiteres klar, so wenn der Hase den Tag regiert, an dem man auf der Hut sein, oder das Pferd den Tag, an dem man eine Reise unternehmen soll. Die auffallende Beschränkung dieser Reise auf eine Fahrt 'ins östliche und westliche Land' erklärt sich aber doch wohl aus den geographischen Verhältnissen Ostturkestans, wo Reisen in anderer Richtung praktisch kaum in Betracht

kommen. Auch mit dem Aufrichten der Weingehege, das unter dem Sternbild Schwein stattfinden soll, wird offenbar auf eine besondere turkestani-sche Einrichtung Bezug genommen. Vorläufig möchte ich daher annehmen, daß das Schriftchen nicht etwa aus dem Chinesischen übersetzt, sondern von einem Turkestaner verfaßt ist, worauf auch die obenerwähnte Umstellung von Hahn und Affe weist.

Das Holztäfelchen von Caḍoda ist nicht das einzige Dokument, das uns die Namen des Tierzyklus in indischer Sprache erhalten hat. In der Berliner Sammlung findet sich ein Blatt einer Papierhandschrift, das aus Šorčuq stammt. Auf der Rückseite beginnt ein Text in der Landessprache von Kuči, der uns hier nicht weiter interessiert. Auf der ursprünglich frei gebliebenen Vorderseite ist nachträglich in der im Norden Ostturkestans üblichen Brāhmī das Folgende geschrieben:

- 1 *prathamah caitrām = [i]ty = āhu vaiśākhas = tu dvit[ī]yakah j[e]-*
ṣtam(ā)sa trt[ī]yas = tu caturth = āṣāḍhaka smṛtaḥ 1 śr(ā)va[ṇa pa]ñ-
cama . . s = t(u bhā)d[r]a(pa)[da]-¹⁾.
- 2 *ś = ca ṣaṣtamah saptam = āṣṇayujō nāma aṣṭamah kārṭtika smṛtaḥ*
mrgaśīras = tu navamah puṣyaś = ca daśamo māsa . magha ekādaśa
proktaḥ ph[ā]lgun[ya] dvāda(śa)
- 3 *smṛtaḥ 2 || mantilyo govṛṣo vyāghra śaśa nāgena jantuna jantunah aśva*
paśu markataś = ca kukkuta śvāna sūkaraḥ 3 || pratipat dviti triti (catu)-
- 4 *rtha pajami śtha²⁾ saptami aṣṭami navami daśami ekadaśi dvadaśi*
trayodaśi³⁾ caturādaśi pajadaśi ||
- 5 *aśva . yakwe . paśu . śaiyye . makkara . mokoṃśk(e) . kukkuta . kraṅko .*
śvāṇa . kū⁴⁾ . sukha-
- 6 *ra . suwo . maṇḍilya . arśakārśa . gova . okso vyāghra . mewiyō (. śa)śa .*
ṣaṣe . nāga . [nā](k .)
- 7 *ahi . auk*

Der Text dieser Seite rührt von drei verschiedenen Händen her. Zunächst hat jemand in kleiner Schrift die vier Ślokas geschrieben, die hier falsch gezählt sind, da der Schreiber vergessen hat, die Zahl nach dem zweiten Śloka zu setzen. Später hat dann eine ganz ungeübte Hand in geradezu scheußlicher Schrift das Ende von Zeile 3 und Zeile 4 eingetragen. Der Rest ist dagegen in großer schöner Schrift geschrieben, nur die Buchstaben der letzten Zeile sind aus Mangel an Raum kleiner.

Die vier Ślokas sind in einem verwahrlosten Sanskrit abgefaßt. Die Fehler des Originals sind durch den Schreiber noch vermehrt; ich möchte hier nur auf den Schluß des ersten Halbverses von Śl. 4 hinweisen, wo

¹⁾ Das *da* ist etwas unter die Zeile gesetzt, offenbar weil der Rand des Blattes schon abgegriffen war.

²⁾ So. ³⁾ *trayodaśi* ist unter der Zeile eingefügt.

⁴⁾ Das *ū* scheint hier durch das Vokalzeichen für *u* in Verbindung mit dem sonst das *ā* bezeichnenden Zeichen ausgedrückt zu sein.

das Metrum zeigt, daß *jantuna* irrtümlich wiederholt ist. In den drei ersten Ślokas werden die 12 indischen Monate aufgezählt; der vierte Śloka ist eine Liste der Namen des ostasiatischen Tierzyklus. Da die vier Ślokas offenbar zusammengehören, so scheint es, daß der Verfasser die Tiernamen als Korrelate zu den indischen Monatsnamen betrachtete. In China werden sicherlich schon in der T'ang-Zeit die Tiernamen mit den zyklischen Charakteren für die Monate verbunden¹⁾.

Der folgende Text, der übrigens sehr wohl zuletzt von allen in die freigebliebene Mitte der Seite eingetragen sein kann, ist ein nur sehr unvollkommen geglückter Versuch, eine Liste der Namen der indischen *tithis* zu geben. Außer *pratīpat* sind es natürlich nur die femininen Ordinalzahlen.

Die letzten Zeilen enthalten nochmals die Namen des Tierzyklus, indem jedesmal dem indischen in der Stammform gegebenen Namen die Übersetzung ins Kučische hinzugefügt ist. Warum in diesem Fall die Liste nicht, wie es sonst üblich ist, mit der Ratte oder Maus, sondern mit dem Pferd beginnt, so daß die Ratte — oder vielmehr das, was ihr hier entspricht — an siebenter Stelle steht, weiß ich nicht zu sagen²⁾.

Der Übersichtlichkeit wegen stelle ich die drei Listen, die unser Blatt bietet, nebeneinander:

<i>mantilya</i>	<i>maṇḍilya</i>	<i>arśaḥkārśa</i>
<i>govr̥ṣa</i>	<i>gova</i>	<i>okso</i>
<i>vyāghra</i>	<i>vyāghra</i>	<i>mewiyo</i>
<i>śaśa</i>	<i>śaśa</i>	<i>śaśe</i>
<i>nāga</i>	<i>nāga</i>	<i>nā(k)</i>
<i>jantunaḥ</i>	<i>ahi</i>	<i>auk</i>
<i>aśva</i>	<i>aśva</i>	<i>yakwe</i>
<i>paśu</i>	<i>paśu</i>	<i>śaiyye</i>
<i>markaṭa</i>	<i>makkara</i>	<i>mokomšk(e)</i>
<i>kukkuta</i>	<i>kukkuta</i>	<i>kraṅko</i>
<i>śvāna</i>	<i>śvāṇa</i>	<i>kū</i>
<i>sūkara</i>	<i>sukhara</i>	<i>suwo</i>

Betrachten wir zunächst die Liste des Merkverses in ihrem Verhältnis zu der Liste des Kharoṣṭhī-Täfelchens. In einem Punkt stimmen beide gegen die chinesische Reihe zusammen: auch der Merkvers hat an Stelle der Schlange *jantunaḥ* in Übereinstimmung mit dem *jamḍunaṃca* des Täfelchens. Korrektes Sanskrit ist *jantunaḥ* nicht. Man könnte versucht sein, den zweiten Pāda des Merkverses zu *śaśo nāgena jantunā* herzustellen; wahrscheinlicher ist es mir, daß *jantunaḥ* ein halb prakritischer Nom. Plur. (für *jantavaḥ*) ist, da auch für das entsprechende *jamḍunaṃca* des Täfelchens die Erklärung als Nom. Plur. die größte Wahrscheinlichkeit hat.

¹⁾ Siehe Chavannes a. a. O. S. 66, 68.

²⁾ Hängt damit zusammen, daß im Mahāsaṃnipātasūtra die Ratte die Missionsreisen der Tiere am ersten Tage des siebenten Monats beginnt? Siehe oben S. 734.

¹⁾ Auch Govindarāja zu Manu 12, 64 scheint die beiden Wörter als gleichbedeutend zu betrachten; der Text ist offenbar in der Ausgabe verderbt: *vāgdo man-
bhāṅgah pākṣi bhavati*.

²⁾ Nach Buhler, SBE. 2, S. 269. Nach dem PW.³ liest aber die Telugu-Handschrift hier *valguda*.

³⁾ Wie wenig Verlaß auf die indischen Kommentatoren ist, wenn es sich um Realien handelt, zeigt Rāmacandra, der *vāṅgudah* in Manu 12, 64 als *bakah* 'Reiher' erklärt. Im übrigen betrachteten die Inder den fliegenden Fuchs natürlich als Vogel (*pakṣivīṣaḥ* Sarvajñanārāyaṇa, *śakunih* Kullūka, *śakunī rātriṃcarah* Rāghavānanda, *pākṣi* Govindarāja zu Manu 12, 64; *vāṅgudo valguly avāntarapakṣivīṣaḥ* Nārada zu Viṣṇu 44, 30) und die Lexikographen führen ihn unter den Vogelnamen auf, genau so wie der alte Meigenberg die Fledermaus einen Vogel nennt und in dem Kapitel 'Von dem gefügel' abhandelt, obwohl er selbstverständlich weiß, daß 'der vogel under allen vogeln gepirt allain seinen kint als ain geperndez gēndez tier und säugt seinen kint'. Wie im Sanskrit *carmacataka* oder *-caṭikā* 'Fellsperling' ein Name der Fledermaus ist, so heißt sie noch heute im Westfälischen Leerspecht, d. i. Lederspecht, und in italienischen Dialekten uccello di notte; siehe Riegler, Das Tier im Spiegel der Sprache, S. 11.

geführten Ausdrücke werden nicht nur für den fliegenden Fuchs, sondern auch für die Fledermaus gebraucht. Auch Yādavaprakāśa scheint *vāgguda* und *māndhīra* auf die Fledermaus zu beziehen, da er ausdrücklich für das 'große' Tier, also den fliegenden Fuchs, die Bezeichnung *māndhīlava* lehrt. Genau in derselben Schreibung sind bisher weder *māndhīra* noch *māndhīlava* belegt. Offenbar aber ist *māndhāra* Vas. 14, 48 herzustellen, wo die Handschriften *māghāra* und *mādhām* bieten; Führer liest hier *māndhāla*, das sich Gaut. 17, 34 findet. In der älteren Literatur begegnet *mānthāla* Vāj. S. 24, 38; Taitt. Br. 2, 5, 8, 4, *manthāvala* Ait. Br. 3, 26, 3, *mānthālava* Maitr. S. 3, 14, 19 im Padapāṭha; die Saṃhitā-Handschriften haben *mātālava*. Kāṭh. V. 7, 8 endlich findet sich *manthīlava*, Taitt. S. 5, 5, 18, 1 *mānthīlava*, die Form, die dem *māndhīlava* der Vaij. am nächsten kommt. Aus den Texten selbst ergibt sich nur, daß der *manthāvala* und der *māndhāra* oder *māndhāla* ein Fluchtier ist. Darauf läßt die Bemerkung im Ait. Br. schließen, daß der *manthāvala* aus den Federn des Pfeiles des Kṛśānu entstand; bei Vas. und Gaut. wird der *māndhāra*, *māndhāla* unter den Vögeln (*śakunānām* bei Vas.) aufgezählt, die nicht gegessen werden dürfen. Von den Kommentatoren mag Mahīdhara (zu Vāj. S.) eine richtige Vorstellung von dem *mānthāla* gehabt haben, wenn er sagt, es sei eine Art Maus (*ākhur mūśakaḥ kaśo mānthālaś ca tadviśeṣau*). Genauer erklärt Sāyaṇa (zu Ait. Br.) die *manthāvalāḥ* als Tiere, die mit dem Kopf nach unten an den Ästen der Bäume hängen (*ye jīvaviśeṣā vrkṣasākḥāsv adhomukhā avalambante*), während im Kommentar zur Taitt. S. der *mānthīlavaḥ* kühn als ein *jalakukkutaḥ*, als ein Wasserhuhn, hingestellt wird. Wahrscheinlich sind auch bei diesem Worte die verschiedenen Formen in ihrer Anwendung auf den fliegenden Fuchs oder die Fledermaus nicht immer streng geschieden worden; so steht in der Reihe, die in der Vāj. S. *ākhuḥ kaśo mānthālaḥ* lautet, in der Maitr. S. vielmehr der *mānthālava* als letztes Glied, und auch im Kāṭh. und in der Taitt. S. lautet die ähnliche Reihe *pāṅktraḥ kaśo mānthīlavaḥ*. Ich zweifle nicht, daß der *mantīlya* des Tierzyklus nichts weiter als eine neue Variante des vielformigen Namens des fliegenden Fuchses ist. Der Verlust der Aspiration erklärt sich leicht im Munde eines Bewohners von Kuči, dessen Sprache bekanntlich der Aspiration gänzlich entbehrte. Da die Großflatterer in Ostturkestan fehlen, so werden wir als Bedeutung von *mantīlya* 'Fledermaus' ansehen dürfen.

Während sich für die Ersetzung der Schlange durch das Gewürm, wie wir oben gesehen, ein Grund wenigstens vermuten läßt, bleibt es völlig unklar, warum die Ratte oder Maus durch die Fledermaus verdrängt sein sollte. Immerhin mag auf eine Erscheinung hingewiesen werden, die allenfalls in Zusammenhang damit stehen könnte. Chavannes a. a. O. S. 106f., hat das Bild eines Spiegels aus der T'ang-Zeit veröffentlicht, in dem ein Zyklus von 28 Tieren dargestellt ist, die mit den 28 Mondstationen korrespondieren. Es ist der gewöhnliche zwölfteilige Zyklus in umgekehrter

Reihenfolge, in den nach einem festen System 16 andere Tiere eingeschoben sind. Meist ist dem ursprünglichen Tier ein nahe verwandtes zur Seite gestellt: so steht neben dem Drachen (2) der Drache 蛟 *kiao* (1), neben dem Tiger (6) der Leopard (7), neben dem Hunde (16) der Wolf (15), neben dem Hahn (18) der Fasan (17), neben dem Affen (20) der Affe 猿 *yüan* (21). Neben der Schlange (27) erscheint hier nun aber der Regenwurm (28), neben der Ratte (11) die Fledermaus (10). Natürlich kann ich die Frage, ob damit die Veränderungen in der Tierliste, die in dem Sanskrit-Merkvers vorgenommen sind, in Zusammenhang stehen, nur aufwerfen, aber nicht beantworten.

Das Blatt aus Šorčuq ist etwa 500 Jahre jünger als das Kharoṣṭhī-Täfelchen. Wir werden also annehmen dürfen, daß bei der Übernahme des Tierzyklus durch die indische Sprachen redenden Kreise Ostturkestans zunächst die Schlange durch das Gewürm und dann später die Ratte oder Maus durch die Fledermaus ersetzt wurde.

Wir sollten erwarten, daß die zweite Liste des Blattes in Sanskrit sich genau mit der ersten decken würde, allein ganz ist das nicht der Fall. Die meisten Abweichungen sind allerdings nur sprachlicher Natur. Die zweite Liste zeigt zum Teil prakritische Formen, so *gora*¹⁾, *śvāṇa* und das merkwürdige *sukhara*²⁾. Für *mantilya* steht in wiederum abweichender Schreibung *maṇḍilya*; die hinzugefügte Übersetzung *arsaḥkarsa* führt im übrigen nicht weiter, da dieses Wort sonst unbekannt ist. Für *markaṭa* steht hier *makkara*. Das ist nicht etwa falsche Schreibung für sk. *makara* 'Delphin', denn es wird in der kučischen Liste durch *mokomške* übersetzt, für das schon Tocharische Grammatik, S. 51, Anm. 1 unter Berücksichtigung von *toch. mkoway arūmpāt* 'Affengestalt', *mkowāñ* 'Affen' die Bedeutung 'Äffchen' erschlossen ist³⁾. *Makkara* ist offenbar die im Norden Ostturkestans

¹⁾ Entweder aus **goka* oder mit einfacher Überführung von *go* in die *a*-Deklination. In den Khar. Inscr. findet sich in Nr. 689 der Nominativ *gova*, in Nr. 157 der Genitiv *goasa* (oder *govasa*?).

²⁾ Auf dem Kharoṣṭhī-Täfelchen ist das Wort *suḡara* geschrieben, und man hat guten Grund anzunehmen, daß *ḡa* spirantischen Lautwert hatte. Sollte *sukhara* unter dem Einfluß des Prakrits von Krorain entstanden sein?

³⁾ Sk. *makara* erscheint im Tocharischen und Kučischen als *mātār* (Toch. Gr. S. 62). Das Wort ist von da, wie F. W. K. Müller, *Uigurica* III, S. 92 bemerkt hat, auch ins Uigurische (*madar*) und weiter ins Mongolische (*matar*) und Mandschurische (*madari*) übergegangen. Müller hat darauf hingewiesen, daß die mongolischen und mandschurischen Wörter schon in den von Kowalewski in seinem mongolischen Wörterbuch benutzten Polyglotten mit dem indischen *makara* gleichgesetzt werden; *matar-un toloyai*, mandsch. *madari uju* sind 'Tierköpfe aus Kupfer oder Eisen, die man an Toren befestigt und in deren Maul man einen Ring anbringt, um das Tor leichter ziehen zu können'. Das stimmt gut zu der dekorativen Verwendung des *makara* in der indischen Kunst. A. a. O. S. 31 übersetzt Müller uig. *ölüm madar* durch 'Todes-Dämon'. Sicher läßt sich der Zusammenhang, in dem das Wort dort erscheint, nicht bestimmen, es scheint aber nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß an jener

erfolgte Umgestaltung von sk. *markaṭa*¹⁾. Im Tocharischen ist in Lehnwörtern aus dem Sanskrit der Übergang eines postvokalischen *ṭ* und *ḍ* in *r* gewöhnlich; so *kor* aus *koṭi*, *kāpār* aus *kavaḍa*, *cakravār* aus *cakravāḍa*, wohl auch *mahur* aus *makuta*, *kārkāryāṣi* zu *karkaṭi* (Toch. Gr. S. 56, 61). Ebenso haben wir im Kučischen *pir* aus *pīṭha* (MSL. 18, S. 17) und *garur* aus *garuḍa* (Toch. Gr. S. 485)²⁾. Einen sachlichen Unterschied bedeutet es aber, wenn an Stelle von *jantunaḥ* des Merkverses in der zweiten Sanskrit-Liste in genauer Übereinstimmung mit dem Chinesischen *ahi* 'Schlange' erscheint. In der kučischen Liste ist *ahi* durch *auk* übersetzt. Das Wort hat sich bisher nur hier gefunden; sonst scheint für 'Schlange, giftiges Gewürm' im Tocharischen *ārṣal* (Toch. Gr. S. 50), im Kuč., wie mir Herr Prof. Siegling mitteilt, *arṣāklo* gebraucht zu werden. Wilhelm Schulze hält es für möglich, daß *auk* gleichen Stammes wie *ahi* sei; für die Entwicklung des *u* vor dem Guttural könnte toch. *poke*, kuč. *poke*, *pauke* 'Arm', sk. *bāhu*, eine Parallele bieten.

Man könnte, um die Verschiedenheiten zwischen der Liste des Merkverses und der zweiten Liste zu erklären, vielleicht annehmen, daß die Bewohner von Kuči den Tierzyklus direkt von den Chinesen entlehnten, wobei sie die Ratte oder Maus durch die Fledermaus³⁾ ersetzten, und daß die zweite Sanskrit-Liste eine Übertragung aus der üblichen kučischen Liste ist. Allein dem stehen doch große Schwierigkeiten entgegen. Es darf nicht übersehen werden, daß der Schreiber der zweiten Liste die Sanskrit-Wörter vor die kučischen Wörter gestellt hat. Er wollte also offenbar eine Übersetzung der Sanskrit-Liste in die Kuči-Sprache, nicht umgekehrt eine Übersetzung der kučischen Liste ins Sanskrit geben. Ferner enthält die kučische Liste ein Lehnwort aus dem Sanskrit, *nāk*, das genau an der Stelle steht, wo die Sanskritliste *nāga* hat. Das ist nicht entscheidend, spricht aber doch dafür, daß die einheimische Bevölkerung von Kuči ihre Liste durch Vermittlung indischer Sprecher, in erster Linie sicherlich durch die des Sanskrit mächtigen buddhistischen Mönche erhielt. Dagegen spricht nicht, daß die kučische Liste zwei Tiernamen enthält, die, wie ich glaube, dem

Stelle in engerem Anschluß an die Grundbedeutung des Wortes von dem *makara*, dem Seeungeheuer, des Todes die Rede ist, in dessen Rachen die Lebewesen eingehen. Die Ersetzung des *k* von *makara* durch *t* in toch.-kuč. *mātār* ist auffällig und legt die Vermutung nahe, daß das Wort im Tocharischen und Kučischen nicht direkt aus dem Sanskrit entlehnt ist, sondern über das Sakische hinüber, wo *t* häufig als Hiatskonsonant für ein geschwundenes inlautendes *k* erscheint; siehe *atāraña* = sk. *akṛtañña*, *ātāsa* = sk. *ākāśa* usw.

¹⁾ In den indischen Mittel-Prakrits gibt es den Lautwandel von *ṭ* zu *r* nicht.

²⁾ Ganz anders wird *ṭ* und *ḍ* in Lehnwörtern im Süden Ostturkestans, in dem Sakischen von Khotan behandelt. Hier wird es zu *l*, so *alavi* aus *aṭavi*, *kūla* aus *koṭi*, *gula* aus *guḍa*. Siehe Konow, Saka Studies, S. 8.

³⁾ Daß *arṣaḥṛsa* Fledermaus bedeutet, ist nicht zu bezweifeln, wenn es sich auch durch unabhängige Zeugnisse vorläufig nicht beweisen läßt.

Chinesischen entlehnt sind. Sk. *vyāghra* 'Tiger' ist durch *mewiyo* übersetzt. Für das sicherlich damit zusammenhängende sogdische Wort für Tiger, *myw*, auf das wir noch zurückkommen werden, hat schon F. W. K. Müller, SBAW. 1907, S. 464 Entlehnung aus chin. 猫 Katze, kor. *myo*, ann. *meo*, pek. *mao* angenommen. Im Kučischen scheint das Wort bei der Entlehnung noch erweitert zu sein. Sk. *markaṭa* (*makkara*) ist durch *mokomške* übersetzt. Das *-ške* ist nach den Herausgebern der Tocharischen Grammatik (S. 12) ein Deminutivsuffix. In dem toch. *mkowy arāmpāt* 'Affengestalt' kann ein Genitiv *mkowe* oder ein possessivisches Adjektiv *mkowi* stecken; auch der Plural *mkowāñ* 'Affen' läßt nicht erkennen, wie der Nom. Sing. lautete (Toch. Gr. S. 21, 51, 87). Immerhin dürfen wir mit Berücksichtigung der beiden Dialektformen als Stamm des Wortes doch wohl *mokow-*, *mkow-* ansetzen. Da der Affe in Ostturkestan nicht heimisch ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es sich um ein Lehnwort handelt. Sk. *markaṭa* (*makkara*) liegt trotz einer gewissen Ähnlichkeit lautlich doch zu weit ab, als daß es als Grundwort gelten könnte. Nun hat aber das Chinesische ein Wort für Affe: 沐猴 *mu-hou*, oder 獼猴 *mi-hou*, in alter Aussprache **muk-γau* bzw. **mjię-γeu*, das lautlich so gut zu den tocharischen und kučischen Formen stimmt, daß ich überzeugt bin, daß sie auf den chinesischen Wort beruhen¹⁾. Allein wenn auch *mewiyo* und *mokomške* dem Chinesischen entlehnt sind, so kann das doch nicht etwa beweisen, daß die kučische Liste direkt aus dem Chinesischen übersetzt ist. In der Liste des chinesischen Tierzyklus kommen gerade die Wörter, die das Kučische aufgenommen hat, gar nicht vor. Dort steht an neunter Stelle immer nur 猴 *hou* und an dritter Stelle 虎 *hu* 'Tiger', aber niemals ein Wort, das Katze bedeutet. Wie die Kučaner dazu gekommen sind, gerade das chinesische Wort für Katze auf den Tiger anzuwenden, bleibt überhaupt unklar. Durch den chinesischen Tierzyklus können also weder *mewiyo* noch *mokomške* dem Kučischen vermittelt sein; zur Zeit der Niederschrift unseres Blattes gehörten sie offenbar längst dem gewöhnlichen Sprachgut an; *mewya* 'Tigerin' kommt

¹⁾ Ob das chinesische Wort und sk. *markaṭa* weiter auf ein gemeinsames Urwort zurückgehen, wie Pelliot, Sūtra des causes et des effets, S. 53, N. 46 vermutet, ist eine Frage, auf die ich hier nicht eingehen will. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß der Nachweis, daß Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entlehnt haben, auch für die Beurteilung des Verhältnisses von toch. *śisäk*, kuč. *ṣecake* 'Löwe' (Toch. Gr. S. 49) zu chin. 獅子 *schī-tsě* 'Löwe' ausschlaggebend sein dürfte. Der lautliche Gleichklang der Wörter ist so groß, daß an ihrem Zusammenhang kaum zu zweifeln ist; auch Pelliot, T'oung Pao 1931, S. 449 ist der Ansicht, daß das chinesische und das tocharische Wort nicht völlig getrennt werden können. Haben die Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entnommen, so werden sie auch den Löwen, den sie aus eigener Anschauung nicht kennen konnten, mit dem chinesischen Wort bezeichnet haben. Pelliot glaubt, daß chin. *schī(-tsě)* zu np. *šēr* 'Löwe' gehöre; die Möglichkeit eines Zusammenhanges läßt sich zur Zeit weder bestreiten noch beweisen.

außerdem, wie mir Herr Prof. Siegling mitteilt, in einem noch nicht veröffentlichten Bruchstücke vor¹⁾).

Die Verschiedenheit der beiden Sanskrit-Listen in bezug auf das sechste Tier der Reihe wird sich also vermutlich dadurch erklären, daß die zweite Liste jünger ist als der Merkvers; ihre Aufzeichnung ist ja sicherlich später erfolgt als die des Verses, wenn sich auch der zeitliche Abstand zwischen beiden nicht bestimmen läßt. Daraus würde sich ergeben, daß man in späterer Zeit das Gewürm in der Sanskrit-Liste wieder durch die ursprüngliche Schlange ersetzte, während man die Fledermaus beibehielt. Gegen diese Erklärung läßt sich auch kaum viel einwenden, wenn man bedenkt, daß die Verbindung zwischen Ostturkestan und China immer lebendig blieb und die Kenntnis des chinesischen Zyklus daher leicht auf die Gestaltung des von den Sanskrit schreibenden Buddhisten rezipierten Zyklus einwirken konnte.

Der chinesische Tierzyklus ist in Ostturkestan auch in einer iranischen Sprache aufgezeichnet worden. Schon vor 26 Jahren hat F. W. K. Müller in einem Aufsatz 'Die ,persischen' Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka', SBAW. 1907, S. 458ff., ein Blattfragment in manichäischer Schrift veröffentlicht, auf dem die Gestirne der Wochentage, die zehn chinesischen *kan* oder Stämme, der zwölftellige Tierzyklus und die fünf chinesischen Elemente zusammengeordnet sind. Die Namen der zehn *kan* sind natürlich nur in die manichäische Schrift übertragen. Die Namen der Gestirne, der Tiere und der Elemente erklärte Müller für sogdisch, indem er sich besonders auf die Namen für die Sonne und den Mars berief. Die weitere Arbeit an den sogdischen Texten hat aber ergeben, daß Müllers Ansicht für die Namen der Gestirne, die er *mîr*, *mákh*, *wunkhân*, *tîr*, *wurmazt*, *nákhîd* und *kéwân* las, nicht zutrifft. Herr Dr. Lentz hat die Freundlichkeit gehabt, mir das Folgende mitzuteilen:

'Aus den neuen sogdischen Manichaica, die SBAW. 1933, phil.-hist. Kl. S. 545ff. von Waldschmidt und mir veröffentlicht wurden, geht hervor, daß die sogdischen Ausdrücke für Mihr und Bahrām in Wirklichkeit anders lauten. Ersterer heißt *myšyy*. Die Form wurde — nur mit der falschen Übersetzung ,Mithras'²⁾ — bereits von Andreas (bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche, Sitz.-Ber. Heidelberg, Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917, Nr. 10, S. 4) als *Miše* mitgeteilt. Für *Bahrām* haben wir *wšynny* aus **wršynny* mit dem gleichen, charakteristisch sogdischen Übergang von *θr* in *š* wie beim vorigen Wort. Andreas erklärte (mündlich) *wunkhân* für eine aus dem Chinesischen retranskribierte Form. Zugrunde liegt nach ihm eine Buchpehlevi-Form mit *r*, das vom Chinesen in *n* verlesen sei. Somit ginge nach ihm unser *wnχ'n* auf **wrχ'n* für bphl. **wχr'n* zurück, worin das *r* nicht,

¹⁾ Im Tocharischen scheint leider das Wort für Tiger zu fehlen.

²⁾ In dem a. a. O. herausgegebenen sogdischen Fragment M 583 kann *myšyy* *βγγγ(h)* als Führer der 'dritten Schöpfung' nur 'Sonnengott' bedeuten.

wie sonst bei diesem Wort üblich, mit *l* (ip. *wlyl'n*, bp. *wlyl'n*, *w'yl'm*), sondern mit *r* geschrieben wäre.

Müller hatte sich zu *Ormuzd* mit dem Hinweis begnügt: „Der Name des Gottes Ormuzd ist sonst in den sogdischen Texten *khûrmazdâ* (خوړمړظا), nicht *wurmazt*“. Damit fällt aber in der Tat sein Beweis in sich zusammen. Den Namen kennen wir als sogdisches Lehnwort ja auch im Türkischen; er erscheint als *χwrmzt* ebenfalls in den neu edierten Fragmenten¹⁾. Auch die übrigen Gestirnnamen sind, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, die gewöhnlichen persischen Ausdrücke.“

Ganz anders als bei den Namen der Gestirne liegt die Sache bei den Namen der Elemente und der Tiere des Zyklus. Die Elemente sind hier *''p*, *''tr*, *zyrn*, *χwrm*, *δ'rwq*, die Tiere *mws*, *γ'w*, *myw*, *χrγwšy*, *n'k*, *kyrmy*, *'spy*, *psy*, *mkr*, *mryyy*, *kuty*, *k's*. Alle diese Namen sind unzweifelhaft sogdisch. Die meisten von ihnen, darunter so charakteristische wie *kuty* (buddh. *'kuty*) 'Hund' und *k's* 'Schwein', kehren z. B. in dem von Gauthiot und Pelliot herausgegebenen 'Sūtra des causes et des effets du bien et du mal' wieder. Die Listen der Elemente und der Tiere sind also übersetzt, und da die Listen der Gestirne und der zehn *kan* aus dem Chinesischen transkribiert sind, so kann es als vollkommen sicher gelten, daß auch die übersetzten Listen auf einem chinesischen Original beruhen. Wenn die sogdische Liste der Tiere uns unter diesen Umständen auch inhaltlich nichts Neues bieten kann, so ist sie doch für die Sprachgeschichte nicht ohne Interesse. Es bestätigt sich, daß *kyrmy*, das als Übersetzung von chines. 蛇 *sché* erscheint, 'Schlange' bedeutet und nicht etwa 'Wurm', wie man nach np. *kirm* 'Wurm' annehmen könnte. In derselben Bedeutung erscheint das Wort wiederholt in SCE. Herr Dr. Lentz teilt mir außerdem mit, daß in den von ihm und Henning bearbeiteten mittelpersisch-sogdischen Glossaren *kyrmyh* als das sogdische Äquivalent von norddial. *'zd'h'g*, südwestl. *'zdh'g* 'Drache' erscheint.

Zwei Namen der sogdischen Liste, *mkr* und *n'k*, sind sanskritischen Ursprungs. *Mkr*, das in SCE in der Schreibung *mkk'r* erscheint, geht nicht, wie Gauthiot JA. X, 18, S. 49f. meinte, auf ein indisches *makkāda* zurück, sondern auf *makkara*, die Form, die, wie oben gezeigt, das Wort im Norden Ostturkestans angenommen hatte. Das Wort wird also von den Sogdiern, die in diesem Teile des Landes saßen, in ihre Sprache aufgenommen sein, und das gleiche gilt dann auch für *n'k*, das sich mit kuč. *nāk* deckt. *N'k* kommt auch in der Cintāmaṇipadmādhāraṇī, SBAW., phil.-hist. Kl. 1926, S. 3 in *n'k'n* . . . 'Drachenpalast' vor²⁾.

¹⁾ *wrmzt* ist die westiranische Form des Namens mit sogdisiertem Anlaut, wie wir ihn im buddhistischen Sogdisch auch aus indischen Lehnwörtern kennen, z. B. Dirghanakhasūtra 58 *wšn'yš* = sk. *uṣṇāṣa*, 77 *wp's'k* (gegenüber 4 *'wp's'k*, *'wp's'nčh*) = sk. *upāsaka* (und *upāsikā*).

²⁾ Zu dem von Reichelt, Buddh. Handschriftenreste I, 6, S. 80f. beigebrachten

Myw, das eher *mēō* oder *mēw* zu sprechen sein wird als *mīō*, wie Müller annahm, findet sich in der gleichen Form SCE 301. Pelliot S. VIII führt es neben *'ym'wtsy*, *pyp'n*, *dyw*, *s'm* als Beweis dafür an, daß der sogdische Text auf einem chinesischen Original beruhe. Allein in dem chinesischen Text ist das Wort, das durch *myw* wiedergegeben ist, doch nicht *mao*, sondern *hu*, und sicherlich stand *hu* auch in der Liste des Tierzyklus, die der Sogdier übersetzte. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß *myw* das gewöhnliche Wort für Tiger im Sogdischen war. Daß *myw* ebenso wie *kuč*. *mewiyo* im letzten Grunde auf dem chinesischen *mao* beruht, ist ebenso wahrscheinlich wie es unwahrscheinlich ist, daß Sogdier und Kučaner unabhängig voneinander dem Chinesischen das Wort für Katze entnommen haben sollten, um den Tiger zu bezeichnen, und wenn wir sehen, daß die Sogdier indische Fremdwörter aus dem Munde der Bewohner von Kuči in ihre Sprache übernahmen, so liegt die Annahme doch am nächsten, daß sie auch *myw* aus dem Kučischen entlehnten.

In den von Sir Aurel Stein in Tun-huang aufgefundenen Urkunden in sakischer Sprache, die aus der Zeit zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert stammen, werden bisweilen im Datum die Namen des Tierkreises zur Bezeichnung des Jahres verwendet. Konow hat AO. VII, S. 66f. die sämtlichen Daten dieser Urkunden zusammengestellt. Dazu ist noch das Datum des sakischen Schriftstückes gekommen, das Konow in der mit F. W. Thomas gemeinsam veröffentlichten Abhandlung 'Two Medieval Documents from Tun-huang'¹⁾ herausgegeben hat und das der Sammlung des Baron A. v. Staël-Holstein in Peking angehört.

Im ganzen liegen fünf Namen des Tierkreises in diesen Daten vor*, von denen nur zwei als völlig klar bezeichnet werden können²⁾:

1. *krrimgi salya* 'im Hahnenjahr'.
2. *aša salya* 'im Pferdejahr'. Das Datum kommt in zwei Urkunden vor, das zweitemal mit der Angabe verbunden: *naumye kṣauṇa* 'im neunten Regierungsjahr'.
3. *pvaīsa salya*, verbunden mit der Angabe *caulasamyi kṣauṇa* 'im vierzehnten Regierungsjahr'. Ist dieselbe Ära gemeint wie in 2, so muß *pvaīsa salya* 'im Schweinejahr' sein. Konow hält die Bedeutung 'Schwein' für *pvaīsa* für wahrscheinlich.

sn'm n'k' stn'k 'Badeteich', das Anm. 9 als 'eigentlich „Bade-Nāga-Ort“ erklärt wird, bemerkt Herr Dr. Lentz: *n'k* ist hier mit dem vorhergehenden Wort zusammenzulesen und einfach das gleichlautende sogdische Suffix für Adjektiva und Nomina agentis, die Benveniste, Gramm. sogd. II, S. 95, behandelt; ebenso wohl in *"pr n'k' srđy* bei Reichelt II, 70, 34f., etwa 'im glückbringenden Jahre' (kaum richtig Benveniste, JRAS. 1933, S. 59), dagegen *n'kt* 'Nāgas' bereits Dirghanakhas. 6'.

¹⁾ Royal Frederik University. Publications of the Indian Institute I, 3, S. 131ff.

²⁾ Ein sechster findet sich vielleicht in *ssa salya*. Das kann, wie Konow bemerkt, nicht 'im sechsten Jahre' bedeuten, wie Hoernle meinte, sondern höchstens 'im Jahre 100'; *ssa* ist aber wahrscheinlich überhaupt kein Zahlwort.

4. *sahaicā* oder *sahaici sāhya*, nach Konow wahrscheinlich 'im Hasen-jahr', da sak. *sahr* 'Hase' ist.
5. *maḍala sāhya*. Konow übersetzt 'in the maḍala (?) year' und meint, das *maḍala*- oder 'Kreis'-Jahr könnte das erste Jahr des Zyklus, das Mausejahr, sein. Ich halte das für wenig wahrscheinlich und möchte eher glauben, daß *maḍala* auf das *maṇḍilya*, das wir in der Sanskrit-Liste des Blattes aus Šorēṇq finden, zurückgeht oder wenigstens damit zusammenhängt. Die Bedeutung würde dann 'im Fledermaus-jahr' sein.

Vedisch *heṣant, heṣa, heṣas*.

RV. 5, 84 ist ein kleines Lied an die Erde. Die zweite Strophe lautet: *stómāsas tvā vicāriṇi prāti śtobhanty aktūbhīḥ | prā yā vājam ná heṣantam perūm āsyasy arjuni*. Die Worte *vājam ná heṣantam* haben verschiedene Deutungen gefunden. Ehe wir uns aber mit diesem Vergleich beschäftigen, wird es nötig sein, zunächst einmal den Sinn der ganzen Strophe, soweit es möglich ist, klarzustellen. Die Schwierigkeit liegt in dem Wort *perū*. Während Roth *perū* von *pī* 'schwellen', *perū* teils von *pṛ* 'hinüberfahren', teils von *pṛ* 'trinken' ableiten wollte, scheint sich nach den Ausführungen Pischels (Ved. Stud. 1, 81ff.), Baumbachs (KZ. XXXV, 529ff.) und Oldenbergs (Rgveda 1, 44f.), jetzt allgemein die Ansicht durchgesetzt zu haben, daß *perū* und *perū* sich nur durch den Akzent unterscheiden und beide von der Wurzel *pī* herzuleiten sind¹). Auch Geldner, Übers. 1, S. 195, hat sich dem angeschlossen und ist nur noch wegen des *perū* in 1, 158, 3 in Zweifel. Vielleicht wird man als Grundbedeutung von *peru* eher 'schwellen machend', 'befruchtend' als 'strotzend' anzusetzen haben, doch möchte ich hier auf das Wort nur soweit eingehen, als es zur Erklärung unserer Strophe erforderlich ist. Pischel, Ved. Stud. 1, 89, faßt *perū* hier als den 'Schwellenden', d. h. den 'Keim', den 'Samen', allein dazu stimmt schlecht das mit *perū* verbundene *pra-as*, das doch die heftige Bewegung des Vorwärtsschleuderns ausdrückt und kaum von dem sanften Hervortreiben schwellender Keime gebraucht sein kann. Alle anderen Erklärer, mögen sie *perū* von *pṛ* oder *pī* ableiten oder auf jede Ableitung verzichten, beziehen das Wort auf eine Erscheinung im Luftraum. Ludwig, Kommentar, wollte es von dem Blitze verstehen, ohne eine Begründung zu geben. Bergaigne, Rel. Véd. 1, 191, bezog es auf Grund seiner Theorie von dem Verhältnis des Soma zum Blitz auf den Soma in der Form des Blitzes. Roth im PW. und Geldner, Gloss., dachten an die Wolke, wenn auch Roth sie als 'die ziehende' (von *pṛ*), Geldner als 'die schwellende, sich vollsaugende' (von *pī*) deutete. Graßmann übersetzte *perū* hier durch 'Regen', obwohl ihm die Herleitung von *pṛ* das

¹) So auch Leumann, Et. Wb. S. 100, dessen Auffassungen von 5, 84, 2 und TS. 3, 1, 11, 8 ich aber nicht teilen kann.

nicht gerade leicht machte; auf dieselbe Bedeutung wurde Baunack (KZ. XXXV, 532f.) bei seiner ausführlichen Untersuchung des Wortes geführt und schließlich hat auch Geldner (Übers. zu 1, 158, 3) sie angenommen. In der Tat kann von den Deutungen auf Blitz, Wolke oder Regen nur die letzte in Betracht kommen; nur für sie lassen sich auch andere Zeugnisse beibringen. Mit dem Spruche *dānavah stha péravah stha* (Taitt. Ār. 4, 8, 3; 5, 7, 4; Maitr. S. 4, 9, 7¹⁾) werden die Zitzen der Kuh berührt. In derartigen Formeln pflegt ein Begriff durch zwei synonyme oder doch wenigstens in der Bedeutung einander sehr nahekommende Wörter ausgedrückt zu werden. Man darf also aus jener Formel schließen, daß *péru* etwas ganz Ähnliches bezeichnet wie *dānu*, das Flüssigkeit und in den meisten Fällen den Regen bedeutet²⁾).

Klarer noch tritt die Beziehung auf den Regen in der Strophe TS. 3, 1, 11, 7. 8 hervor: *udaprúto marutas tām iyarta vṛṣṭim yé víśve marúto junānti | króśāti gárdā kanyēva tunná pérum tuñjānā pátyeva jāyā*. Mit nicht unerheblichen Abweichungen kehrt die Strophe auch AV. 6, 22, 3 wieder. Dort lautet sie: *udaprúto marútas tām iyarta vṛṣṭír yā víśvā nivátas prñāti | éjāti glāhā kanyēva tunnairum tundānā pátyeva jāyā*. Die erste Hälfte der Strophe kann in keinem der beiden Texte richtig überliefert sein. In der TS. ist wahrscheinlich *marútas* wie im AV. zu lesen: 'Erreget die in Wasser schwimmenden Maruts, die sämtlichen Maruts, die den Regen in Bewegung setzen.' Dieser Teil der Strophe ist, wie Pischel, Ved. Stud. 1, 82, gesehen hat, RV. 5, 58, 3 nachgebildet: *ā vo yantūdavāhāso adyā vṛṣṭim yé víśve marúto junānti*. Im AV. ist der zweite Pāda vielleicht erst nachträglich umgestaltet, doch ist dabei unterlassen worden, *marútas tām* in *marutas tām* zu verändern, denn der beabsichtigte Sinn ist hier offenbar: 'In Wasser schwimmend, ihr Maruts, erreget solchen Regen, der alle Täler anfüllt³⁾.' Allein wie dem auch sein mag, jedenfalls ist hier von dem Regen die Rede, den die Maruts strömen lassen. Vorgänge beim Monsunregen werden daher offenbar auch in der zweiten Strophenhälfte geschildert, und zwar unter Bildern, die der Erotik entnommen sind.

Im Gegensatz zu Pischel bin ich der Ansicht, daß wir von dem Text der TS. ausgehen müssen. Das *éjāti* des AV. mag ebensogut sein wie das *króśāti* der TS., aber *glāhā* und *tundānā* sind, wie sich nachher zeigen wird, falsche Lesarten und *érum* für *pérum* ist höchst verdächtig; ein Wort *éru*

¹⁾ Hier in den Handschriften *prérava*, *prárava*. In Taitt. Ār. fehlt das zweite *stha*.

²⁾ Geldners Ausführungen über *dānu*, Ved. Stud. 3, 45f., überzeugen mich nicht. Ich kann nicht zugeben, daß *dānu* irgendwo 'Gabe' bedeutet. Mit *dā* 'geben' hat *dānu* so wenig zu tun wie sk. *dāna* 'Brunstsaft des Elefanten' oder av. *dānu* 'Fluß'. Die Erklärung des Kommentars zu der Stelle des Taitt. Ār. *dānavah kṣīradānakusālāḥ péravah vatsena pātum yogyāḥ* ist sicherlich falsch.

³⁾ Anders beurteilt Pischel das Verhältnis der Lesarten. Meines Erachtens kann die Fassung der TS. auch darum den Anspruch erheben, als die ältere zu gelten, weil die TS. in der zweiten Hälfte sicherlich ursprünglicher ist.

kommt sonst jedenfalls nicht vor. Als Subjekt von *éjāti* oder *króśāti* ergänzt Pischel aus der ersten Strophenhälfte *vr̥ṣtīḥ*: 'er (der Regen) möge herabstürzen wie ein geiles Mädchen (sich heftig bewegt) [oder TS.: er möge rauschen wie ein geiles Mädchen (vor Wollust schreit)], wenn sie gebraucht wird, wie eine Frau, wenn ihr von dem Manne der penis eingestoßen wird.' Richtig ist hier sicherlich *tunnā* im Sinne von *śnathā* *vaitasēna* in 10, 95, 4 gefaßt; im übrigen aber halte ich die Übersetzung der Strophe für gänzlich verfehlt.

Zunächst kann ich nicht zugeben, daß *gārda* geil¹⁾ bedeutet. Nach Pischel liegt *gārda* in *garda-bhā* 'Esel' vor. 'Der Esel aber ist ein geiles Tier und war als solches den Indern bekannt.' Pischel führt aus den Dharmaśāstras und der klassischen Literatur einige Stellen an, die das mehr oder minder deutlich erkennen lassen. Aber damit ist doch noch nicht bewiesen, daß der Esel seinen Namen nach dieser Eigenschaft erhalten habe. Es ist für die Erklärung Pischels schon nicht günstig, daß in der vedischen Literatur, obwohl dort der Esel öfter erwähnt wird, von seiner Geilheit, soweit ich sehe, niemals die Rede ist²⁾, und noch bedenklicher muß es doch stimmen, daß von den zahlreichen Namen für den Esel, die die Lexikographen anführen³⁾, ein einziger, **smarasmarya* (Trik.), auf seine Verliebtheit anzuspieren scheint. Alle übrigen nehmen, soweit sie verständlich sind, auf andere Eigenschaften des Tieres Bezug. Warum er

¹⁾ Nach Sāyana soll *gārdā bubhukṣitā* 'hungrig' bedeuten. Das ist ebenso aus den Fingern gesogen wie seine Erklärung von *perūm* durch *pānādikāmām*. Sāyanas ganze Erklärung der zweiten Hälfte der Strophe ist so unsinnig, daß es sich nicht lohnt, darauf einzugehen. Trotzdem hat Prellwitz, BB. XXII, 109, *gārda* 'hungrig' seiner Etymologie von *gardabhā* zugrunde gelegt.

²⁾ Die Angaben, auf die sich Pischel beruft, beweisen in dieser Hinsicht nichts. In AV. 6, 72, 3, einem Zauberspruch für die Gewinnung männlicher Kraft, wird nur die Größe des Penis des Esels, aber ebenso auch die des Rhinoceros, des Elefanten und des Pferdes hervorgehoben: *yāvad aṅginam pāravatam kṣātinam gārdabhāṃ ca yāt | yāvad āvasya vājinas tīvāt te vardhatām pāśaḥ. Drivṛtas* ist der Esel nicht wegen seiner Geilheit, sondern weil er nicht nur die Eselin, sondern auch die Stute befruchtet, die übrigens deswegen selber *drivṛtas* genannt wird; siehe TS. 7, 1, 1, 25: *agnīṣṭomēna vai prajāpatiḥ prajā aṇṇjata tā agniṣṭomēnairā pāry aghrāt tāsāṃ pāringhāṇām āvataro 'ty apravata tasyānuhāya rēta ādātā tā gārdabhē ny āmār; tāsmād gārdabhō drivṛtā āho āhur vāḍabhyām ny āmār; iti tāsmād vāḍabā drivṛtāḥ ... āho āhuh prajānu ny āmār; iti tāsmād gamanā jāyate tāsmād āvataro nā prā jāyate āvatarā hi. Ich füge noch hinzu, daß auch die Bemerkung MS. 3. 1, 6, daß der Esel der *vīṅśvattama* aller Haustiere sei, nicht etwa auf seine Zeugungskraft, sondern auf seine Stärke Bezug nimmt. Das geht klar aus dem Zusammenhang hervor: *śhīro bhava vīṅśvato iti gārdabhā ādadhātī vīṅyām aamin dādhatī tāsmād vīṅśvato pātānāḥ gārdabhō vīṅśvattamo vīṅyām hy āamin dādhatīvato vā eṣo 'vīṅśvato' bhūtvā prajā bhūtvāḥ. In der entsprechenden Stelle des Kāṇh. 19, 5 heißt es demüßter, daß der Esel ein *vīṅśvato* sei, Lasten zu tragen: *śhīro bhava vīṅśvato iti gārdabhā eva āvataro, dādhatī vīṅśvato eṣa pātānāḥ bhārāḥkṛitamaḥ. Vgl. auch Sat. Br. 6, 4, 4, 3.***

³⁾ Eine nahezu vollständige Liste findet sich in der Vajayana 70, 126ff.

cakrīvāt 'der mit einem Rade oder mit Rädern versehene' (Am. Hal. Hem. Vaij. Śiś. 5, 8)¹⁾, **nemi* 'Radfelge' (Vaij.) und **śala* 'Stachel' (Vaij.) heißt, weiß ich nicht zu sagen; Hemacandra gibt **śala* die Bedeutung 'Kamel'. Ein Lehnwort wird **koliṇṭa* (Vaij.) sein; tamil. *karudei*²⁾ klingt an. Er heißt *vāha* 'Zug- oder Reittier' schlechthin (Vaij.) wie auch Pferd und Ochse; *bāleya* scheint ihn als 'den für Kinder zum Reiten geeigneten' im Gegensatz zum Pferd zu bezeichnen. Ein halb spöttischer Hinweis auf diesen Gegensatz liegt auch in **grāmyāśva* (Trik.) 'Dorfpferd' vor. Er ist **bhārasaha* (Vaij.) 'der Lasten zu tragen vermag', **bhāravāha* (Rājan.) 'der Lastträger'³⁾. Mit Rücksicht auf die Maultierzucht wird er **vaḍabāpati* 'der Gatte der Stute' (Vaij.) genannt. Ein Scherzname ist offenbar **cira-mehin* 'der lange Seichende' (Hem. Trik. Vaij.). Nach der Farbe seines Felles wird er *dhūsara* 'der Graue' (Hem. an. Rājan. Med.), **reṇurūṣita* 'der Staubbedeckte' (Trik.) genannt, nach seinen Ohren **dhūmrakarṇa* 'Grauohr' (Vaij.) und **sāṅkukarṇa* 'Spitzohr' (Hem. Trik.). Auf seiner rauhen Stimme beruht der Name **rūkṣasvara* (Vaij.), vielleicht auf *khara*, das als Adjektiv häufig von der rauhen Stimme gebraucht wird⁴⁾. Hierher gehört sicherlich auch das seit dem R.V. bezeugte *rāsabha*. Daß *rāsabha* etwa als 'der Besamende' mit *rāsa* zu verbinden sei, halte ich für ausgeschlossen, da *rāsa* nicht das alte und eigentliche Wort für sperma ist; auch in formaler Beziehung würde die Ableitung die größten Schwierigkeiten machen. Uṇādis. 3, 125 wird *rāsabha* von *rās śabde* abgeleitet. Als den 'Schreier' haben die Inder den *rāsabha* stets aufgefaßt; siehe z. B. TS. 5, 1, 5, 6 *nānanad rāsabhaḥ pátvéty āha rāsabha iti hy ètām ṛṣayó 'vadan*; Mbh. 2, 43, 1 (von Śiśupāla) *rāsabhārāvasadṛṣaṃ rarāsa ca nanāda ca*. Da *ras* und *rās* 'schreien' in der Sprache leben, sehe ich nicht ein, was gegen diese Erklärung sprechen sollte. Daß von allen Lebensäußerungen des Esels das Schreien die auffälligste ist, dürfte jedem bekannt sein, der jemals in einem Lande gewesen ist, wo die Eselszucht blüht; ich halte es für unnötig, aus der indischen Literatur dafür Zeugnisse anzuführen⁵⁾. Als den 'Schreier' erklären die Inder aber auch *gardabhá*. Uṇādis. 3, 122 wird es

¹⁾ Mallinātha zu Śiś. 5, 8 bemerkt: *cakravād bhramaṇam asyāstīti cakrivān*, was vielleicht richtig ist.

²⁾ Mit dem tamil. Wort scheint malaiisch *kāldai* zusammenzuhängen.

³⁾ Vgl. die oben angeführte Stelle Kāṭh. 19, 5.

⁴⁾ Das ist offenbar die indische Auffassung. Kātyāyana, Vārtt. zu Pāṇ. 5, 2, 107 leitet *khara* von *kha* ab. Die Kāśikā bemerkt dazu: *kham asyāsti kaṇṭhāvivarāṇ mahat kharāḥ*. Da aber *khara* 'Esel' in der älteren Sprache nicht vorkommt — nach dem PW. stammt der älteste Beleg aus Kāty. Śrautas. —, so halte ich es für sehr wohl möglich, daß es im Indischen Lehnwort aus dem Iranischen (av. *xara*, np. *xar* 'Esel') ist.

⁵⁾ Doch ist es vielleicht nicht ohne Interesse, daß schon R.V. 1, 29, 5; AV. 8, 6, 10; 10, 1, 14 auf das Geschrei des Esels Bezug genommen wird. Daß das Schreien des Esels oft ein Zeichen seiner Verliebtheit ist, soll natürlich nicht geleugnet werden.

auf *gard śabde* zurückgeführt. Diese Wurzel ist auch nicht etwa nur eine Erfindung der Grammatiker um der Etymologie von *gardabhá* willen, sondern kommt tatsächlich in der alten Sprache vor. Tāṇḍya-Br. 14, 3, 19 wird erzählt, daß Agni mit dem Wunsch, ein Speiseesser zu werden, sich der Buße hingab und das Gaunḡava Sāman erschaute, wodurch er ein Speise-esser wurde: *yad annam vittvāgardad yad aganḡūyat tad gaunḡavasya gaunḡavatvam* 'weiler, als er die Speise gefunden hatte, aufschrie, weiler jauchzte, daher kommt die Gaunḡavaschaft des Gaunḡava'. Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *gardabhá* spricht schließlich auch, daß von demselben *gard* **gardanaka* (Vaij.) gebildet ist, das ein Name des Esels ist, wie etwa *bhaṣaṇa* 'der Beller' ein Name des Hundes. Dies *gardanaka* zeigt auch, daß man *gardabhá* nicht etwa durch Annahme von Hauchdissimilation aus **gardhabha* erklären darf, wie Graßmann, Wb., es tat und wie noch Oldenberg, Rḡveda II, 73, es für möglich hält¹⁾.

Ist *gardabhá* nicht 'der Geile', so ist damit Pischels Bedeutungsansatz für *gárda* der Boden entzogen. Es erübrigt sich daher auch jedes nähere Eingehen auf Pischels Ausführungen über das Verhältnis der Wurzel *gardh* 'gierig sein' zu der angeblichen Wurzel *gard* in derselben Bedeutung und weiter zu einer mit *gardh* identischen Wurzel *glah* = älterem **gladh* = **gradh*, die nach Pischel in dem *gláhā* der AV.-Fassung unserer Strophe stecken soll. Daß *glah* 'würfeln', *glaha* 'der Griff beim Würfelspiel' etwas mit *gardh* 'gierig sein' zu tun haben sollte, wie Pischel annimmt, dürfte wohl niemandem einleuchten; *glah* ist selbstverständlich aus *grabh* entstanden. Von diesem *glah* läßt sich das *gláhā* der AV.-Strophe sicherlich nicht herleiten. Nun steht aber in einer Reihe von Handschriften gar nicht *gláhā*, sondern *gálhā*, und so hat auch Sāyaṇa gelesen, da er das Wort von

¹⁾ Für den Zusammenhang von *jaḍa* 'dumm' mit *gardabhá*, den schon Fick, OuO. 3, 311, vermutet hatte, ist später Bloch, Wörter und Sachen II, 8, eingetreten. Er besteht sicherlich nicht. *Gardabhá* macht durchaus den Eindruck, erst im Indischen als Name des Esels geprägt zu sein. Ich halte daher auch den Zusammenhang von *gardabhá* mit lat. *burdo* 'Maultier', den zuerst Froehde, BB. VIII, 167, vermutet und Prellwitz, BB. XXII, 100; 127, von falschen Voraussetzungen über die Etymologie von *gardabhá* ausgehend, näher zu begründen versucht hat, für wenig wahrscheinlich. Noch weniger überzeugt mich die Zusammenstellung mit ags. engl. *colt* 'Füllen', die auf Benfey, OuO. III, 311, zurückgeht und von Wackernagel, Aind. Gr. I, 171; 210, und Johansson, KZ. XXXVI, 376, angenommen ist. Dem *colt* liegt doch offenbar der Begriff des jungen Tieres zugrunde; es könnte daher eher zu *gaḍi*, *gali* 'junger Ochse' (Rājan.), 'Ochse, der noch nicht ziehen will' (Hem.) gehören; doch vgl. Petersson, KZ. XLVII, 242. Es schien mir nötig, auf die Etymologie von *gardabhá* näher einzugehen, weil die meiner Ansicht nach unhaltbaren Erklärungen Pischels in die Handbücher übergegangen sind und dort zum Teil gebucht werden, als ob sie gesicherter Besitz wären; siehe z. B. Uhlenbeck, Aind. etym. Wb. unter *gardabhás*, *gárdā*, *gáldā*; Walde, Lat. etym. Wb.² unter *burdo*; Walde-Pokorny, Vgl. Wb. I, 614; Schrader-Nehring, Reallexikon² I, 271. Nachträglich sehe ich übrigens, daß schon Leumann, Et. Wb. S. 85 Anm., die richtige Etymologie von *gardabhá* vermutet hat.

garh, *galh kutsāyām* herleitet¹⁾. Aber auch *gálhā*, wenn wir es als Synonym von *gárhā* fassen wollten, paßt nicht hierher. Sāyaṇa deutet *gálhā* völlig willkürlich als die Stimme des mittleren Raumes in der Form des Donners; seine ganze Erklärung der Strophe verrät nur zu deutlich, daß er ihren Sinn nicht verstanden hat. Wenn nun dem *gálhā* in TS. *gárdā* gegenübersteht, so scheint es mir ohne weiteres klar, daß *gálhā* aus *gáldā* verderbt ist. Da die Verbindung *ld* überhaupt nur in diesem seltenen Wort vorkommt, lag die Verwechslung mit *lh* nahe; auch graphisch waren sich die Zeichen für *lda* und *lha* zu allen Zeiten ähnlich. Im Āpast. Śrautas. 8, 7, 10 ist *galdā* gar zu *galgā* entstellt.

Das Wort *gáldā* ist uns aus dem Veda bekannt, und ich stimme darin mit Pischel überein, daß es mit dem *gárdā* von TS. identisch ist. In unserer Strophe steht es dem *gárdā* von TS. gegenüber, wie *udaplúto*, das in der Mehrzahl der Handschriften der Vulgata des AV. und in Paipp. steht und in den Text hätte aufgenommen werden müssen, dem *udaprúto* von TS. *Galdā*²⁾ wird Naigh. 1, 11 unter den *vānnāmāni* aufgeführt. Damit ist an und für sich nicht viel anzufangen. Im RV. findet es sich 8, 1, 20: *mā tvā sómasya gáldayā sádā yācann ahám girā | bhūrṇim mṛgām ná sárvaneṣu cukrudham ká īśānam ná yāciṣat*. Yāska führt die Strophe 6, 24 an und erklärt *sómasya gáldayā* durch *somasya gālanena*, ebenso Sāyaṇa durch *somasya gālanenāsrāvaṇena*. Benfey, Gloss. zum Sāmav., setzte für *gáldā* 'Ton, welcher durch Herabtropfen einer Flüssigkeit entsteht', Roth im PW. 'Abgießen, Abseihen', später im pw. 'etwa Gerinne, Geriesel' an. Graßmann übersetzt *sómasya gáldayā* 'beim Somastrom', Ludwig 'mit des Soma Klimpern'. Ganz anders Pischel. Er läßt *sómasya* von *sárvaneṣu* abhängen und verbindet *gáldayā*, das er seiner Deutung von *gárdā* entsprechend als Adjektiv faßt, mit *girā*. So kommt er zu der Übersetzung: 'Möge ich dich nicht erzürnen, wie ein wildes Tier, wenn ich dich immer bei den Somaspenden mit inbrünstigem Liede anflehe. Wer würde wohl nicht einen mit Bitten angehen, der sie ihm gewähren kann.' Ganz abgesehen davon, daß die von Pischel angenommene Bedeutung von *gáldā*, wie oben gezeigt, völlig in der Luft schwebt, erscheint mir diese Übersetzung schon deshalb unmöglich, weil sie eine Verschränkung der Worte des Textes voraussetzt, durch die der Satz geradezu unverständlich wird. Pischel hat später KZ. XLI, 183 seine Erklärung gegen den Vorwurf, daß *gáldayā* zu weit entfernt von *girā* stehe, durch den Hinweis zu rechtfertigen gesucht, daß 'die dazwischen stehenden Worte³⁾ als Parenthese genommen werden müßten. Ich halte auch eine solche Parenthese für gänzlich un-

¹⁾ In der Ausgabe ist *gahla* statt *galha* gedruckt.

²⁾ Mit dem Akzent auf der letzten Silbe. Roths sorgfältige Handschrift E liest aber *gáldā*. Die zweite Rezension fügt noch *galdah* hinzu. Naigh. 4, 3 wird *gáldayā* angeführt.

³⁾ Pischel meint *gáldayā sádā yācann ahám girā*.

wahrscheinlich, aber das ändert schließlich doch nichts an der Tatsache, daß man bei Pischels Auffassung *sómasya* nicht nur über die Parenthese, sondern auch über den Vergleich hinüber mit dem erst in der zweiten Strophenhälfte erscheinenden *sáranṣu* verbinden müßte, eine Konstruktion, die ich für ausgeschlossen halte¹⁾.

Wer, ohne durch etymologische Spekulationen voreingenommen zu sein, an die Erklärung der Strophe herantritt, wird es doch wohl für das wahrscheinlichste halten, daß der Dichter hier die Befürchtung ausspricht, mit seinem beständigen Heischen durch Opfer und Gebet oder Lied den Gott erzürnt zu haben. Opfer und Gebet oder Lied werden immer wieder als die beiden Mittel, durch die man die Gaben der Götter erlangt, nebeneinander genannt; hier würden sie durch *sómasya gáldā* und *gír* bezeichnet sein. Daraus würde sich zunächst ergeben, daß *gáldā* Substantivum ist, wie in Naigh. und Nir. angegeben wird. Was die Bedeutung betrifft, so kommen, soweit ich sehe, die folgenden Möglichkeiten in Betracht: entweder ist *gáldā* etwas wie Darbringung, Pressung oder Seihung oder es geht auf das Geräusch, das der fließende Soma macht — das Rauschen des Soma könnte dem Liede (*gír*) gegenübergestellt sein —, oder aber *sómasya gáldā* ist soviel wie *sómasya dhārá* (9, 80, 1; 9, 87, 8), wenn auch eine vorläufig nicht faßbare Bedeutungsnuance vorliegen mag. Die erste Möglichkeit können wir schon jetzt mit Rücksicht auf das *gáldā-gáldā* der Strophe von TS. AV. ablehnen; was immer das Wort an jener Stelle bedeuten mag, von Darbringung, Pressung oder Seihung kann dort nicht die Rede sein. Die Entscheidung zwischen den beiden anderen Möglichkeiten scheint mir die Strophe zu bringen, die Yāska Nir. 6, 24 als zweites Beispiel für das Wort, aber mit Endbetonung (*galdā*), anführt: *ā tvā viśantv indava ā galdā dhamānīnām*. Sie begegnet, wie Pischel, KZ. XLI, 183, gesehen hat, vollständig, aber mit *mā* anstatt *tvā*, Mān. Śrautas. 1, 7, 2, 18: *ā mā viśantv indava ā galdā dhamanīnām | rasena me rasam prṇa vājino me yajñam vahān*²⁾. Die ersten drei Pādas der Strophe, aber mit der verderbten Lesart *galgā dhavanīnām*, stehen auch Āp. Śrautas. 8, 7, 10. Pischel wollte zunächst *āgaldā* als ein Wort fassen, hat aber das später, a. a. O., selbst wieder aufgegeben; mir scheint es unzweifelhaft, daß zu *ā* im zweiten

¹⁾ Auch Oldenberg hat sich R̥gveda 2, 37 ziemlich ausführlich über die Stellen, die das Wort *gáldā* oder *galdā* enthalten, ausgesprochen. In 8, 1, 20 soll *sómasya gáldayā* Adjektiv zu *girá* sein und ungefähr bedeuten 'von Soma voll', 'von Soma befruchtet', oder *sómasya gáldayā* . . . *girá* ist annähernd 'durch des Soma anfeuernde Kraft (belebenden Strom?) und durch mein Gebet' oder minder wahrscheinlich 'durch das belebende Kraft für den Soma bildende Gebet'. Da das alles, wie Oldenberg selbst hervorhebt, vage Vermutungen sind, wird man es mir kaum verdenken, wenn ich auf sie nicht näher eingehe.

²⁾ So nach Pischel mit M¹ C statt *vahāni* zu lesen. In der richtigen Lesung findet sich der Pāda MS. 1, 10, 9; KS. 36, 4. Der Pāda *ā tvā viśantv indavaḥ* steht R̥V. 1, 15, 1; 8, 92, 22 usw.

Pāda wiederum *viśantu* zu ergänzen ist. Pischel übersetzt die Strophe des Mān. Śrautas.: 'eindringen möge in mich der Soma, eindringen, indem er die Adern anschwellen macht. Fülle mit Saft meinen Saft an; die Pferde mögen mein Opfer ziehen!' Sicher ist hier *dhamāni* richtig mit 'Ader' wiedergegeben. Roth führte im PW. die Stelle aus dem Nir. als Beleg für die Bedeutung 'Rohr', 'Pfeife' an und vermutete, daß mit den *dhamānayaḥ* hier die Röhren, aus denen der Soma abfließt, gemeint sein könnten¹). Allein das ist unmöglich, denn wenn wir auch annehmen müssen, daß *dhamāni*, das deutlich eine Ableitung von *dham* 'blasen' ist, einmal die Bedeutung 'Blasrohr', 'Rohr', 'Pfeife' gehabt haben muß, ehe es die Bedeutung 'Ader' annehmen konnte, so ist es doch eine Tatsache, daß es im Veda nur in der Bedeutung 'Ader' gebraucht wird (AV. 1, 17, 2, 3; 2, 33, 6; 6, 90, 2; 7, 35, 2; Chānd. Up. 3, 19, 2). Auch an der einzigen Stelle des R.V., wo *dhamāni* erscheint, in 2, 11, 8, ist es meines Erachtens nicht das 'Pfeifen', wie Roth annahm, oder gar der 'Schall', wie Geldner übersetzt, sondern die 'Ader'. Den Beweis dafür kann ich hier nicht liefern, da er ein näheres Eingehen auf die bisher mißverstandenen Strophen 2, 11, 7 und 8 erfordert; es muß hier die Feststellung genügen, daß *dhamāni* dort jedenfalls nicht 'Rohr' bedeutet²). Sehr zweifelhaft ist es mir, ob Pischel recht hat, wenn er *galdā dhamānīnām* dem *īndavaḥ* gleichordnet und in *galdāḥ* den Nom. Plur. masc. eines Adjektivs *galdā* sieht. Wie man diesem *galdā* die Bedeutung 'anschwellen machend' zuweisen kann, wenn man das Wort auf ein angebliches *gard* 'gierig, geil sein' zurückführt, ist mir nicht verständlich. Will man um der Endbetonung willen in *galdāḥ* ein Nomen agentis sehen, so kann man es allenfalls als 'fließen machend' erklären. Ich glaube aber nicht, daß wir der Akzentverschiedenheit von *galdā* und *galdāḥ* solches Gewicht beilegen dürfen, zumal die Formen aus verschiedenen Traditionskreisen stammen. Ich möchte auch in *galdāḥ* das feminine Substantiv sehen und *galdā dhamānīnām* mit dem *tvā* auf eine Stufe stellen. Dann kann es nur etwas wie *dhārāḥ* sein und wir müssen übersetzen: 'in mich sollen die Somatropfen eingehen, eingehen in die Ströme der Adern'. Die Richtigkeit dieser Übersetzung wird, wie mir scheint, durch den dritten Pāda bestätigt, wo von der Auffüllung des Saftes (= *galdā dhamānīnām*) durch den Saft (= *īndavaḥ*) die Rede ist.

Mag man aber auch über *galdāḥ* denken wie man will, jedenfalls ist *galdā* in R.V. 8, 1, 20 Substantivum, und so kann auch in dem Satze, von dem wir ausgingen, *krósāti gárdā (éjāti galdā) kanyēva tunnā, gárdā-galdā* nur Substantivum sein. Dann aber muß es weiter das Subjekt zu *krósāti-éjāti* sein. Das ist schließlich doch auch der Eindruck, den man beim un-

¹) Siehe die Bemerkung unter *galdā*. Nir. Erläuterungen S.91 hatte er die *dhamānayaḥ* als 'die Zischenden' gedeutet.

²) *dhamāni* bedeutet überhaupt niemals, weder im Sk. noch im Pali, 'Rohr', 'Pfeife'.

befangenen Lesen der Worte von vornherein erhält. Nach Pischel, der als Subjekt von *krósāti-ējāti* den in der ersten Strophenhälfte genannten Regen (*vṛṣṣīh*) betrachtet, müßte *gárdā-gáldā* ausschließlich dem Vergleich angehören, *kanyā* also in ungewöhnlicher Weise mit zwei Prädikaten verbunden sein, von denen das erste noch dazu ziemlich überflüssig ist. Nun ließe sich *gárdā-gáldā* nach dem, was wir bisher über seine Bedeutung ermittelt haben, wohl auch als ein Ausdruck für den Regen erklären, aber es erscheint mir ganz ausgeschlossen zu sein, daß hier von dem Regen gesagt sein sollte, er schreie oder gerate in heftige Bewegung. Wie die Vergleiche deutlich erkennen lassen, wird der Vorgang des Monsunregens hier wie auch sonst öfter unter dem Bilde der Begattung dargestellt. Dabei kann der Regen selbstverständlich nur als der Same erscheinen. Die Rolle des Befruchtenden fällt an anderen Stellen Parjanya zu oder den Maruts, die Empfangende ist gewöhnlich die Erde; bisweilen treten an ihre Stelle die Pflanzen. So heißt es von Parjanya 5, 83, 7 *gárbham ā dhāh*; 7, 101, 6 *sá rctodhā vṛṣabhāh śásratīnām*; 5, 83, 4 *yāt parjanyaḥ pṛthivīm rétasāvati*; AV. 8, 7, 21 *yadā rah (oṣadhīh) pṛṣnimātarah parjanya rétasāvati*; 5, 83, 1 *kānikradad vṛṣabhó jirādānū réto dadhāty oṣadhīṣu gárbham*, von den Maruts 5, 58, 7 *prāthiṣṭa ydman pṛthivī cid eṣām bhārteva gárbham svām ic chāvo dhuḥ*¹⁾. Auch in unserer Strophe muß *gárdā-gáldā*, wie der Vergleich mit der *kanyā tunnd* zeigt, die Empfangende sein, als Befruchter sind offenbar die in der ersten Strophenhälfte genannten Maruts zu denken. Nun kann *gárdā-gáldā* allerdings auf keinen Fall Erde²⁾ oder Kraut bedeuten, womit sich auch die ihr zugeschriebenen, durch *krósāti* oder *ējāti* ausgedrückten Tätigkeiten kaum vereinigen ließen. Wohl aber paßt das Schreien oder Toben zu *gárdā-gáldā*, wenn es etwas wie Strom bedeutet; die sichtbarste Wirkung des Monsunregens ist es, daß sich auch die kümmerlichsten Wasserläufe in brausende Ströme verwandeln. RV. 5, 59, 7 wird von den Rossen der Maruts gesagt, daß sie die Bäche des Berges herabstürzen machten: *āsvāsa eṣām . . . prā párvatasya nabhanāñr acucyavuh*, und so erklärt sich auch der in RV. 10, 75, 5 genannte Flußname *Marúdydhā*; es ist der Fluß, dessen Mehrer die Maruts sind, der durch die Maruts wächst. Wenn das Brausen der *gárdā-gáldā* hier als ein Schreien oder Kreischen hingestellt wird, so mag das durch den Vergleich beeinflusst sein, aber auch 4, 18, 6 heißt es von den Gewässern, die Vṛtras Felsenwall durchbrochen haben: *etā arṣanty alalābhāvantīr ṛtāvarīr iva samkrósamānāh*. Vielleicht können wir jetzt auch die Bedeutung von *gárdā-gáldā* noch etwas genauer bestimmen. Wenn von der *gáldā* des Soma, den *galdāh* der Adern geredet wird und an unserer Stelle offenbar ein kleiner Wasserlauf gemeint

¹⁾ Vgl. auch 5, 83, 6 *prā pinvata vṛṣṇo āsvasya dhārāh*, wofür AV. 4, 15, 11 *prā pyāyatām vṛṣṇo āsvasya rétaḥ* liest.

²⁾ Der Versuch von Florenz, BB. XII, 276ff., das angebliche *glāhā* des AV. als Erde zu deuten, ist natürlich unmöglich.

ist, so dürfte sich für *gárdā-gáldā* die Bedeutung 'Geriesel, Rinnsal, Bach' ergeben; Roths Ansatz im pw. bestätigt sich also. Auf die Etymologie des Wortes, die nicht von vornherein klar ist und daher für die Feststellung der Bedeutung nicht in Betracht kommen kann, möchte ich hier ebenso wenig eingehen wie auf das Verhältniß von *gáldā* zu *gárdā* in lautlicher Hinsicht; diese Fragen können nur in größerem Zusammenhang behandelt werden.

Die Erklärung von *gáldā* ist auch für die Auffassung der Worte *péruṃ tuñjānā pátyeva jāyā* von Bedeutung. Pischels Annahme, daß *péru* hier penis sei, ist schon deshalb ganz unwahrscheinlich, weil diese Bedeutung dem Worte jedenfalls an keiner anderen Stelle zukommt. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß das im AV. dafür eingesetzte *éru* den penis bezeichnet. Pischel leitet es von *īr* 'sich aufrichten' ab; später, KZ. XLI, 184, hat er es mit sk. *erakā*, p. *eraka* 'Schilfrohr' zusammengestellt und darauf hingewiesen, daß Wörter für Rohr wie *nada*, *śaryā*, *vaitasa* im Veda auch für membrum virile gebraucht würden. Meines Erachtens trifft das weder für *nada* noch für *śaryā* zu, und jedenfalls ist der Zusammenhang zwischen *erakā* und *éru* ebenso unsicher wie der zwischen *pela* 'Hode', p. *pelaka* 'Hase' und *peru* (Ved. Stud. I, 91), so daß daraus keine Schlüsse gezogen werden können. Ganz unwahrscheinlich ist weiter auch die Konstruktion, die Pischel bei seiner Erklärung von *péru* annehmen muß; wie sollte *tuj* oder *tud* dazu kommen, mit dem doppelten Akkusativ verbunden zu werden? Dazu kommt endlich, daß *péruṃ tuñjānā* (oder *éruṃ tundānā*) bei der Pischelschen Auffassung ausschließlich dem Vergleich angehören müßte, während es doch naheliegt, es auch auf *gáldā-gárdā* zu beziehen.

Die richtige Erklärung von *péru* hat, wie mir scheint, Baunack, KZ. XXXV, 532 gefunden, indem er mit unserer Stelle I, 105, 2 vergleicht: *ārtham id vā u arthina ā jāyā yuvate pátim | tuñjāte vṣṇyaṃ páyaḥ paridāya rāsaṃ duhe* 'das Ziel (erreicht) wahrlich, wer ein Ziel hat. Die Gattin zieht den Gatten an sich. Die beiden machen sich das semen virile hervorquellen. Den Saft dahingehend melkt sie sich (den Saft)'. Die beiden Stellen (*jāyā pátis ca*) *tuñjāte vṣṇyaṃ páyaḥ* und *péruṃ tuñjānā pátyeva jāyā* stimmen in der Tat in der Ausdrucksweise so genau überein, daß die Gleichung *péruḥ = vṣṇyaṃ páyaḥ* gesichert erscheint. Es zeigt sich zugleich, daß die Lesart von AV. *tundānā* sekundär ist; wahrscheinlich ist sie unter dem Einfluß des vorhergehenden *tunnā* entstanden. Ob das *éruṃ* mehr als bloße Verderbnis ist, mag dahingestellt sein; Baunack möchte es mit *irā* 'Saft' verbinden. Durch den Hinweis auf I, 105, 2 erklärt sich *péruṃ tuñjānā*, soweit es dem Vergleich angehört, ohne weiteres; soweit es sich auf *gárdā* bezieht, ist *péru* offenbar von den Regenmassen zu verstehen, die sich in den Bach ergießen und ihn schwellen machen. Ich übersetze den ganzen Satz also: 'Das Bächlein¹⁾ möge schreien wie ein Mädchen, wenn ihm Ge-

¹⁾ Der Singular im Sinne der *jāti*.

walt angetan wird, das befruchtende Naß für sich hervorquellen machend wie die Gattin zusammen mit dem Gatten.'

In derselben Bedeutung wie in der Strophe von TS. wird *perú* auch in 5, 84, 2 vorliegen; es würde dort also gesagt sein, daß der Erde Loblieder ertönen, wenn sie das befruchtende Naß vorwärtsschleudert (*prá . . . pcrúm ásyasi*). Beziehen wir *perú* hier auf den Regen, so ist nur das eine befremdend, daß als Urheberin des Regens hier die Erde hingestellt zu sein scheint. Das ist sonst, soviel ich weiß, niemals der Fall. Für die einheimischen Erklärer besteht allerdings diese Schwierigkeit nicht. Naigh. 5, 5 werden 21 Namen weiblicher Gottheiten, darunter auch *prthivī*, aufgezählt, die Yāska Nir. 11, 22 für *madhyasthānā striyaḥ*, für weibliche Gottheiten, die ihren Standort im mittleren Gebiet haben, erklärt¹⁾. Als Beispiel für die Erde als Luftgottheit wird Nir. 11, 37 die erste Strophe unseres Liedes angeführt: *bāl itthā párvatānām khidrām bibharsī prthivī | prá yā bhūmim pravátvati mahná jinóṣi mahini*. Die gleiche Angabe findet sich dann auch Brhaddev. 5, 88: *bāl iti tr asmin prthivī madhyamā stutā* und bei Sāyaṇa als Einleitung zu der Erklärung der Strophe: *dvirūpā prthivī caiṣā pratyakṣadavatāpi ca | madhyasthānā devatoktā sūtra saṃbodhya varṇyate*. Offenbar um die Gottheit des mittleren Gebietes aus der Strophe herauszu-konstruieren, umschreibt Yāska *párvatānām khidrām* durch *meghānām khedanam chedanam bhedanam balam*. Ihm folgt im wesentlichen natürlich Sāyaṇa, wenn er auch durch den Einschub eines schüchternen *vā* bekundet, daß er sich einen Rest von Urteilsfähigkeit bewahrt hat: *parvatānām meghānām vā khidrām khedanam bhedanam*. Es kann doch vernünftigerweise nicht bestritten werden, daß *párvatānām* hier nicht 'der Wolken', sondern 'der Berge' heißt und daß die Strophe zu übersetzen ist: 'Fürwahr, so ist es: du, breite Erde, trägst den Druck der Berge, die du, o Abhangreiche, durch deine Größe den Grund stark machst, du Große.' Geldner gibt im Glossar für *pravátvati* 'wasserreich, flußreich', für *pra-ji* 'beleben, erquickern, erfrischen'. Nach ihm wäre der Relativsatz also etwa zu übersetzen: 'die du, o Wasserreiche, den Boden erquickst durch deine Größe, du Große'. Nach Geldner (Gloss.) ist der Sinn der Strophe: du erträgst gern die Last der Berge, um durch sie dem Land das Wasser der Flüsse zu spenden. Ich bin keineswegs sicher, daß das gemeint ist, obwohl Roth, Nir. Erläut. S. 156, Ludwig und wohl auch Graßmann die Strophe ähnlich auffassen. Ob *pravátvati* durch 'flußreich' übersetzt werden darf, ist ganz zweifelhaft; in 5, 54, 9 *pravátvatyām prthivī marúdbhyaḥ pravátvati dyāvur bhavati prayádbhyaḥ* ist der Sinn doch sicherlich, daß die Erde ebenso wie der Himmel den Maruts abschüssige Bahnen bietet, damit sie schnell dahinstürmen können. Ebenso zweifelhaft ist mir, ob *prá jinóṣi* 'du erquickst'

¹⁾ *Prthivī* wird außerdem auch Naigh. 5, 3, d. h. nach Yāska (9, 1) unter den *prthivyāyatanāni sattvāni*, und Naigh. 5, 6 unter den *dyusthānā devatāḥ* Yāskas (12, 1) aufgeführt.

bedeutet; die Grundbedeutung des dem *ji* zunächststehenden *jinu* ist jedenfalls 'stark machen'. Zu der Bedeutung 'erquicken' paßt auch das *mahnā* recht schlecht, das hier, wo es unmittelbar neben *mahini* steht, doch nur 'durch deine Größe, durch deinen Umfang' bedeuten kann, wie in 6, 21, 2, wo von Indra gesagt wird: *yāsya divam āti mahnā pṛthivyāḥ . . . riricé mahitvām* 'dessen Größe durch ihren Umfang über Himmel und Erde hinausragt'. Mir scheint daher in der Strophe nur von der Stärke und Größe der Erde die Rede zu sein. Der Dichter bewundert die Erde, daß sie die Last der gewaltigen Berge zu tragen vermag. Sie ist dazu imstande, weil sie den Grund, auf dem die Berge ruhen, stark macht. Das aber vermag sie wiederum, weil sie ungeheuer groß ist. Aber mag man diese oder Geldners Auffassung für die richtige halten, jedenfalls bietet diese Strophe keinen Anlaß, in *Pṛthivī* eine Gottheit des Luftraumes zu sehen und eine andere als in 1, 22, 15 *syonā pṛthivi bhavānrkṣarā nivésanī | yācchā naḥ śārma sapráthah*, wo die Erde nach Yāska 9, 31f. als eine Erdgottheit aufzufassen ist.

Meiner Ansicht nach enthält auch die dritte Strophe des Liedes nichts, was uns berechtigen könnte, die Erde als eine Gottheit des mittleren Gebietes zu betrachten. Sie lautet: *ḍṛḷhā cid yā vānāspatīn kṣmayā dārdharṣy ójasā | yāt te abhrāsya vidyūto divó varṣanti vṛṣṭāyaḥ*. Graßmann übersetzt die zweite Hälfte: 'wenn deiner Wolke hellem Blitz des Himmels Regenguß entströmt', Ludwig: 'wenn deiner Wolke Regengüsse Blitze vom Himmel niederregnen', Bollensen, ZDMG. XLI, 495: 'wenn die stürmenden Schauer deiner Wetterwolke vom Himmel niederregnen'. Diesen Übersetzungen gegenüber hat Geldner, Komm., mit Recht betont, daß *abhrāsya* und *divāḥ* parallel stehen und daß entweder Ellipse oder Zeugma vorliege. Nichts aber verpflichtet uns, *te* als Genitiv mit *abhrāsya* zu verbinden und darin einen Beweis für die *Pṛthivī* als Göttin des Luftraumes zu sehen. Es kann ebensogut Dativ sein. So heißt es von *Mātariśvan* AV. 8, 1, 5 *túbhyaṃ varṣantv amṛtāny āpaḥ* 'für dich sollen die Wasser Unsterbliches regnen', AV. 9, 1, 9 von den mächtigen Bullen: *té varṣanti té varṣayanti tadvidé kāmam ūrjam āpaḥ* 'die regnen, die lassen regnen für den, der dies weiß, was er wünscht, Kräftigung, Wasser' ¹⁾. Die Wendung, daß die Regengüsse für die Erde strömen, kann im Veda nicht befremden, wo die Regengüsse immer wieder als die Erde befruchtend, stärkend, erquickend gerühmt werden; vgl. außer den oben S. 759 angeführten Stellen 1, 164, 51 *bhūmim parjānyā jinvanti divaṃ jinvanty agnāyaḥ*; 1, 64, 5 *bhūmim pinvanti pāyasā párijrayaḥ*; AV. 4, 15, 1. 5: *mahaṛṣabhāsya nádato nábhasvato vāśrā āpaḥ pṛthivīm tarpayantu*; AV. 4, 15, 2. 3: *varṣāsya sárgū*

¹⁾ Vgl. auch ähnliche Wendungen, wie 3, 21, 2 *ghṛtāvantaḥ pāvaka te stokā ścotanti médasah* 'die schmelzbutterreichen Tropfen des Fettes träufeln für dich'; 3, 21, 4 *túbhyaṃ ścotanty adhrigo śacīva stokāso agne.médaso ghṛtāsya*; 1, 54, 7 *dānur asmā úparā pinvate divāḥ*; 5, 34, 9 *tāsmā āpaḥ samyátah pīpayanta*.

mahayantu bhūmim. Ich übersetze die Strophe daher: 'Die du, selbst fest¹⁾, die Bäume mit Kraft im Boden festhältst, wenn dir der Wolke Blitze, des Himmels Regengüsse regnen.'

Es soll hier nicht untersucht werden, wieweit die Vorstellung der späteren Theologen von der Erde als Gottheit des Luftraumes für den Veda zutrifft²⁾; in der ersten und letzten Strophe von 5, 84 tritt sie jedenfalls nicht zutage, und so ist es wenig wahrscheinlich, daß die *Prthivī* in der zweiten Strophe als Regengöttin gefeiert sein sollte. Trotzdem kann der *perú*, den die Erde vorwärts schleudert, sehr wohl das befruchtende Naß des Himmels, der Regen sein, wenn wir annehmen, daß dem Dichter schon bei dieser Strophe die Überschwemmung vor Augen stand, von der er in der folgenden Strophe spricht; in der Zeit der Monsunregen wälzt die Erde in der Tat gewaltige Regenmassen dahin. Und für diese Auffassung scheinen mir auch die beiden ungewöhnlichen Beiwörter, die die *Prthivī* hier empfängt, *vicāriṇī* und *arjuni*, zu sprechen.

Roth gibt im PW. für *vicāriṇī* 'umherstreichend' als Bedeutung, Graßmann im Wb. 'getrennt wandernd', Ludwig übersetzt 'o hiehin und dahin wandernde'. Welche Vorstellungen man mit diesen Beiwörtern der Erde verbinden soll, weiß ich nicht. In der Übersetzung gibt Graßmann *vicāriṇī* durch 'o durchwanderte' wieder; im pw. wird das Wort durch *εὐρωδείος* erklärt. Diese Erklärungen sind viel zu gekünstelt, um glaubhaft zu sein. Auch hat es niemals ein *vicāra* in der Bedeutung 'Wanderung' oder gar 'Wanderpfad' gegeben, und warum sollte die Gangbarkeit der Erde in diesem Zusammenhang betont werden? Pischel, Ved. Stud. 1, 89, wollte *vicāriṇī* einfacher als 'die sich ausbreitende', also als Synonym von *prthivī*, *mahinī* fassen; Geldner (Gloss.) hat sich ihm angeschlossen. Allein auch diese Erklärung befriedigt nicht. Pischel beruft sich auf AV. 12, 1, 55 *adó yád devi práthamānā purástād devaír uktā vyásarpo mahitvām* 'damals als du, Göttin, dich auf Befehl der Götter vorwärts breitend, zur Größe dich ausdehntest'. Allein erstens ist hier dem *vyásarpah mahitvām* hinzugefügt und zweitens ist das Ausbreiten der Erde hier doch als ein Vorgang in der Vergangenheit hingestellt, wie es ja auch sonst oft genug heißt, daß Indra oder Indra-Soma oder Varuṇa die Erde ausbreiteten oder daß bei der Schöpfung Himmel und Erde sich ausbreiteten. *Vicāriṇī* aber könnte die Erde doch nur genannt sein, wenn sie sich dauernd ausbreitete. Mir scheint es daher, daß *vicāriṇī* nicht im allgemeinen Sinn auf die Ausdehnung

¹⁾ *ṛṣhā cit* ist schwierig. Der Sinn ist wohl: Wenn du auch schon an und für sich fest bist, so zeigst du doch einen besonders hohen Grad von Festigkeit dadurch, daß du die Bäume festhältst. Geldner (Gloss.) verweist passend auf 8, 24, 10: *ṛṣhás cid ṛṣhya maghavan maghātaye* 'wenn du auch (an und für sich schon) fest bist, du Gabenreicher, so sei doch (ganz besonders) fest zur Spende von Gaben'.

²⁾ Was Bollensen, ZDMG. XLI, 494f., für seine Ansicht beibringt, daß *prthivī* den Luftraum bezeichnen könne, kann oder muß alles anders aufgefaßt werden.

der Erde gehen kann, sondern mit Rücksicht auf die in der Strophe geschilderte Situation erklärt werden muß. Nun bedeutet *vi-car* im R.V. im allgemeinen 'nach verschiedenen Seiten gehen', seltener 'auf verschiedenen Seiten getrennt gehen' (Nacht und Tag 1, 146, 3; 6, 49, 3, Sonne und Mond 10, 92, 12), gelegentlich wohl auch einmal 'vergehen' (*yásya dyāvo ná vicāraṇti mānuṣā* 1, 51, 1). Man könnte daher vielleicht annehmen, daß die Erde hier als die zur Zeit der Überschwemmung 'nach allen Seiten auseinandergehende', 'auseinanderfließende' bezeichnet sei. Besser noch wird man *vicāriṇī* hier als eine Ableitung von *vi-car* in dem Sinne verstehen, der später auf die *l*-Form der Wurzel eingeschränkt ist¹⁾. R.V. 10, 173, 1. 2, einem Liede zur Befestigung der Herrschaft eines Königs, finden wir *dhruvās tiṣṭhāvicācaliḥ* (AV. 6, 87, 1 -*vicācalat*) 'steh fest, nicht schwankend', *māpa cyoṣṭhāḥ pārvata ivāvicācaliḥ* (AV. -*vicācalat*) 'falle nicht, wie ein Berg nicht schwankend'. R.V. 1, 164, 48 werden die 360 Tage in dem Rad des Jahres mit *saṅkāvāḥ . . . ná talācalāsaḥ* (AV. 10, 8, 4 *khīlā āvicācalā yé*), mit 'Pflöcken, die nicht wackeln', verglichen. In der Bedeutung 'hin und her sich bewegend', daher 'beweglich, schaukelnd, wogend' wollte schon Bollensen, ZDMG. 41, 495 *vicāriṇī* in unserer Stelle nehmen, allerdings unter der meines Erachtens irrigen Voraussetzung, daß die *Prthivī* hier das Luftmeer sei. Daß es dem vedischen Dichter nahelag, die Erde zur Zeit der Überschwemmung 'schwankend' zu nennen, zeigt 5, 59, 2, wo es ähnlich heißt, daß sie, unter der Wucht der Regengüsse, in schwankender Fahrt dahinschwimme wie ein Schiff, das voll Wasser gelaufen ist: *naúr ná pūrṇā kṣarati vyāthir yatí*. Der Gedanke an die überflutete Erde scheint mir auch das Beiwort *arjunī* eingegeben zu haben. Für gewöhnlich ist auch in Indien die Erde nicht weiß; AV. 12, 1, 11 wird sie *babhrú*, *kṛṣṇā*, *róhiṇī* genannt. Wohl aber schimmert sie weiß, wenn die schaumbedeckten Wassermassen auf ihr dahinfluten; 6, 64, 1 werden die *Uṣas* mit schimmernden Wasserwellen verglichen: *apām nórṁāyo rúsantaḥ*.

Ich bin geneigt, auch in den Lobgesängen, die Tag für Tag der Erde entgegenjauchzen (*stómāsas tvā . . . prāti śtobhanty aktúbhiḥ*), den dichterischen Ausdruck für das Brausen der Gewässer während der Regenzeit zu sehen. Ähnlich wird 1, 168, 8 von den Strömen gesagt, daß sie den Radschienen der im Gewitter nahenden Maruts entgegenjauchzen: *prāti śtobhanti síndhavaḥ pavíbhya yád abhríyām vācam udírāyanti*. Umgekehrt wird 8, 14, 10 auch der Stoma mit der Wasserwelle verglichen: *apām ūrmír mādann iva stóma indrājirāyate*. Wir werden die Strophe also, abgesehen von dem Vergleiche, übersetzen dürfen: 'Loblieder jauchzen dir entgegen Tag für Tag, du Schwankende, wenn du das befruchtende Naß vorwärts schleuderst, du weiß Schimmernde.'

Wenden wir uns jetzt zu den Worten *vājaṃ ná héṣantam*. Nach Roth, Graßmann und Ludwig bedeuten sie 'wie ein wieherndes Roß'. Von den

¹⁾ Vgl. Wackernagel, Jacobi-Festgabe S.12f.

Stellen, in denen Roth die Bedeutung 'Roß' für *vāja* annahm, sind aber schon durch Graßmanns, Ludwigs und Bergaignes¹⁾ Erklärungen immer mehr weggefallen, und man wird Pischel, Ved. Stud. 1, 45ff., ohne weiteres beipflichten, wenn er behauptet, daß *vāja* niemals Roß bedeute. Dem *vājam heṣantam* unserer Stelle vergleicht Pischel *ārvantam vājam* in 5, 54, 14 *yūyām rayīm maruta spārḥāvīram yūyām ṛṣim avatha sāmaviṣram | yūyām ārvantam bharatāya vājam yūyām dhattha rājānam śruṣṭimāntam*. Um die Bedeutung von *ārvant* festzustellen, argumentiert Pischel so: 'Die Grundbedeutung von *ārvant* und *ārvan* ist ,eilend', ,schnell', und was man unter einem ,schnellen Reichtum' oder einem ,eilenden Besitz' zu verstehen hat, lehren uns andere Stellen deutlich. Genau entsprechend dem *ārvān vājāḥ* ist *tarāṇīr bhojāḥ* 4, 45, 7 und erläuternd treten ein *anarvā vājāḥ* 2, 6, 5 und *duṣṭāro rayīḥ* 1, 79, 8. 7, 8, 3. 9, 63, 11. Was ,durchdringt' oder ,un-aufhaltsam' oder ,unüberwindlich' ist, wird ,stark' sein und so finden wir *rayīr vājeṣv āvṛtaḥ* ,an Kraft ungehemmter Reichtum' 6, 14, 5; *sāviṣṭho vājāḥ* 5, 44, 10; *vārṣiṣṭhaḥ śuṣmī rayīḥ* 3, 16, 3; *śuṣmīntamo rayīḥ* 2, 11, 13 und nebeneinander *vājāḥ pratāraṇo brhān* 2, 1, 12, wozu das gleich folgende *rayīr bahulāḥ* zu vergleichen ist. ,Eilender Reichtum' ist also = ,ungehemmter' = ,starker' = ,großer' Reichtum = *rayīr mahān* 9, 40, 3.'

Die Bedeutung eines unbekannten Ausdrucks dadurch zu ermitteln, daß man ihn mit einem in gleicher oder ähnlicher Umgebung auftretenden Ausdruck identifiziert, ist eine Methode, der man bei der Interpretation des Veda nicht entbehren kann. Allein man sollte sich immer darüber klar sein, daß sich auf diese Weise im günstigsten Falle die Bedeutungssphäre feststellen läßt, der das unbekannte Wort angehört, daß aber immer auch die Gefahr besteht, zu völlig falschen Resultaten zu kommen, wofern nicht andere Momente stützend hinzukommen. Besonders bedenklich wird diese Methode, wenn zwei Wörter über eine Reihe von anderen hinüber miteinander identifiziert werden; sprachliche Ausdrücke decken sich in den seltensten Fällen wie mathematische Größen. In unserem Falle kommt hinzu, daß *tarāṇī* und *pratāraṇa*, die gleichsam den Übergang von 'eilend' zu 'groß' bilden sollen, aus der Reihe ausscheiden. In 4, 45, 7 ist gar nicht von 'durchdringendem Reichtum' die Rede; der Dichter rühmt vielmehr den Wagen der *Ásvins*, *yéna sadyāḥ pári rājāṃsi yāthó havīṣmantam tarāṇīm bhojām áccha* 'mit dem ihr in einem Tage die Räume durchfährt zu dem mit Opfergabe versehenen unverdrossenen freigebigen Spender'. Und wenn in 2, 1, 12 von Agni gesagt wird *tvām vājāḥ pratāraṇo brhān asi*, so bedeutet das doch wohl 'du bist vorwärtsbringender großer Gewinn'.

Wenn ich somit auch Pischels Deutung von *ārvantam vājam* als 'großen Reichtum' als verfehlt betrachte, so ist es doch schwer zu sagen, was denn der Ausdruck besagen soll. Ludwig wollte es als 'einen Renner als Kraft'

¹⁾ Nach Bergaigne, Rel. Véd. 2, 405, scheint *vāja* in unserer Stelle 'le but assigné au cheval' zu bezeichnen; ich weiß nicht, wie das zu verstehen ist.

fassen, Bergaigne übersetzte 'un cheval, comme richesse ou comme butin'. Man könnte, wie Pischel bemerkt, auch an 'Roß (und) Reichtum'¹⁾ denken. Aber dagegen hat Pischel selbst schon mit Recht eingewendet, daß *árvantam vājam* deutlich dem *rājānam śruṣṭimāntam*, und wir können hinzufügen, dem *rayīm spārhāvīram* entspricht, so daß *árvantam* Adjektiv sein muß. Allenfalls könnte man *árvantam vājam* als 'schnellen Gewinn' im Sinne von 'schnell kommenden Gewinn' fassen oder 'rennenden Gewinn' als einen kühnen dichterischen Ausdruck für 'Gewinn an Rennern (Rossen)' betrachten. Das alles erscheint aber doch sehr gekünstelt. Ich würde am liebsten glauben, daß hier einmal ein Fall der oft mißbrauchten Haplologie vorliegt, daß *árvantam* mit Silbenausfall für *árvaṇvantam* steht, so daß *árvantam vājam* genau dem *áśvāvantam vājam* in 8, 2, 24; 10, 47, 5 entsprechen würde.

Mag man meiner Erklärung zustimmen oder nicht, man wird zugeben müssen, daß *árvantam vājam* ein recht unsicherer Ausgangspunkt für die Erklärung des *vājam ná heṣantam* ist. Um *heṣant* als ein Synonym von *árvant* 'eilend' = 'stark, groß' fassen zu können, erklärt Pischel es als eine Bildung vom Aoriststamm von *hi*, der in *prá aheṣata* 9, 22, 1; *sám aheṣata* 9, 71, 5; *aheṣata* 9, 73, 2; 86, 25; *prá hiṣe* 7, 7, 1 vorliegt. Es mag dahingestellt sein, wieweit man die Formen für die Bedeutung 'eilen' in Anspruch nehmen darf; so zweifellos, wie Pischel meint, scheint mir das auch in 9, 22, 1; 73, 2; 86, 25 nicht zu sein und für 7, 7, 1 und zögernd auch für 9, 71, 5 nimmt Pischel selbst die Bedeutung 'in Bewegung setzen' an. Jedenfalls aber ist doch die intransitive Bedeutung 'sich in Bewegung setzen' und, wenn man will, 'eilen' an die mediale Form gebunden, und so müßte man doch erwarten, daß eine Partizipialbildung von *hi* in der Bedeutung 'eilend' mediale Endung zeigen würde. Das hat auch Oldenberg, *Rgveda* 1, 366, gefühlt. Er stimmt zwar der Pischelschen Ableitung von *heṣant* zu²⁾, will aber übersetzen: 'wie vorwärts treibende Schnelligkeit (im Wettlauf)'. Wenn ich die Anmerkung 1, 45 richtig verstehe, ist er geneigt, *perú* in unserer Strophe von dem *retas* zu verstehen, 'trotz der Bizarrheit, daß ein Weib Subjekt (von *prá ásyasi*) ist'. Oldenberg läßt also den Dichter sagen, daß die Erde ihr *retas* fortschleudert wie vorwärts treibende Schnelligkeit im Wettlauf, ein Diktum, das ich weder diesem noch einem anderen vedischen Dichter zutraue.

Ganz andere Wege ist Geldner gegangen. Er setzt im Glossar für *vāja* an unserer Stelle die Bedeutung 'Flügel', für *heṣ* 'rauschen' an und

¹⁾ Pischel sagt ungenau 'Rosse (und) Reichtum' und scheint diese Auffassung Bergaigne zuzuschreiben.

²⁾ Oldenberg 'vervollständigt' Pischels Nachweis, indem er noch auf 9, 13, 6 *átyā hiyānā ná hetṛbhīr ásygraṃ vājasūtaye*, 9, 64, 29 *hinvánó hetṛbhīr yatá ā vājam vājy ākramīt*, 9, 86, 3 *átyo ná hiyānó abhī vājam arṣa* verweist. Ich verstehe nicht, inwiefern diese Stellen etwas für die Aufklärung von *vājam ná heṣantam* beitragen können, insbesondere wenn man die Worte wie Oldenberg auffaßt.

den Vorzeichen des Sieges, die Vyāsa Mbh. 6, 3, 65ff. aufzählt, wird auch das angenehm klingende Gewieher der Rosse erwähnt (V. 69): *alamkāraiḥ kavacaiḥ ketubhiś ca sukhapraṇāḍair heṣitair vā hayānām | bhrājiṣmatī duṣprativīkṣaṇīyā yeṣāṃ camūs te vijayanti śatrūn*. Mbh. 4, 46, 24ff. zählt Droṇa die ungünstigen Vorzeichen auf, die sich im Heere des Duryodhana vor dem Kampf einstellen. Der Text der Ausgabe ist in diesem Abschnitt, wie schon der abrupte Eingang zeigt, lückenhaft. In den verlorengegangenen Versen muß Droṇa auch von den für die Pāṇḍavas günstigen Vorzeichen und darunter von dem Wiehern der Rosse des Arjuna gesprochen haben¹⁾, denn Karṇa²⁾ wendet sich in schneidendem Hohne dagegen (4, 47, 23): *hreṣitaṃ hy upaśṛṇvāne droṇe sarvaṃ vighaṭṭitam* 'wenn Droṇa das Gewieher hört, ist alles zusammengebrochen', und er schmäht das Omen als Aberglauben: *aśvānām hreṣitaṃ śrutvā kaḥ praśamsāparo*³⁾ *bhavet | sthāne vāpi vrajanto vā sadā hreṣanti vājinaḥ*. Wenn Māgha Śiś. 17, 31 in der Schilderung von Kṛṣṇas Heer sagt, daß 'die Siegesrosse wieherten' (*jayaturagā jiheṣire*), so zeigt er, daß ihm die Anschauung über das Wiehern bekannt war.

So erklärt es sich auch, daß beim Aśvamedha auf das Wiehern des Opferrosses Wert gelegt wurde. Das Gewieher wurde als Vertreter des Stotra angesehen und man lockte es hervor, indem man dem Rosse Stuten vorführte; siehe Kāty. Śrautas. 20, 5, 4 *vaḍabā darśayaty abhirasati tat stotram* und ausführlicher Lāṭy. Śrautas. 9, 9, 19f. *sarpatsu yajamāna udgātāraṃ brūyād udgātar apa tvāvṛṇe śatena ca niṣkeṇa cāśvo ma udgāsyatīti | aśvam āstāvam ākramayya vaḍabāṃ darśayeyuḥ | tāṃ yadābhikranded atha yajamāna udgātāraṃ brūyād udgātar upa tvāhvaye śatena caiva niṣkeṇa ca tvam eva ma udgāsyasīti*.

Die professionellen Naimittikas haben dann das Gewieher, das den Tod des Feindes oder Sieg prophezeit, nach seiner Art und dem Ort, wo es erschallt, genauer bestimmt. So gibt Varāhamihira, Brhats. 92, 7f. an: *krauñcavad ripuvadhāya heṣitaṃ grīvayā tv acalayā ca sonmukham | snigdham uccam anunādi hr̥ṣṭavad grāsaruddhavadanaiś ca vājibhiḥ || pūrṇapātra-dadhivipradevatā gandhapuṣpaphalakāñcanādi vā | drāvyam iṣṭam atha vāparam bhaved dheṣatāṃ yadi samīpato jayaḥ*. Ein Pferd, das das Gewieher eines anderen Pferdes erwidert, bringt seinem Herrn bald Glück (Brhats. 92, 13 *anyaturagaṃ pratiheṣate . . . yo 'śvaḥ sa bhartur acirāt pracinoti lakṣmīm*). Die Naimittikas lehren dann weiter, daß unter gewissen Bedingungen das Gewieher auch Unglück anzeigen könne. So soll es Gefangenschaft und Niederlage voraussagen, wenn die Pferde bei Sonnenaufgang, am Mittag, bei Sonnenuntergang und um Mitternacht wiehern und dabei nach der

¹⁾ In der Kumbakonam-Ausgabe 4, 46, 14 findet sich ein Hinweis darauf: *aśvānām svanatām śabdo vahatām pākaśāsanīm | vānarasya rathe divyo nisvanaḥ śrūyate mahān*. Es scheint mir aber, daß die Strophe später hinzugefügt ist.

²⁾ In C vielmehr Duryodhana, da der Vers 4, 47, 20^{a b} von B hier fehlt.

³⁾ Vgl. 4, 47, 27 *kathaṃ vā sa praśasyate*.

der Sonne gegenüberstehenden Richtung¹⁾ blicken (Brhats. 92, 10 *san-dhyāsu dīptām avalokayanto heṣanti ca bandhaparājayāya*), und unter den ungünstigen Vorzeichen wird das übermäßige, das leise und rauh klingende Gewieher genannt (Brhats. 92, 11 *atira heṣanti . . . pravadanti yātrām . . . dīnakharasvarās ca . . . bhayāya dṛṣṭāḥ*)²⁾. Das sind indessen sicherlich nur spätere Klugeleien der Auguralwissenschaft, die über die eigentliche Bedeutung des Pferdegewiehers nicht täuschen dürfen.

Auch bei Persern und Germanen galt das Wiehern des Pferdes als günstiges Zeichen. Herodot 3, 84f. erzählt, wie die sechs vornehmen Perser nach der Ermordung des Magiers über die Königswahl die Verabredung treffen: *ὅτε ἂν ὁ ἱερεὺς ἡλίον ἐκπαυλλόμενος ποταμὸς φθίγῃται ἐν τῷ προαστείῳ αὐτῶν ἐπιβήσονται, τοῖς τε ἵπποις τῆς βασιλείης*, und wie dann der schlaue Stallknecht des Darius den Hengst seines Herrn dadurch in der Vorstadt zu wiehern veranlaßt, daß er ihn am Abend vorher dort mit einer Stute zusammenbringt; ebenso Justinus 1, 10. Von den Germanen berichtet Tacitus, Germ. 10: *proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur himitusque ac fremitus observant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud procres, apud sacerdotes; se enim ministros deorum, illos conscios putant.* Und genau so wie bei den Indern galt bei uns, wie Grimm, D. Myth. 2, 548f., bemerkt, noch im Mittelalter das Wiehern als ein Vorzeichen des Sieges, und wenn sich die Rosse ihrer freudigen, mutweckenden Stimme enthielten, der Niederlage. Grimm verweist dafür auf eine Stelle aus der Reimchronik von Flandern (hrsg. von Kausler, 7150ff.), wo der Zug des französischen Heeres in eine unglückliche Schlacht gegen die Vlamingen geschildert wird:

ende neder commende de rechte wege
sone was onder thcere ghehort
peert neyen weder no voert.

Im Volksglauben wurde das Pferdegewieher auch sonst im allgemeinen als günstig angesehen. In Grimms D. Myth. 3, 442 wird aus der Chemnitzer Rockenphilosophie angeführt: 'wer pferdegewieher hört, soll fleißig zuhören, denn sie deuten gut glück an.' Übermäßiges Wiehern gilt allerdings auch als schlechtes Vorzeichen, genau so wie in Indien. Birlinger, Volksthümliches aus Schwaben 1, 121, teilt aus Ertingen mit: 'Wenn ein Pferd auf dem Antritt zu einer Reise ohne näheren Grund viel wiehert, ,weinelet', soll man lieber umkehren. Es bedeutet nichts Gutes³⁾.'

¹⁾ Von der *dīptā*-Gegend kommt stets Unglück.

²⁾ Zu allen diesen Angaben führt Bhaṭṭotpala in seinem Kommentar zur Brhats. Parallelen aus einem anderen Werke an.

³⁾ Das Achten auf das Pferdegewieher mag, da es sich gleichmäßig bei Ariern und Germanen findet, bis in die indogermanische Zeit zurückgehen. Auch bei den

Das Rindergebrüll scheint in der indischen Auguralkunde eine viel geringere Rolle gespielt zu haben. Allerdings wird in dem Kuhsegen RV. 6, 28, 6 von den Kühen gesagt: *bhadrām gṛhām kṛṇutha bhadravācaḥ* 'ihr schafft dem Hause Glück, ihr mit der glückbringenden Stimme¹⁾'. Ebenso wird es später als ein günstiges Zeichen angesehen, wenn die Kühe brüllend heimkehren; Brhats. 91, 3 *āgacchantyo veśma bambhāraveṇa . . . dhanyā gāvah syuh*. Aber im allgemeinen bedeutet das Brüllen der Kühe eher Unglück und auch das Brüllen des Stieres ist nur, wenn es nachts ertönt, günstig; Brhats. 91, 2 *akārane krośati ced anartha bhayāya rātrau vṛṣabhaḥ śivāya* 'wenn eine Kuh ohne Grund brüllt, kommt Unheil. Brüllt sie in der Nacht, so verkündet sie Gefahr. Ein Stier aber, der bei Nacht brüllt, bringt Glück'. Dazu stimmt Viṣṇudharmott. in Adbh. 644 = Agnipur. 231, 21 *bhayāya svāmīno jñeyam animittam rutaṁ gavām | niśi caurabhayāya syāt*, Garga in Adbh. 642 = Agnipur. 231, 22 *śivāya svāmīno rātrau balivardo nadan bhavet²⁾*, und im wesentlichen auch Vasantarājas Śāk., wo unter den günstigen Vorzeichen noch das Gebrüll des wütenden Stieres und das leise Brummen der Kühe bei Nacht genannt werden, unter den ungünstigen das Brüllen vieler Kühe bei Tage: *vāmo 'nulomaś ca ravaḥ khureṇa śṛṅgeṇa cāgre khamanam pṛthivyāḥ | praśasyate dakṣiṇataś ca ceṣṭā tathā niśithe ninado vṛṣasya || bhambhāravo vāmadiśiṣṭasiddhyai siddhyai gavām syur niśi humkṛtāni | gāvo niśithe saravā bhayāya bhayāya bahvyo divase raṭantyaḥ³⁾*.

Ich glaube, daß wir nach alledem *vṛṣā vājī* in 2, 43, 2 wohl mit Sicherheit auf das Pferd beziehen und schon der ṛgvedischen Zeit die Anschauung zuschreiben dürfen, daß das Gewieher des Pferdes Glück, Gewinn, Sieg bedeutete. Ich glaube, daß wir dazu um so mehr berechtigt sind, als dadurch auch einige andere Äußerungen in den Liedern, wie mir scheint, einen tieferen Sinn bekommen. In 2, 11, 7—10 haben wir eine Schilderung des Vṛtra-Kampfes. Sie beginnt mit den Worten: *hārī nū ta indra vājāyantā ghṛtaścūtām svārām asvārṣtām* 'deine beiden den Sieg erstrebenden Falben, o Indra, haben den schmelzbuttertriefenden Schall erschallen lassen'.

Slawen wurden in vorchristlicher Zeit überall Pferde als Orakeltiere benutzt, es wurde aber nicht aus ihrem Gewieher geweissagt, sondern aus der Art, wie sie in den Boden gesteckte Spieße überschritten. Ähnlich war das Pferdeorakel, durch das bei den Liven und ihren Nachbarn ermittelt wurde, ob ein Blutopfer den Göttern angenehm wäre oder nicht; siehe Ersch und Gruber unter Orakelpferde. In der Lausitz horcht am Weihnachtsabend das Mädchen an der Tür des Pferdestalles; wenn ein Pferd wiehert, so verheiratet sie sich im nächsten Jahre (Hopf, Thierorakel und Orakelthiere, S. 73f.). Ob das ursprünglich slawisch oder aus germanischem Glauben übernommen ist, läßt sich wohl kaum entscheiden.

¹⁾ Vgl. auch 6, 28, 1 *ā gāvo agmann utā bhadram akran*.

²⁾ Die beiden Zitate nach J. von Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S. 203.

³⁾ Angeführt von Hultsch a. a. O. S. 72.

Ghṛtaścūt wird das Gewieher hier genannt, nicht weil es, wie Sāyaṇa meint, der Donner der Wolke ist, der den Regen strömen läßt, sondern weil es den baldigen Gewinn des *ghṛtá*, des Wassers, vorhersagt. 1, 36, 8 wird mit Bezug auf die Eroberungs- und Beutezüge der Väter gesagt: *ghnānto vṛtrám ataran ródasī apá urú kṣáyāya cakrirc | bhúvat kánve vṣā dyumny áhutaḥ krándad áśvo gáviṣṭiṣu* 'den Feind erschlagend schritten sie über Himmel und Erde und die Wasser; weites (Land) haben sie sich zum Wohnen gemacht. Bei Kanva ward der Stier glänzend, als er (mit Schmelzbutter) begossen war; das Roß wieherte bei den Beutezügen um Rinder'. Sicherlich ist das Roß hier ebenso wie der Stier auf Agni zu beziehen; wie der Dichter dazu kam, gerade das Bild des wiehernden Rosses hier zu brauchen, versteht man aber doch erst, wenn man weiß, daß das Wiehern des Rosses Sieg und Gewinn kündete. So aufgefaßt paßt die Äußerung gut in den Zusammenhang des Liedes, das, wie VV. 2, 4, 10, 12, 13, 17 zeigen, ganz von dem Gedanken an Siegerlangung beherrscht ist.

Der Glaube an die günstige Vorbedeutung des Pferdegewiehers wird dazu beigetragen haben, daß man Agni auch sonst gern mit einem wiehernenden Roß verglich¹⁾, und vielleicht gelingt es unter Berücksichtigung dieser Anschauung, auch der Eingangsstrophe des Marut-Liedes 5, 59, 1 einen Sinn abzugewinnen. Sie beginnt: *prá va spál akrant suvitāya dāvāné 'rcā divé prá prthivyā ṛtām bhare*. Schwierigkeiten macht hier die Mehrdeutigkeit des *akran*. Oldenberg ist überzeugt, daß *akran* nur von *kṛ* kommen könne; er erklärt daher *spát* für eine Interjektion²⁾. Aber eine solche ist nirgends bezeugt. In 8, 61, 15 *indra spál utá vṛtrahá paraspá no vārenyāḥ* kann *spát* doch nur 'Späher' sein, und in 10, 35, 8 *viśvā id usrā spál úd eti sūryāḥ* paßt die gleiche Bedeutung vortrefflich; Oldenberg selbst gibt das Rgveda 2, 125 zu. Also wird auch in 5, 59, 1 *spát* 'Späher' und das dazugehörige *prá akran* 3. Sing. sein. Nun zeigt die 3. Sing. des Aorists von *krand* allerdings viermal im RV. die Form des s-Aorists: *ákrān* 9, 64, 9; 9, 97, 40; *akrān* 9, 69, 3; *sám akrān* 2, 11, 8. Man hat daher *akran* zu *kram* ziehen wollen. Allein bei den Wurzeln auf *n*, *m*, *nd* sind die 2. und 3. Sing. der beiden Aoriste offenbar schon in alter Zeit durcheinandergeworfen worden, da sie sich nur durch die Quantität des Vokals unterschieden. Auch in 7, 5, 7 *tvām bhúvanā janáyann abhí krann ápatyāya jātavedo daśasyán* kann *abhí kran* doch nur zu *krand* gehören; es ist zu übersetzen: 'die Wesen zeugend wieherst du (Agni ihnen) zu, zur Nachkommenschaft verhelfend, du Wesenkenner³⁾'. Ebenso finden wir von *skand adhiṣkán* RV. 10, 61, 7, *áskan*, *skan* VS. ŠB. KŚ. GB. Vait., aber *áskān*, *skān* KS. MS. TB. TA. ApŚ. ŚŚ⁴⁾. Andererseits ist gerade von *kram*, soviel ich weiß,

¹⁾ Z. B. 1, 58, 2; 173, 3; 3, 26, 3; 7, 5, 7.

²⁾ Vgl. SBE. 32, 349.

³⁾ Auch hier dürfte das Wiehern Agnis hervorgehoben sein, weil es ein günstiges Vorzeichen für die Fortpflanzung des Geschlechtes ist.

⁴⁾ Siehe die Stellen in Bloomfields Konkordanz unter *askan gām ṛṣabho yuvā*,

sicher nur *ākṛān* KSA. TS. TB. ApŚ. bezeugt¹⁾. Es scheint mir danach der Ableitung von *akran* in 5, 59, 1 von *krand* nicht nur nichts im Wege zu stehen, sie muß sogar als die wahrscheinlichere gelten. Es fragt sich, wer der *spāt* ist. Nach Graßmann und Bergaigne 2, 378 scheint darunter der Blitz verstanden zu sein; das ist nicht mehr als eine Vermutung. Sehen wir uns die Marut-Lieder des Śyāvāśva 5, 52—60²⁾ an, so finden wir, daß zwei von ihnen, 5, 56 und 5, 60, mit einer Anrufung Agnis beginnen; Agni ist überhaupt der einzige Gott, der in diesen Liedern neben den Maruts erwähnt wird (5, 58, 3; 60, 6—8), wenn man von dem farblosen *rudrāsa indravantaḥ* in 5, 57, 1 absieht. Ludwig hat daher gewiß recht, wenn er in dem *spāt* Agni sieht. Allerdings tritt Agni sonst nicht als Späher der Maruts auf. Man wird daher *vaḥ* als objektiven Genitiv fassen müssen; ähnlich nennt der Dichter in 4, 13, 3 die Sonne *spāśaṃ viśvasya jágataḥ* 'den Beobachter der ganzen Welt'. Auf keinen Fall ist aber *vaḥ*, wie Sāyana will, mit *suvitāya dāvāne* zu verbinden. *Suvitāya dāvāne* ist entweder im allgemeinen Sinne zu verstehen, wie in 5, 57, 1; 59, 4, wo von dem Kommen der Maruts *suvitāya, suvitāya dāvāne* gesprochen wird, oder es ist insbesondere auf das Gelingen des Liedes zu beziehen, das der Dichter vortragen will. Bei dieser Auffassung würde sich der sonst gänzlich fehlende Gedankenzusammenhang zwischen den beiden ersten Pādas einstellen und außerdem die genaue Parallelität zu 5, 60, 1 ergeben, wo Agni gebeten wird, den Glückswurf auszusondern, d. h. dem Dichter zu helfen, das Lied zustande zu bringen: *īle agnīm svāvasam nāmobhir ihā prasattó ví cayat kṛtām naḥ | rāthair iva prā bhare vājayādbhiḥ pradakṣiṇín marútām stómam ṛdhyām*. Ich übersetze demnach in 5, 59, 1: 'Nach euch ausspähend hat er aufgewiebert, um Glück zu geben; ich will dem Himmel singen, der Erde trage ich die Wahrheit vor.'

Häufiger noch als Agni wird Soma mit einem wiehernden Roß verglichen, und ein paarmal heißt es dann, daß er Gewinn oder Beute zusammenwiehern möge; so 9, 64, 3 *ásvo ná cakrado vṛṣā sám gā indo sám árvataḥ | ví no rāyé dúro vṛdhi* 'wie ein Pferd mögest du, der Stier³⁾, uns Kühe und Rosse zusammenwiehern, o Indu. Öffne uns die Tore zum Reich-tum'; 9, 90, 4 *apāḥ síṣāsann uśasaḥ svār gāḥ sám cikrado mahó asmābhyam vājān* 'die Wasser zu gewinnen suchend, die Morgenröten, das Sonnenlicht, die Kühe, wiehere uns große Gewinne zusammen'. Wir werden danach auch 9, 67, 4 *hárir vājam acikradat* übersetzen müssen: 'der Falbe hat Sieg

askann adhita prājani, askan parjanyaḥ pṛthivīm, askān ajani prājani, askān ṛṣabho yuvā gāḥ, askān dyauḥ pṛthivīm, askān somaḥ, brahman somo 'skan, drapsas te dyām mā skan.

¹⁾ Siehe die Stellen a. a. O. unter *ākṛān vājī kramair atyakramīd vājī, ākrān vājī pṛthivīm, ākrān vājy antarikṣam*.

²⁾ 5, 61 dürfen wir hier beiseite lassen, da es einen besonderen Charakter hat.

³⁾ *vṛṣā* steht hier nur, weil das Lied 9, 64, 1—3 mit dem Wort *vṛṣan* spielt.

gewiehert', nicht etwa wie z. B. Graßmann: 'schon wiehert nach dem Kampfpfeis er¹⁾'. Auch von Indra heißt es einmal 10, 96, 10 *átyo ná vājam hārivām acikradat* 'wie ein Roß hat der Falbenherr Sieg gewiehert²⁾'. Die Sieg oder Gewinn wiehernden Rosse der vedischen Lieder sind aber doch sicherlich nichts anderes als die Rosse, die nach dem Epos *hreṣitair vījayāvahaiḥ* 'mit Sieg herbeiführendem Gewieher' wiehern.

Was hier durch *vājam krand*, ist in 5, 84, 2 durch *vājam heṣ* ausgedrückt; die Erde schleudert also das befruchtende Naß 'wie ein Sieg wieherndes (Roß)' oder 'als ob es Sieg wieherte' vorwärts. Der Vergleich von flutenden Wassermassen mit vorwärts stürmenden Rossen oder Wagen ist den vedischen Dichtern geläufig; 5, 53, 7 *tatṛdāndh śindhavaḥ kṣódasā rájaḥ prá saṣrur dhenávo yathā | syannā ásvā ivádhrvano vimócane* 'die (Himmels-) Ströme, erbohrt, stürzten mit ihrem Schwall in den Luftraum wie Kühe, wie Rosse laufend am Ausspann der Fahrt'; 1, 130, 5 *tvām vṛthā nadyā indra sártavé 'cchā samudrām asṛjo ráthām iva vājayató ráthām iva* 'du, Indra, liebest die Flüsse los, um nach eigener Lust zum Meere zu laufen wie Wagen, wie nach dem Siegespreis strebende Wagen'; 8, 12, 3 *yéna śindhūṃ mahīr apó ráthām iva pracodáyaḥ* '(der Rausch), mit dem du (Indra) die großen Wasser wie Wagen zum Sindhu vorwärts triebst³⁾'. Das Rauschen der Wasser aber wird auch sonst, je nach dem gewählten Bilde, durch Ausdrücke bezeichnet, die eigentlich Tierstimmen bezeichnen, wie *nu* (8, 69, 11; 70, 4) oder *ru* (6, 61, 8). 1, 54, 1 heißt es von Indra *ákrandayo nadyāḥ*. *Nadī* wird AV. 3, 13, 1 ganz richtig von *nad* abgeleitet, das 1, 30, 16 usw. auch vom Gewieher des Pferdes gebraucht wird: *yád adāḥ saṃprayatīr áhāv ánadatā haté | tásmād á nadyó náma stha*.

Nicht weniger umstritten als die Bedeutung von *heṣantam* ist die von *heṣá* in *heṣákratu* in 3, 26, 5, wo die Maruts *siṃhā ná heṣákrataḥ sūdānavah* genannt werden. Nach Roth im PW. bedeutet *heṣákratu* 'zu brüllen verlangend, gern brüllend', nach Graßmann 'mächtig brüllend', nach Ludwig 'stark brüllend'. Alle drei leiten *heṣá* also von *heṣ* 'wiehern' ab, was ich für ausgeschlossen halte, da Löwen nicht wiehern. Von Bradke, KZ. XXVIII, 297, wollte *heṣá* lieber zu einem *heṣ*, *hiṣ* stellen, von dem er annahm, daß es 'glühen' bedeute. Eine Wurzel mit dieser Bedeutung gibt es nicht, aber auch davon abgesehen dürfte der Vergleich der Maruts mit Löwen, 'die mächtig glühen (indem ihre Blitze mit dem funkelnden Auge des Raubtieres verglichen werden)', etwas befremdlich erscheinen. Ebenso verfehlt ist Pischels Erklärung Ved. Stud. 1, 48. Er führt *heṣá* wie *heṣant* auf den Aoriststamm von *hi* zurück, indem er sich auf Bildungen wie *néṣa-tama*, *néṣṭr* von *nī*, *jeṣá* von *jī* beruft. *Heṣákratu* soll 'gewaltige Kraft

¹⁾ Ludwigs Übersetzung: 'der Gelbe hat Kraft gebrüllt' kommt dem Richtigen näher.

²⁾ Hier läßt auch Ludwig den Herrn der Falben 'nach kräftigem Futter' wiehern.

³⁾ Vgl. auch 3, 1, 4.

habend' bedeuten, mit der gleichen Sinnesentwicklung von *heṣá*, wie Pischel sie für *héṣant* annimmt. Ich kann nach dem oben Dargelegten für *heṣá* weder die Grundbedeutung 'eilig' noch eine Entwicklung dieser Bedeutung zu 'gewaltig' anerkennen, aber auch *krátu* kann doch nicht 'Kraft' in dem Sinn, in dem es hier gebraucht sein müßte, bedeuten. Während Geldner im Glossar *heṣákratu* als 'dessen Wille das Brüllen ist, seinen Willen (oder Mut) durch Brüllen kundgebend' erklärte, gibt er es in der Übersetzung durch 'mutgetrieben' wieder. Da er keine Erläuterung hinzufügt, weiß ich nicht recht, wie er diesen Sinn aus dem Kompositum herauslesen will; das 'getrieben' verrät, daß er *heṣá* jedenfalls von *hi* 'antreiben' ableiten will.

Für die richtige Deutung von *heṣákratu* kommt es ebensosehr auf das *krátu* wie auf das *heṣá* an. *Krátu* bezeichnet die geistige Kraft nach der Seite des Intellekts wie des Wollens; *heṣá* ist, nach dem Akzent zu urteilen, eher Adjektiv als Substantiv, wenn auch eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Ich leite es von einer Wurzel *hiṣ* 'verletzen' ab, die uns in der jüngeren Form *hims* vorliegt. *Heṣákratu* würde also der sein, 'dessen Sinnen verletzend (oder Verletzung) ist', 'der zu verletzen beabsichtigt'. Wenn die Löwen hier *heṣákratavaḥ* genannt werden, so ist das dem Sinne nach genau dasselbe als wenn im Pali Jāt. 536, 2 der Löwe *sīho parahimsane rato* genannt wird. *Prakīrṇā himsrāḥ kravyādāḥ* bezeichnet Viṣṇu 44, 10 die Tiergattung, die wir 'Raubtiere' oder 'reißende Tiere' zu nennen pflegen, und in demselben Sinne wird später *himsra* in Verbindung mit *paśu* (Hal. 5, 46; Hem. Abh. 1216; Trik. 264; Kavitāmṛtak. 20) oder *jantu* (Kathās. 60, 38; Pañcar. 1, 11, 22) oder *himsra* schlechthin (Vaij. 71, 146; Ragh. 2, 27) gebraucht. In den Anfängen liegt diese Bedeutung von *himsra* aber schon im Rgveda vor. In 10, 87, 3 wird Agni, der Rakṣas-Töter, *himsrā* genannt, als er gemahnt wird, beide Fangzähne anzusetzen, den oberen und den unteren wetzend, also deutlich als Raubtier geschildert wird: *ubhóbhayāvinn úpa dhehi dāmṣtrā himsrāḥ śísānó 'varam páram ca*.

Der Vergleich mit reißenden Löwen paßt aber auch gut für die im Gewitter dahinstürmenden Maruts. Sie sind furchtbar, grausig anzusehen: *bhīmāsaṃdṛśaḥ* 5, 56, 2, *ghordvarpasah* 1, 19, 5; 64, 2; furchtbar, grimmig: *bhīmāsas tūvimanyavaḥ* 7, 58, 2; ihr Sinn ist zornig: *krúdhmī mánāṃsi* 7, 56, 8; jeder, der das Sonnenlicht schaut, fürchtet sich bei ihrer Fahrt: *viśvo vo yāman bhayate swardṛk* 7, 58, 2; man bittet sie, das Geschoß fernzuhalten: *sānemy asmād yuyóta didyúm* 7, 56, 9. So werden sie auch sonst bisweilen wegen ihrer Wut mit wilden Tieren verglichen. Sie sind an Stärke furchtbar wie wilde Tiere: *mṛgā ná bhīmās táviṣṭbhiḥ* 2, 34, 1; ihr Andrang ist mächtig wie ein Bär, furchtbar wie ein wütender Stier: *ṛkṣo ná vo marutaḥ śīmīvāṃ ámo dudhró gaúr iva bhīmayúḥ* 5, 56, 3.

Von seiten der Bedeutung läßt sich, wie mir scheint, kaum etwas gegen meine Auffassung von *heṣákratu* einwenden, es fragt sich nur noch, ob wir berechtigt sind, *hiṣ* als die ältere Form der Wurzel *hims* anzusetzen. Der

herrschenden Ansicht, daß *himsati* Desiderativ von *han-* sei, ist zuerst wohl Wackernagel, Aind. Gr. 1, 44; 231, entgegengetreten. Bartholomae, ZDMG. 50, 720, hat sie verteidigt. Eingehend hat dann Güntert, IF. XXX, 106ff., die Frage behandelt. Ich stimme Günterts Ansicht, daß *himsati* keine Desiderativbildung sein könne, durchaus zu, da es nirgends desiderativen Sinn hat und außerdem *jighāmsa* als Desiderativstamm von *han* seit dem RV. bezeugt ist. Dagegen spricht weiter, daß schon in der älteren Sprache Desiderativbildungen zu *himsati*, wie *jihimsisanti* ŚBr. 9, 1, 1, 35, *jihimsiṣet* ŚB. 9, 2, 1, 2, vorkommen. Wackernagel, Ai. Gr. 1, 44, hat zu *himsati* *hiḍ* 'zürnen' gestellt, das er auf **hiṣ-d* zurückführt. Im Pali erscheinen neben *himsati*, *himsā*, *vihimsati*, *vihimsā* Formen mit *e* in der Wurzelsilbe: *viheseti*, *vihesā*, *vihesaka*, die allerdings nicht direkt von einer Wurzel *hiṣ* abgeleitet zu sein brauchen, da sie sich aus *vihimsayati* usw. erklären lassen. Eine Parallele bildet pr. *kesua* neben *kimsua* aus *kimśuka* (Hem. 1, 86). Neben *himsati*, *vihimsati* steht im Pali aber auch das damit völlig synonyme *heṭheti*, *viheṭheti*, das nicht nur in das Sanskrit der Buddhisten übergegangen ist, sondern auch im Dhātupāṭha mit dem Präsens *heṭhati*, *heṭhate* aufgeführt wird. P. *heṭheti* könnte über **heṭṭhayati* auf **hiṭṭhayati* und weiter **hiṣṭayati* zurückgehen, das eine Ableitung von **hiṣṭi* sein könnte wie *kīrtayati* von *kīrti*. Wahrscheinlicher ist es mir, daß sk. *heṭhati*, *heṭhate* aus **heṣṭati*, **heṣṭate* entstanden sind und daß sich p. *heṭheti* zu **heṣṭate* verhält wie p. *veṭheti* zu sk. *veṣṭate*. Sk. **heṣṭate* würde dann eine Präsensbildung von der Wurzel *hiṣ* sein, die ihre Parallelen in *veṣṭate*, *dyotate*, *cetati* usw. hat¹⁾. So werden wir, wie mir scheint, mit Notwendigkeit auf den Ansatz einer Wurzel *hiṣ* geführt.

Güntert nimmt an, daß von *hiṣ* ein Nasalpräsens **himsāti* gebildet sei, dessen Akzent später verschoben sei, wie in *dāsati*, *sājati*, *svājati*, *dr̥ṃhati* (neben *dr̥ṃhāti*), *śumbhati* (neben *śum̐bhāti*) usw. Er hält es für möglich, daß die Akzentverschiebung in *himsati* unter dem Einfluß von *nimsate* 'sie küssen' erfolgt sei, was ich für sehr unwahrscheinlich halte, da sich

¹⁾ Mit diesen Formen hat schon Charpentier, WZKM. XXX, 107, *heṭhati* zusammengestellt. Im übrigen erklärt Charpentier, Desiderativbildungen der indoiranischen Sprachen, S. 73f., daß er trotz Wackernagel und Güntert an der Ansicht, daß *hims* Desiderativbildung von *han* sei, festhalte. Darüber ist nichts weiter zu sagen. Charpentier führt zugunsten seiner Ansicht aber auch an, daß die indischen Grammatiker *hims* so aufgefaßt hätten und somit die 'ganze indische Tradition' dafür spräche. Da nicht anzunehmen ist, daß jemand eine so schwerwiegende Behauptung einfach aus der Luft greift, so stützt sich Charpentier offenbar auf Quellen, die mir unbekannt sind. Ich möchte mich hier mit der Feststellung begnügen, daß Pāṇinis Werk jedenfalls nicht zu diesen Quellen gehört. Im Pāṇineischen Dhātupāṭha wird *hisi himsāyām* unter den *rudhādayaḥ* (7. Klasse) und den *ādhr̥ṣīya* der *curādayaḥ* (10. Klasse) aufgeführt. Nach Pāṇ. 7, 1, 58 wird die Wurzel zunächst nasaliert; Pāṇini selbst führt sie in 3, 2, 146; 167 als *himsa*, 6, 1, 188 als *hims* an. Die Formen *himsayati*, *himsati* ergeben sich nach den allgemeinen Regeln. *Hinasti* wird von *hims* nach 6, 4, 23 gebildet, die schwachen Formen *himsanti* usw. nach 6, 4, 111.

die beiden Formen, wenn sie auch reimen, der Bedeutung nach doch ganz fernstehen. Über das *s* von *himsati* spricht sich Güntert nicht aus; schließt man sich Wackernagels Ansicht an, daß *s* im Indischen auch hinter nasalem *ṭ*, *ḍ*, *ṣ* und hinter Anusvāra, dem *ṭ*, *ḍ*, *ṣ* vorausgehen, zu *ṣ* wird — und ich halte sie für unbedingt richtig —, so würde sich *himsati* für **himsati* nur durch die Beeinflussung durch das Adjektiv *himsrá*, wo *s* lautgesetzlich ist, erklären lassen. Viel besser erklärt sich das *s* aber doch, wenn man mit Wackernagel annimmt, daß von *hiṣ* ein Präsens nach der 7. Klasse gebildet wurde. Daß der Wechsel des Zischlauts von *hinásti* — **himsánti* ausgeglichen wurde, ist begreiflich; in *pinásti* — *pimsánti*, *śinásti* — *śimsánti* ist der Ausgleich in umgekehrter Richtung erfolgt.

Nun ist *hinásti* aber doch mehr als ein Postulat; es findet sich in der Sprache seit dem AV. Bartholomae erklärt es allerdings für unmöglich, dieses *hinásti* als eine ursprüngliche Bildung anzusehen, da es erst vom AV. an vorkommt, 'während *hims* schon im RV. steht'. Güntert, der sich dieser Ansicht offenbar anschließt, sucht die Entstehung von *hinásti* durch die Annahme zu erklären, daß sich nach dem Nebeneinander von *yunakti* — *yuñjati*, *prñakti* — *prñcati*, *śinásti* — *śimsati*, *ubhnāḥ* — *umbhata*, *trñedhi* — *trñhanti* u. a. neben *himsati* ein jüngeres *hinásti* eingestellt habe. Dagegen läßt sich geltend machen, daß die Sprache in ihrem ganzen Verlauf bis in die Prakrits hinein, den umgekehrten Weg eingeschlagen hat: *yuñjati*, *prñcati*, *śimsati*¹⁾ sind, wie übrigens Güntert selbst bemerkt, jünger als *yunakti*, *prñakti*, *śinásti* und stehen auf einer Stufe mit Formen wie p. *bhindati*, *bhuñjati*, *chindati* usw., die von der 3. Plur. aus die Sanskritformen *bhinatti*, *bhunakti*, *chinatti* usw. verdrängt haben. Ich kann aber auch nicht zugeben, daß *hinásti* eine jüngere Bildung sein müsse, weil sie im RV. fehlt. Im RV. kommt überhaupt keine Form von Präsens Sing. des Verbums vor; wir wissen also gar nicht, wie in ṛgvedischer Zeit der Singular des Präsens lautete. Warum sollte man aber eine Form wie *hinásti* nicht auch noch zu einer Zeit gebraucht haben, als man schon *himsanti* sagte? Daß das tatsächlich in ṛgvedischer Zeit der Fall war, wird aber doch mehr als wahrscheinlich, da, soweit ich sehe, im ganzen Bereiche der vedischen Literatur mit einer einzigen Ausnahme vom Präsens Sing. nur Formen nach der 7. Klasse vorkommen. Die Stellen²⁾ sind: *hinasmī* Kāth. 27,4; *hinásti*, *hinasti* AV. 2, 12, 2. 3; 5, 17, 7; 5, 18, 13; 15, 5, 1—7; Kāth. 6, 7

¹⁾ Die letzten beiden Beispiele *ubhnāḥ* — *umbhata*, *trñedhi* — *trñhanti* bleiben hier besser unerwähnt, da die älteren Formen von *hinásti* doch zu weit abliegen, als daß sie das Muster für die Bildung hätten abgeben können. Übrigens schreibt Güntert *śinasti* — *śimsati*. *Śinasti*, das auch sonst gelegentlich in der wissenschaftlichen Literatur auftaucht, verdankt sein Dasein einem Druckfehler in Whitney's Wurzeln usw. S. 173.

²⁾ Die hier und im folgenden gegebenen Listen, größtenteils auf dem PW. und Spezialglossaren beruhend, können natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, lassen aber doch die Richtlinien der Entwicklung deutlich erkennen.

(bis); 6, 8; 7, 8; 10, 4; 12, 12; 19, 7; 21, 7; 23, 6; 24, 1; 24, 9; 28, 9 (bis); 34, 17; Maitr. S. 3, 1, 8; 3, 3, 6; Taitt. S. 5, 1, 7, 1; Taitt. Br. 2, 3, 2, 5; 2, 3, 4, 6; Ait. Br. 5, 1, 9; Śat. Br. 9, 2, 1, 2 (ter); Gop. Br. 2, 2, 10; Ait. Ār. 2, 5; Śāṅkh. Ār. 12, 25, 27, 28; Ait. Up. 2, 2; Brh. Ār. Up. 1, 4, 11; 5, 5, 1; Muṇḍ. Up. 1, 2, 3. *Himṣati* findet sich nur Śāṅkh. Ār. 12, 22, 26 im Verse (*nāsyā tvacaṃ himṣati jātavedāḥ; na śvāpadaṃ himṣati kiṃcanainam*), wo es sicherlich, wie Keith bemerkt, um des Metrums willen für *hinasti* steht, das in demselben Abschnitt in V. 25 (*nainam rakṣo na piśāco hinasti*), 27 (*nainam sarpo na prdākur hinasti*), 28 (*nainam pramattam varuṇo hinasti*) erscheint. Andererseits sind auch in der nachvedischen Literatur die Formen des Präsens Sing. nach der 7. Klasse noch häufig genug: *hinasmī* Bhaṭṭ. 6, 38; *hinatsi* Mbh. 1, 98, 16¹); *hinasti* Manu 2, 180; 5, 45, 47; 6, 69; Mbh. 6, 37, 28; 12, 58, 17; Mahābhāṣya 1, 2, 12; Rām. 5, 67, 17; Suśr. Utt. 50, 3; Kalpanām. 16, 3; Vikramorv. 1, 16; Brhats. 41, 14; 57, 51; 78, 17; Brhajj. 4, 20; 8, 23; Pañc. Pūrṇabh. 3, 95 (ed. Bühler 3, 105); Subhāṣitārṇava, Ind. Spr.² 5504; Drṣṭāntaśataka, ebd. 7275; Sarvadarś. 37, 1; *upahinasti* Manu 11, 26. *himṣāmi* findet sich Rām. 4, 66, 17 (= B 5, 2, 22); *himṣati* Sāmavidhānabrāhm. 2, 3, 11²); Mbh. 5, 38, 8; 12, 140, 68; 12, 277, 27.

Aber auch abgesehen vom Singular des Präsens finden sich noch zahlreiche Formen, die zum Präsensstamme nach der 7. Klasse gezogen werden müssen oder können, so in R̥V. *himṣānām* 10, 142, 1, *āhimṣānasya* 5, 64, 3, im AV. *himste* 12, 4, 13, *āhimṣatīm* 9, 3, 22 (metrisch gesichert). Der Form nach kann auch *himṣanti* R̥V. 6, 34, 3; AV. 5, 19, 8 hierhergestellt werden; die Akzentverschiebung ist die gleiche wie in *himṣānām*, *himste*. Aus der übrigen vedischen Literatur gehören hierher: *himstaḥ* Taitt. Br. 1, 7, 5, 3; 1, 7, 10, 5; *hināsāni* Śat. Br. 6, 4, 4, 6; *hināsat* Śat. Br. 1, 7, 4, 16; 6, 4, 4, 6; *hināsataḥ* Śat. Br. 1, 1, 4, 5; 2, 1, 15 (Text fälschlich *hināsāva iti*); 17; *hināsāta* (!) Mantrap. 2, 17, 13; *hināsān* Mantrap. 2, 17, 13; *himṣyāt*, *himṣyāt* Maitr. S. 4, 7, 4; Śat. Br. 9, 2, 1, 2; *himṣyātām* Śat. Br. 7, 1, 1, 38; *himṣyūḥ* Śat. Br. 4, 6, 9, 1; *ahinat* Taitt. Br. 2, 3, 2, 5, aus späterer Zeit *himṣyāt* Kāty. Śrautas. 4, 12, 24; Manu 4, 162; 8, 279; 8, 288; 9, 316; Rām. 4, 5, 30; 4, 18, 42 (= B 4, 17, 27); B 4, 8, 9; Mbh. 3, 29, 6; 29, 27; 213, 34; 4, 15, 16; 12, 279, 5; 330, 18; Bhāg. Pur. 6, 18, 47; Suśr. Sūtr. 25, 17; *himṣyūḥ* Rām. 2, 91, 9 (= B 2, 100, 8); 5, 30, 30 (= B 5, 29, 25); Mbh. 1, 72, 12; Suśr. Sūtr. 19, 22; *viḥimṣyūḥ* Manu 8, 238; *āhimṣyūḥ* Manu 7, 20 (v. l.).

Die Formen von dem Präsensstamm nach der *a*-Klasse scheinen weniger häufig zu sein. Aus R̥V. und AV. läßt sich nur das Part. Fem.

¹) *Kim hinatsi sūtān iti* = C 3911, wo *hinasti* Druckfehler ist. In der kritischen Ausgabe 1, 92, 47 hat der Herausgeber vielleicht mit Unrecht *himṣasi* in den Text gesetzt (Var. *hinatsi*, *ca* (oder *tvam*, *tu*) *hamṣi*, *ca himṣiḥ*). Mbh. 3, 196, 9 steht die merkwürdige Form *himṣi* in einem Prosasatz: *kim himṣy anāgasam mām iti*. Nilakaṇṭha erklärt sie durch *hinassi tādayasi*. Man wird die Bestätigung durch die Handschriften abwarten müssen.

²) Das Werk ist trotz seines Titels ein Sūtra-Text.

himsantī anführen, das in *āhimsantīḥ* R.V. 10, 22, 13; AV. 9, 8, 13—18 vorliegt¹⁾. Andere derartige Formen sind *āhimsanta* Tāndyabr. 21, 12, 2; *ahimsanta* Ait. Ār. 2, 1, 4; *upahimsantī* Rām. 2, 9, 10; *himsate* Mbh. 13, 94, 10; *himseta* Mbh. 3, 206, 34; *upahimseta* Mbh. 13, 98, 50; *himsase* Märk. Pur. 132, 15²⁾.

Von der ältesten Zeit an wird aber das Element *hims-* bei der Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung verwendet; schon im R.V. sind *himsīt*, *himsiṣṭa*, *āhimsyamānaḥ*, *himsrá* belegt. Daß Pāṇini und seine Nachfolger *hims* daher als Wurzel ansehen, habe ich schon S. 775, Anm. 1, bemerkt.

Meiner Ansicht nach hat das neue Präsens *himsati* und die daraus verallgemeinerte Wurzel *hims* ihren letzten Ursprung in der 3. Plur. Präs. *himsanti*. In dieser Form wird auch zuerst die Akzentverschiebung eingetreten sein, die wir dann auch in den beiden anderen, vom schwachen Präsensstamm gebildeten Formen *himsānām* und *hīmste* (gegenüber *himsyāt*, *himsyūḥ*) finden. Pāṇini lehrt 6, 1, 188 ausdrücklich, daß bei *svap* usw., d. i. *svap*, *śvas*, *an*, und bei *hims* vor einem mit Vokal anlautenden *lasārvadhātuka*, wenn der Vokal nicht das Augment *i* ist, die erste Silbe beliebig betont werde. Als Beispiel führt die Kāśikā *svapanti*, *śvasanti*, *himsanti* an, die also den Ton beliebig auf der ersten oder auf der zweiten Silbe trugen. Derartige Akzentregeln Pāṇinis beruhen offenbar auf der Beobachtung der gesprochenen Sprache; zu seiner Zeit schwankte man also noch zwischen *himsānti* und *himsanti*.

Für die von mir angenommene Entstehung der Wurzel *hims* lassen sich aber auch noch genaue Parallelen anführen, von denen hier *jinv* und *pinv* erwähnt seien. Zu *jyā* (*jī*), *pyā* (*pī*) wurde zunächst³⁾ ein Präsens nach der 5. Klasse gebildet, von dem Reste in *prā jinóṣi* 5, 84, 1, *jinvé* 4, 21, 8, *prā pinvire* Vālah. 1, 2, Part. Act. *pinván*, *pinvāntam*, *pinvatīm*—*pinvatīm* AV. 9, 5, 34, Part. Med. *pinvánāḥ* 9, 94, 2 vorliegen. Die 3. Plur. Präs. lautet aber nicht, wie zu erwarten, **jinvānti*, **pinvānti*, sondern, genau dem *himsanti* entsprechend, mit dem Ton auf der Wurzelsilbe *jīnvanti* 1, 164, 51, *pīnvanti* 1, 64, 6; 5, 54, 8; 7, 57, 1. Von diesen Formen aus haben sich die Präsensstämme *jínva* und *pínva* entwickelt, von denen in der alten Literatur zahlreiche Formen vorliegen; sie entsprechen genau dem Präsensstamm *hímṣa*. Und wie aus diesem das Element *hims* weiter zur Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung benutzt wurde, so finden wir auch zu den Präs. *jínvati*, *pínvati* die Perfektformen

¹⁾ Daneben, wie oben bemerkt, im AV. *āhimsatim*.

²⁾ Formen wie *himsanti*, *himse* (1. Sg. Med.) sind doppeldeutig und müssen hier natürlich außer Betracht bleiben.

³⁾ Ob *jinóti*, *pinóti* für älteres **jinóti*, **pīnóti* oder **jināti*, **pināti* eingetreten ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Ich verweise auf Wackernagel, Jacobi-Festgabe, S. 2.

1) Konjekture, die Handschriften haben *jīvaśāta*.

2) Diese Bedeutungen von *uṣṣaka*, wofür zum Teil auch *uṣṣa* eintritt, und *śāta* werden dann auch von den Lexikographen aufgeführt; siehe Am. 2, 10, 18f. (hier *uṣṣa*); Hal. 1, 40 (hier *uṣṣa*); 2. 232; Hem. An. 3, 10; 95; Hem. Abh. 383f.; Vajj. 295, 108f.; 230, 15 (hier *uṣṣa*).

der eine Dichter an dem *vajra* die Glut, ein anderer die Kraft, ein dritter die Schnelligkeit hervorhebt, so geht daraus doch nicht hervor, daß diese Eigenschaften identisch sind. Auch was Pischel sonst über die Verwandtschaft der Begriffe der Schnelligkeit, der Stärke und des Leuchtens oder Glühens bemerkt, dürfte für die Interpretation des Veda kaum von Wert sein. Die Bedeutung 'Eile' für *heṣas* beruht im Grunde auf der etymologischen Herleitung des Wortes, die ich nicht für richtig halte. Das Beiwort *tāpiṣṭha*, das *heṣas* empfängt, kann sie jedenfalls nicht stützen. Für die Annahme einer Bedeutungserweiterung zu 'Kraft, Glut' liegt nicht der geringste Anlaß vor.

Für die Feststellung der Bedeutung von *heṣas* scheint mir zunächst die Beobachtung von Wichtigkeit, daß an allen Stellen des R.V., wo Formen von *vyadh* mit einem Instrumental verbunden erscheinen, dieser das Instrument, mit dem die Durchbohrung stattfindet, bezeichnet; so außer in den nachher angeführten Stellen *vidyūtā* 1, 86, 9; *tābhiḥ* (*asānibhiḥ*) 10, 87, 4; *śārvā* 10, 87, 6; *tāyā* (*śaravyāyā*) 10, 87, 13; *tigitēna* 2, 30, 9; *arcīṣā* 10, 87, 17; *himēna* 8, 32, 26; *tāmasā* 5, 40, 5. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß auch *heṣas* die Waffe bezeichnet, mit der Indra die Verräter durchbohren soll. Nun werden weiter die Waffen, mit denen die Götter ihre Feinde erschlagen oder durchbohren, 'glühend' oder 'heiß' genannt; so heißt es von Indra 3, 30, 16 *jahī ny eṣv asāniṃ tāpiṣṭhām*; 3, 30, 17 *brahmadviṣe tāpuṣiṃ hetim asya*; ebenso von Soma 6, 52, 3; von Indra und Soma 7, 104, 5 *indrāsomā vartāyatam divās pāry agnitaptēbhir yuvām āsmahanmabhiḥ | tāpurvadhebhīr ajārebhir atrīno nī pārsāne vidhyatam*; von den Maruts 7, 59, 8 *tāpiṣṭhena hānmanā hantanā tām*; von Brhaspati 2, 30, 4 *bṛhaspate tāpuṣṭsneva vidhya vṛkadvaraso āsurasya vīrān*; von Agni 4, 4, 1 *āstāsi vidhya rakṣāsas tāpiṣṭhaiḥ*; 10, 87, 23 *prāti śma rakṣāso daha | āgne tigmenā śociṣā tāpuragrābhir ṛṣṭibhiḥ*. So spricht alles dafür, daß *heṣas* 'Waffe' bedeutet und daß wir den Halbvers zu übersetzen haben: 'Wie ein vom Himmel geschleudeter Stein durchbohre mit heißester Waffe die trügerischen Freunde.' *Heṣas*, von der oben erschlossenen Wurzel *hiṣ* gebildet, würde soviel wie die *himsrāsāniḥ* sein, die in dem Liede an Agni, den Rakṣas-Töter, in 10, 87, 5 genannt wird: *āgne tvācam yātudhānasya bhindhi himsrāsānir hārasā hantv enam* 'Agni, spalte die Haut des Zauberers; der verwundende Donnerkeil soll ihn mit Glut erschlagen'. Eine kleine Unsicherheit bleibt allerdings zunächst bestehen. *Heṣas* zeigt die typische Akzentuierung der Verbalabstrakta, nicht die der Nomina agentis. Wir müssen also annehmen, daß es zunächst 'Verwundung' bedeutete, und es wäre wohl möglich, daß in leiser Abweichung von den vorhin angeführten Stellen in unserem Verse gesagt wäre: 'durchbohre mit glühendster Verwundung¹⁾'. Es ist auch

¹⁾ Eine ähnliche Unsicherheit zeigt sich bei *hānman*. So gibt z. B. Geldner im Glossar für 1, 33, 11 *tām indra ōjiṣṭhena hānmanāhan* für *hānman* die Bedeutung 'Waffe, Keule' an; in seiner Übersetzung aber steht: 'Indra erschlug ihn mit stärkstem

Gute, was den Menschen von den Göttern oder den Göttern von den Menschen gewährt wird' bezeichnet. Das ist im wesentlichen gewiß richtig, sicherlich aber hat *śurúdh* noch eine Bedeutungsnuance gehabt, die allerdings nicht leicht zu erkennen ist. Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß *śurúdhah* in der Hälfte der Stellen, wo es erscheint, von Gütern gebraucht ist, die durch Anstrengung erschlossen, durch Kampf gewonnen werden, so daß vermutlich 'Gewinn' der wahren Bedeutung von *śurúdh* näherkommt. Zweimal wird *rad* in Verbindung mit *śurúdh* gebraucht: 1, 169, 8 *tvām mānebhya indra viśvājanyā rádā marúdbhiḥ śurúdhō góagrāḥ* 'du, Indra, bahne mit den Maruts für die Mānas einen Weg zu allen zugute kommenden Gewinnen mit Kühen an der Spitze'; 7, 62, 3 *vī naḥ sahásram śurúdhō radantv ṛtāvāno vāruṇo mitró agniḥ* 'zu tausend Gewinnen sollen uns Varuṇa, Mitra, Agni, die mit der Wahrheit versehenen, einen Weg bahnen.' Schwierig ist wegen des *irajyánta* 7, 23, 2 *áyāmi ghóṣa indra devājāmir irajyánta yác churúdhō vívāci*. Ich übersetze, teilweise im Anschluß an Pischel: 'Erhoben hat sich, o Indra, der Ruf zu den Göttern, daß sie (die Götter) im Streite Gewinne lenken möchten'; jedenfalls handelt es sich hier um *śurúdhah*, um die ein Streit entbrannt ist. Besonders klar ist 9, 70, 5, wo es vom Soma heißt: *vṛṣā śúṣmeṇa bād hate ví durmatīr ādēdīśānaḥ śaryahēva śurúdhah* 'der Stier treibt mit Wut die Bösgesinnten auseinander, wie ein Pfeilschütze auf die Gewinne zielend'. Auch in 1, 72, 7; 3, 38, 5; 4, 23, 8; 6, 49, 8; 10, 122, 1 paßt die Bedeutung 'Gewinn'. Geldner ist offenbar aus ähnlichen Erwägungen zu demselben Resultat gelangt; während er in seinem Glossar für *śurúdh* die Bedeutungen gibt: 'Nahrung, Speise, Unterhalt, Lohn', bemerkt er im Kommentar zu 4, 23, 8: '*śurúdh* wohl: Gewinn, gute Gabe, Belohnung'.

Der Vers 6, 3, 3 würde also, wenn wir *heṣasvataḥ* zunächst unübersetzt lassen, besagen: 'Wenn dir, dem Strahlenden, dessen Aussehen fleckenlos ist wie das der Sonne, die furchtbare Absicht kommt, (so fallen) dem *heṣasvat* die Gewinne (zu). Derselbe ist bei Nacht, wo immer er auch weilt, erfreulich, der Holzentsprossene.' Roths Erklärung von *heṣasvat* als 'verwundet' kommt nicht in Betracht; sie beruht auf der falschen Auffassung der Worte *śurúdhō nāyām*. Ludwig sieht in *heṣasvat* den 'Prasselnden'; ich habe schon bemerkt, daß die Ableitung des Wortes von der Wurzel *heṣ* unmöglich ist, da *heṣ* nur 'wiehern' bedeutet. Natürlich muß *heṣasvat* dem *heṣas* entsprechend erklärt werden; ich muß daher von Bradkes 'glühend' ebenso ablehnen wie Pischels 'eilig', das angeblich dem Sinne nach nicht viel verschieden von den zahlreichen Beiwörtern ist, die Agni als den 'strahlenden', 'leuchtenden' bezeichnen und die ihn den 'starken' nennen. Wenn *heṣas* 'Waffe' ist, kann *heṣasvat* nur 'bewaffnet' sein. Diese Bedeutung gibt schon Graßmann im Wb. an, wenn auch seine Übersetzung: 'dann gleichst du nächtlich Pfeil-versehnen Helden' ein starker Mißgriff ist. Die Bezeichnung 'bewaffnet' paßt auch vorzüglich in die Schilderung Agnis

als des furchtbaren¹⁾, beutelustigen Kämpfers, der in der Strophe die Schilderung des Gottes als des friedlichen nächtlichen Hausgenossen gegenübergestellt ist. Wie es hier heißt, daß dem bewaffneten Agni die Gewinne zufallen, so wird in der oben angeführten Strophe 9, 70, 5 von Soma gesagt, daß er wie ein Pfeilschütze auf die Gewinne zielt. Die beste Bestätigung der von mir angenommenen Auffassung von *heṣasvat* scheint mir aber der Dichter unseres Liedes selbst zu liefern. Er hat in V. 5 die beiden Formen Agnis noch einmal gegenübergestellt; hier sagt er deutlich: *sá id ásteva práti dhād asisyāñ chíṣita téjó 'yaso ná dhārām | citrádhrajatir aratir yó aktór vér ná druṣádvā raghupátmajamhāḥ* 'er legt wie ein Schütze, der schießen will, den Pfeil auf; er schärft die Flamme wie des Eisens Schneide, er, der als Herr der Nacht glänzend dahinstreicht wie ein Vogel, der im Baum (im Holze) sitzt, mit schnell fliegenden Schwingen'. Man könnte freilich auch hier wieder fragen, ob *heṣasvat* nicht doch vielleicht das Verbalabstraktum enthält, also 'mit Verwundung verbunden' im Sinne von 'verwundend', 'gewalttätig' bedeutet. Wie hier *śucatāḥ* und *heṣasvataḥ* als Beiwörter Agnis nebeneinander stehen, so nennt der Dichter in 10, 87, 9 den Gott *himsrām rákṣāṁsy abhí śósucānam*. Völlige Sicherheit läßt sich auch von dieser Stelle aus kaum erreichen.

Zum dritten Male erscheint *heṣas* in *āśuhēṣasā*, dem Beiwort der Ásvins in 8, 10, 2 *bṛhaspátim víśvān dévāñ ahám huva índrāvīṣṇū ásvínāv āśuhēṣasā*. Für *āśuhēṣas* wird im PW. zunächst 'dessen Renner wiehern' als Bedeutung gegeben. Später hat Roth die Unmöglichkeit dieser Übersetzung selbst eingesehen, da er aber *āśuhēṣas* als Beiwort der Ásvins mit der von ihm für *heṣas* angenommenen Bedeutung nicht zu vereinigen wußte, vermutete er (unter *heṣas*), daß *āśuhēṣasā* Fehler für *āśuhémanā* sei. Im kleinen PW. wird das Wort als 'schnell verwundend' gedeutet. Von Bradke meint, die Ásvins seien hier 'mit rascher Glut' genannt, weil ihre Glut rasch am Himmel aufleuchtet, eine höchst gezwungene Deutung. Nach Ludwig sollen die Ásvins die 'rasch stürzenden' sein; zur Erklärung bemerkt er: '*heṣas* könnte von *hi* + *s* abgeleitet werden wie von *gru gruṣ*.' Das berührt sich aufs engste mit der Ansicht Pischels, der in *āśuhēṣas* ein Synonym von *āśuhéman* erblickt, das wiederholt als Beiwort des Apām Napāt, einmal in 1, 116, 2 auch von den Rossen der Ásvins gebraucht wird und nach Pischel überall nur 'schnell dahineilend' bedeutet. Meines Erachtens kann *āśuhēṣas* nur 'mit schneller Waffe versehen' sein, womit Graßmanns Übersetzung 'schnell fliegendes Geschoß habend' der Sache nach übereinstimmt. Der Akzent wäre nach den Ausführungen Wackernagels Gr. 2, 1, 296 mit der Auffassung des Kompositums als *Bahuvrīhi* wohl vereinbar. Und für die 'schnellen' Waffen braucht man sich nicht nur auf den ὄρνις ὀιστόν

¹⁾ Man beachte das *bhīmā dhīḥ*. Pischel verflacht die Worte *bhīmā yád éti . . . ta á dhīḥ* zu 'wenn du es ernstlich willst', was kaum zu seiner an und für sich sehr berechtigten Mahnung, ganz wörtlich zu übersetzen (Ved. Stud. 1, 88), stimmt.

Od. 21, 416, die *ταχέας ὀιστούς* Od. 22, 3; 24, 178, das *θοὸν βέλος* Od. 22, 83 oder auf die *celeris sagitta* römischer Dichter (*celeri certare sagitta* Aeneis 5, 485; *celeris molire sagittas* Ov. Met. 5, 367) zu berufen; auch im späteren Sanskrit ist *āsuga* 'der schnell Gehende', ein gewöhnliches Wort für Pfeil, und wenn Roth recht hat, daß *sénā* außer Heer auch Geschoß bedeutet, läßt sich dem *āśuheṣas* auch *āśūṣeṇa* in der Formel *nāma āśūṣeṇāya cāśūrathāya ca* Kāth. 17, 14 usw. vergleichen. Aber schon im R̥V. wird Rudra 7, 46, 1 *kṣipréṣu*, Soma 9, 90, 3 *kṣiprādhānvan* genannt und von Brahmanaspati 2, 24, 8 gesagt, daß er trifft, wohin er will, *kṣipréṇa dhānvanā* 'mit dem schnellen Bogen¹⁾'. Gerade diese Ausdrücke scheinen mir, wenn auch nicht zu beweisen, so doch stark dafür zu sprechen, daß *heṣas* in *āśuheṣas*, und dann auch in den anderen oben besprochenen Stellen, nicht 'Verwundung', sondern 'Waffe' bedeutet.

Die Hauptschwierigkeit, die *āśuheṣasā* bereitet, liegt darin, daß ein Beiwort 'deren Waffe schnell ist' nicht zu dem Charakter der Ásvins, wie er uns sonst im R̥V. entgegentritt, zu stimmen scheint; die Ásvins sind helfende, rettende, aber nicht kämpfende Götter. Ist es aber wirklich so ganz ausgeschlossen, daß ein Dichter auch einmal eine etwas abweichende Vorstellung von den Ásvins zum Ausdruck brachte? Ich glaube, daß wir die Frage beantworten können. Die Lieder 8, 6—11 bilden, wie die Anordnung nach Gottheiten und Verszahl zeigt, eine geschlossene Gruppe²⁾. Die Tradition teilt 8, 6 und 11 dem Vatsa Kāṇva zu. In der Tat wird 8, 6, 1 und 8, 11, 7 Vatsa aus dem Geschlechte der Kaṇvas³⁾ als Dichter genannt. 8, 7—10 werden anderen Kaṇvas zugeschrieben, 8, 7 dem Punarvatsa, 8, 8 dem Sadhvamsa, 8, 9 dem Śāsakarna, 8, 10 dem Pragātha. In 8, 8, 4. 7. 8. 11. 15. 19 und in 8, 9, 1. 3. 6. 9 nennt sich aber Vatsa Kāṇva wiederum selbst als Dichter, in 8, 10, 2 bezeichnet der Dichter sich nur als Kāṇva. Wir sind unter diesen Umständen sicherlich berechtigt, das Lied 8, 10, wenn nicht dem Vatsa selbst, so doch jedenfalls einem Mitglied seiner Familie zuzuschreiben. Nun nennt aber Vatsa in 8, 8 die Ásvins zweimal *vītrahantamā*: V. 9 *āriprā vītrahantamā*; V. 22 *pūrutrā vītrahantamā*. Das Beiwort 'die besten Feindestöter' ist für die Ásvins genau so auffällig wie in 8, 10, 2 *āśuheṣasā*. Es scheint mir zu beweisen, daß in der Vorstellung dieses Dichters oder dieser Dichterfamilie das Bild der Ásvins doch auch kriegerische Züge aufwies, die sonst im R̥V. ganz zurücktreten. Auch in sachlicher Beziehung wird man also gegen die vorgeschlagene Erklärung von *āśuheṣasā* nichts einwenden können.

¹⁾ Vgl. auch 4, 8, 8 *āti kṣipréva vidhyati*.

²⁾ Oldenberg, Hymnen des R̥igveda I, 213.

³⁾ Daß dies das Geschlecht des Dichters ist, geht aus 8, 6, 3. 8. 11. 21. 31. 34. 43 hervor.

Berichtigungen und Zusätze.

(Im Texte ist durch Sternchen auf sie hingewiesen.)

S. 29: Die Ursprünglichkeit der Handschriften des *Versjātaka* ist bestritten: siehe F. Weller, ZII. 4, 46ff.

S. 72: Nach unserer heutigen Kenntnis ist die *Vasudevahindī* keine Erzählungssammlung, sondern die Jaina-Version der *Bṛhatkathā*. Die *Valkalacīrin*-Geschichte steht in der spätestens ins 6. Jahrhundert gehörenden kirchengeschichtlichen Einleitung des an sich viel älteren Werkes. Diese Einleitung ist jedoch nicht Hemacandras unmittelbare Quelle gewesen; vielmehr hat er, wahrscheinlich über mehrere Zwischenstufen, nur aus der gleichen Quelle geschöpft wie die in einigen Punkten deutlich unursprünglichere *Vasudevahindī*. [Nach einer Mitteilung von L. Alsdorf.]

S. 78: Sk. *khola* ist Lehnwort aus Pashto *ṣōl*: Morgensterne, Etym. Vocab. of Pashto, S. 96.

S. 114: Siehe die Berichtigung auf S. 168. Genaueres über *vij* S. 376. Anm. 1. Geldner hält in seiner Übersetzung des RV. an der meiner Ansicht nach falschen Auffassung von *vij* fest.

S. 115: In diesem Sinne ist auch *phalakasaṅkha* zu verstehen, das die *Kāśikā* zu Pāṇ. 5. 4. 98 anführt.

S. 115: Weitere Stellen aus den *Śrautasūtras*, die das Angeführte bestätigen, hat Caland, ZDMG. 62, 123f., beigebracht.

S. 118: Es ist wohl *āsphāre* zu lesen.

S. 125: Die eingeklammerten Worte sind zu streichen. *Pāśa* findet sich im *Jātaka* nur in den *Gāthās* des Spielliedes, die ich, anders als S. 109, Anm. 3, bemerkt, jetzt für jünger ansehe als die kanonischen *Gāthās*.

S. 128: Ebenso nach *Hiranyakeśin*, Śrs. III, 12; *Bhāradvāja*, Śrs. IV, 12; *Vaiṣṇānasa*, Śrs. I, 13—14. Vgl. S. 175.

S. 128: *Catuhśatam*, das hier und Baudh. Śrs. XII, 15; Hir. Śrs. XIII, 19; *Mānava* Śrs. *Rājasūyapraśna* I, 4 erscheint, ist mit Caland a. a. O. S. 125, als 104 zu fassen; vgl. S. 175. Nach Baudh. werden zunächst dreimal fünfzig (*tisraḥ pañcāśataḥ*), nach Hir. dreimal oder fünfmal fünfzig (*tisraḥ pañcāśataḥ pañca vā pañcāśataḥ*) Würfel hingeschüttet.

S. 130: Die Erklärung wird durch die in der Berichtigung zu S. 128 angeführten Stellen bestätigt.

S. 130: *Glaha* ist allerdings 'Griff', da ich es jetzt aber für das wahrscheinlichste halte, daß der Spieler, um das *kṛta* zu machen, nicht Würfel zu dem hingeschütteten Haufen hinzuwerfen als vielmehr Würfel von dem Haufen hinwegnehmen mußte, so würde ich *glaha* jetzt überall durch 'Griff' übersetzen und von dem Ergreifen oder den zu ergreifenden oder ergriffenen Würfeln verstehen. Auf die richtige Bedeutung von *glaha* hat Caland a. a. O. S. 127 hingewiesen.

S. 131: Die Gleichsetzung von *samutkṣepa* und *glaha* ist sehr unsicher.

S. 144: Wie Caland a. a. O. S. 126, Anm. 2, bemerkt, ist eher *kṛtam ayānām* Taitt. S. IV, 3, 3, 1 gemeint.

S. 149: Der Bedeutungsansatz ist nicht richtig. Wie Caland a. a. O. S. 127 bemerkt, bedeutet *vicinoti* auch in Verbindung mit *kṛtam* und *kalim* offenbar 'ausscheiden', 'absondern'. Dieser Ausdruck ist das stärkste Argument für die Annahme, daß beim Vibhidakaspiel *kṛta* und *kali* nicht durch das Hinzuwerfen, sondern durch das Wegnehmen von Nüssen gemacht wurden.

S. 153: Statt *audbhidyam* ist wohl *udbhinnam* zu lesen; siehe Caland a. a. O. S. 126.

S. 157: Caland hat a. a. O. S. 126, mich nicht überzeugend, seine Auffassung verteidigt.

S. 157: Das Zitat bezieht sich auf Taitt. S. IV, 3, 3, 1: *kṛtam ayānām*.

S. 158: Richtig: 104; siehe Berichtigung zu S. 128.

S. 161: Der Ausdruck *ā nidhātoḥ* bleibt unklar; siehe die Bemerkungen Oldenbergs, Rgveda I, 42f. Die Erklärung Geldners, Übers. I, 46, halte ich für gänzlich verfehlt.

S. 161: Wie schon bemerkt, ist es mir jetzt wahrscheinlicher, daß der zweite Spieler so viele von den ihm zugeworfenen Würfeln wegnehmen mußte, daß die übrigen bei der Teilung durch vier keinen Rest ließen. Danach ist auch das S. 165 über Śakunis Spiel Gesagte zu berichtigen.

S. 168: Richtig: wie ein Falschspieler den *kali* verbirgt; vgl. Jāt. 544, 60: *kaṭaṃ Alāto gaṇhāti kitavā sikkhito yathā*. Der Nominativ *kitavā* ist unter dem Einfluß der *-vant*-Stämme aus *kitavo* umgestaltet.

S. 168: Der eingeklammerte Satz ist zu streichen.

S. 169: Dies ist sicherlich der richtige Sachverhalt.

S. 172: Es ist unnötig, zwei Bretter anzunehmen. Die gekünstelte Sprache Amaracandras gestattet ohne weiteres *aṣṭāpadāṣṭāpada* als 'das goldene *aṣṭāpada*' zu fassen.

S. 175: Statt 400 lies beidemale 104.

S. 190: Siehe aber Brugmann, IF. 29, 410ff.

S. 201: Die Angabe ist nach Lüders, Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta, S. 24f., zu berichtigen.

S. 213: Die Hoffnung, weitere Bruchstücke der Dramenhandschrift zu finden, hat sich nicht verwirklicht. Nur ein paar Bruchstücke haben sich ein wenig vergrößern lassen. In Nr. 9 der Ausgabe ist jetzt in a 1 *praviṣati nāyako vid[ūṣa](k)...*, in b 3 *viṣṣrabdham ye viṣahya* .. zu lesen. In Nr. 69 der Ausgabe ist in b eine obere Zeile *[yas]s(a) k(i)[ñk]* ... hinzugekommen. Auf dem oben S. 205f. abgedruckten Blatte ist in V 1 *[p]r(ārt)th(aya)m[ā]nena* zu lesen; in V 3 steht *etassa (pavva)jñāssa* da, in R 3 *varṇṇāvareṇau(śadha)[m]*, wodurch die vorgeschlagenen Ergänzungen bestätigt werden.

S. 230: Die Inschrift ist zuletzt herausgegeben von Konow, Khar. Inscr. p. 162ff. Danach ist zu lesen *kha[d]je kupe [Da]ṣavhareṇa* in Z. 3f., *puyae atmaṇasa* in Z. 4f., *jatiṣu [hi]tae [i]mo ca likhiya m.....* in Z. 6. In der Übersetzung lies: 'an diesem Tagesdatum ist der Brunnen gegraben von Daṣavhara von den Poṣapurīa-Leuten zu Ehren von Vater und Mutter, zur Förderung seiner selbst samt seiner Gattin und seinem Sohne, zum Wohle aller Wesen in den (verschiedenen) Geburten. Und dies geschrieben habend ...'. Danach sind die folgenden Bemerkungen über den Inhalt der Inschrift zum Teil zu berichtigen.

S. 231: Konow a. a. O. p. 145 liest die ersten vier Worte *khade kue [mu]r[o]ḍasa marjhakasa*.

S. 232: Durch neuere Inschriftenfunde sind die Zahlen etwas verschoben. Sie sind für Kaniṣka 3—23, für Vāsiṣka 24—28, für Huviṣka 28—60, für Vāsudeva 74—98.

S. 232: Auch *devaputra śāhi* in der Inschrift von S. 28, Ep. Ind. Vol. XXI, p. 55ff.

S.233: Auf Grund der neu gefundenen Inschriften und Konows Ausführungen a. a. O. p. LXXXf. ist die im Text vorgetragene Ansicht etwas zu modifizieren. Auf Kaniska, der zwischen dem Sommer von S.23 und dem Sommer von S.24 starb, folgte sein Sohn Vāsiska, der bis S.28 regierte. Sein Nachfolger war sein Sohn Kaniska II., der sicherlich bis S.41 regierte, doch wurden die östlichen Provinzen von Huviska, wahrscheinlich einem zweiten Sohne Kaniskas, als Vizekönig verwaltet. Huviska führt daher zunächst nur den Titel *mahārāja devaputra* oder *devaputra śāhi*. In S.40 aber macht er sich unabhängig und nimmt den Titel *rājātirāja* an, und in S.51 ist er unabhängiger Herrscher (*rājātirāja*) auch im Norden.

S.234: Weiteres bei Pelliot, T'oung-Pao, 1923, p. 97ff.

S.244: Konow hat in seiner Neuausgabe der Inschrift a. a. O. p.30ff. gezeigt, daß Kharaosta nicht der Sohn, sondern der Vater der Gemahlin des Rājūla ist.

S.246: Seitdem ist in Mathurā ein kleines Relief mit einer Beischrift in Kharoṣṭhi gefunden, es ist aber offenbar aus dem Nordwesten dahin gebracht: siehe Konow a. a. O. p.49f.

S.248: Diese Interpretationsversuche sind ausführlich von Konow a. a. O. besprochen worden. Eine endgültige Deutung der schwierigen Stellen der Inschrift ist bisher noch nicht gefunden.

S.250: Die Namen lauten richtig Veśpaśi und Khudaci.

S.252: Aus seitdem gefundenen Inschriften geht hervor, daß Horamurṇḍaga Abkürzung des Namens Horamurṇḍaphara ist. Der Name bedeutet offenbar 'den Glanz eines Gabenherrn besitzend'.

S.252: Lies: 'die Tochter' anstatt 'die Mutter'.

S.252: Die folgenden eingeklammerten Bemerkungen sind durch Konows in der Berichtigung zu S.244 erwähnte Ausführungen erledigt.

S.263: Huber, B. E. F. E. O. XIV, 1, S.11, hat nachgewiesen, daß die Bildverse aus dem Vinaya der Mūlasarvāstivādin stammen (Trip. Tok. XVII, 4, 62).

S.265: Huber schlägt nach dem Chinesischen vor *nānāratnair vicitreṇa tūryeṇa* zu lesen.

S.273: Das Wort ist nach Huber der Name Nandipāla.

S.275: In den Aufsätzen über die Aśoka-Inschriften sind die neuen Lesungen von Hultzscher berücksichtigt, soweit sie mir gesichert zu sein scheinen.

S.299: Hultzscher liest F XII K *anc rā nikyāyā*, M *añe ca nikaye*, Sep. I J *sava munā me*, F I Sh *astī pi cu ekatīa samaye*, aber hier steht nach der Phototypie *ekatīe da*.

S.300: Hultzscher liest *karamino* anstatt *karata ca*.

S.301: Hultzscher liest *vijñamano yo tatra vadha va*.

S.301: Hultzscher liest *saṃtaṃ nikramī sabodhi*. Nach der Phototypie könnte man auch *saṃtaṃ* lesen. Der Beweis, daß der nordwestliche Dialekt die Partizipialkonstruktion nicht kannte, läßt sich danach nicht führen.

S.305: Hultzscher liest *anunijhapayati*.

S.311: Richtiger: 'Meine Lajjūkas sorgen für das Volk, für viele Hunderttausende von Seelen'; siehe S.335.

S.322: Hultzscher liest *ta[tha] ca [m]e p[r]ajā anuvatatū*.

S.325: Hultzscher liest *bhago aṃñi*.

S.327: Durch die neuen Lesungen von Hultzscher (*kachāmi ti* für *katham itī* in K, *kaṣaṃ* für *keṣa* in Sh, *[ka]ṣami ti* für *keṣam itī* in M, *i[ta]le* für *ivale* in K, *[i]tare* für *atrake* in M, *ceva se* für *ca vase* in KM, *ca vo taṃ* für *c[e] vo tīthe* in Sh) sind die folgenden Bemerkungen zu F IX, soweit sie positive Deutungsvorschläge enthalten, zum Teil überholt. Ich verweise auf die Übersetzungen von Hultzscher. Die in eckigen Klammern gesetzten Sätze sind zu streichen.

S.327: Hultzscher liest *u[bha]jy[e]sa* in Sh, *ubhayesaṃ [ara]dhe* in M. Diese Lesungen sind mir zweifelhaft.

S.328: Die Phototypie zeigt, daß *no* tatsächlich dasteht.

S.330: Richtig *suvihitāṇaṃ*, da nach Hultzs in K *ṣuvihitāṇaṃ*, in Sh M *suvihitāṇaṃ* zu lesen ist.

S.331: Hultzs liest *nimsi[dha]yā*. Nach der Phototypie ist das *dha* beschädigt, das *i*-Zeichen aber deutlich.

S.339: Die Übersetzung, die Hultzs von diesem Satze und den beiden folgenden Sätzen (I—K in Dh, J—L in J) gibt, halte ich für verfehlt.

S.342: Hultzs liest *da[kheya]* und *āṇaṃne* in Dh, *dakh[e]yā* und *āṇa[ṃ]ne* in J. Die Lesungen sind nicht sicher. Jedenfalls aber ist Hultzs Erklärung von *āṇaṃne* als *āṇṇyaṃ* abzulehnen, da das *y* des Suffixes in der Ostsprache nicht an den vorhergehenden Konsonanten assimiliert werden kann. Die richtige Form *āṇaniyaṃ* (*ananiyaṃ*) steht in F VI in K Dh J (gegenüber *āṇaṃṇaṃ* in G) und in Sep. I und II in Dh, wo J *āṇaneyam* bietet. Auch der Bedeutung nach paßt *āṇṇyaṃ* nicht in den Zusammenhang.

S.343: Hultzs hat gezeigt, daß für das *nagalaṇasa* in Burgess' Phototypie vielmehr *ena ṇasa* zu lesen und ... *mate* wahrscheinlich nicht zu *dhāmmate*, sondern zu *mahāmate*, Schreibfehler für *mahāmataṃ*, zu ergänzen ist. Meine Erklärungen werden dadurch nur bestätigt.

S.375: Auch Hillebrandts Konjektur *yatrāsmā u vāsaḥ* (ZDMG. 71, 313) befriedigt nicht.

S.393: Spies hat jetzt Schattenspiele in Südindien entdeckt; siehe ZDMG. N. F. 14, 387 ff.

S.396: Ein *chāyanālaa* (*chāyānātaka*) wird in dem sakischen Lehrgedicht 5, 98 erwähnt; das wohl erst aus dem 7. Jahrhundert stammt, aber auf ältere indische Quellen zurückgeht. Dazu kommt die nachher angeführte Stelle aus Somadevas Nītivākyāmrta, die das indische Schattenspiel für das 10. Jahrhundert bezeugt.

S.397: Esteller hat in seinem Buche 'Die älteste Rezension des „Mahānātakaṃ“, nachgewiesen, daß Madhusūdanas Rezension eine Bearbeitung der Rezension des Dāmodara ist.

S.417: Es ist wohl *gandhika* 'Parfümhändler' anstatt *ganthika* zu lesen.

S.422: Eine fast gleichlautende Liste von Artisten findet sich Kauṭ. 123, S. 313, wo im Text *sauhika* statt *saubhika* steht.

S.427: Den endgültigen Nachweis scheint mir Nītivāky. 55 zu erbringen. Dort wird in einer Liste von Spionen der *saubhika* aufgeführt und von Somadeva selbst als *kṣapāyāṃ kāṇḍapaṭāvaraṇena nānāvidhanāmarūpadarśi* erklärt. Die Übereinstimmung dieser Angabe mit dem ganz unabhängig durch Interpretation der Texte gewonnenen Ergebnis kann doch nicht zufällig sein.

S.466: Die Erklärung von *haṃguṣṭi* ist falsch. *Haṃguṣṭi* bedeutet Finger; die richtige Übersetzung ist: 'so wie Brīyāsi und Budaśā'm ihre Finger darauf anbringen'. Die Stelle der Unterschrift vertreten die drei Striche, die das Maß des Daumens von der Spitze bis zum Mittelgelenk und von da bis zum zweiten Gelenk bezeichnen. Danach sind die folgenden Bemerkungen zu berichtigen.

S.467: Neuerdings haben sich auch Pōthis in der kursiven Schrift und Dokumente in der ornamentalen Schrift gefunden; siehe Konow, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, Bd. XI, S. 13.

S.492: Die angeführten Namen, die zum Teil etwas anders gelesen werden, gehören, wie ich jetzt überzeugt bin, weder dem Indischen noch dem Iranischen an. Sie können für das Sakische nichts beweisen.

S.492: *Gusūra* hat mit *Kujūla* sicherlich nichts zu tun. Burrow, Language of the Karoṣṭhī Documents, p. 87, setzt es np. *vazīr*, av. *vicīra* gleich.

S.532: Die Beiwörter von *pravara-* bis *abhyarcitom* beziehen sich auf den Saṃgha; siehe die Berichtigung S. 606.

S. 544: Über die alten Namen von Kuā, Aqsu und Uč-Turfan hat Pelliot, *Toung-Pao* XXII, 126 ff. gehandelt und dabei festgestellt, daß der verstümmelte Landesname als Heeyuka herzustellen und Heeyuka das heutige Uč-Turfan ist; vgl. S. 595 f.

S. 545: *Yapen* ist in den Kharoṣṭhī-Urkunden vielmehr überall Eigenname. Die Herkunft des Wortes aus dem Türkischen ist recht unwahrscheinlich.

S. 546: Über *gūṣara* vgl. die Bemerkung zu S. 492.

S. 566: Anders, aber mich nicht überzeugend, Wackernagel, KZ. 59, 23 ff.

S. 606: Das Bild der Svayamprabhā, Königin von Kuci, ist, wie Waldschmidt, *Buddhistische Spätantike im Mittelalter* VII, 28 f., gezeigt hat, in einer Höhle in Qyzil mit Beischrift erhalten.

S. 614: Diese Strophen, mit Ausnahme der neunten, finden sich auch im *Divyāvadāna*, S. 78 ff. und S. 467 ff.

S. 617: Die Stelle bei Huen-tsang ist neu übersetzt und ausführlich besprochen von Pelliot, *J. A. Tome CCXXIV*, p. 66 ff. Pelliot hat auch darauf hingewiesen, daß es im 4. Jahrhundert n. Chr. in Kuci einen berühmten Tempel des Suvarṇapūṣpa gab.

S. 658: Der Ort erscheint als Chadaśilā auf der Kupferplatte von Kalawān (*Ep. Ind.* XXI, 259).

S. 685: Nachträglich haben sich noch einige Bruchstücke der Handschrift gefunden, durch die das zweite, fünfte und elfte etwas vergrößert werden. Auch läßt sich jetzt zeigen, daß die Bruchstücke 11 und 12 zu einem Blatte gehören. Die neu gefundenen Bruchstücke, die im allgemeinen die bisherigen Ergebnisse bestätigen, werden in der *ZDMG.*, Bd. 94, veröffentlicht werden.

S. 726: Rapson hat, ohne mich zu überzeugen, seine Auffassung *AO. XI*, 260 ff. verteidigt.

S. 728: Burrow, *Lang. Khar. Doc.* p. 96, erklärt *triṣa* aus *titikṣā*. Konow setzt es sak. *Triṣa* (tib. *ruu, ba*) gleich. Ich möchte das Wort, das wahrscheinlich *trikṣa* zu lesen ist, jetzt mit sk. *ṭikṣa* identifizieren. *Sahāṭarya* ist sicherlich Ableitung von *sah* 'ertragen'.

S. 728: Eine bessere Erklärung von *vastarna* habe ich Textilien im alten Turkistan, S. 32, gegeben.

S. 729: In Kāśmīrī ist, worauf mich Konow aufmerksam macht, der Wein *mas*.

S. 750: Die vollständige Namensliste hat sich seitdem in einem von Bailey, *BSOS. VIII*, 924 ff., herausgegebenen Texte gefunden. Sie lautet hier: *māla, gūhi, mugi, sahaici, nā, sayṣdi, aśi, paśi, makala, krreḡi, šre, pāśi*. Danach sind im folgenden die auf falschen Lesungen Hoernles beruhenden Namen zu verbessern. Für *ssa* ist *pasa* zu lesen, für *maḍala* *makala*.

Druckfehler.

S. 14, 8 lies *Purāṇa*.

S. 41, 20 lies stellt.

S. 118, 42 lies *Caupaṛ*.

S. 120, 25 lies *Uṇādigāṇas*.

S. 121, 29 lies *Caupaṛ*.

S. 124, 20 lies *Kāśikā*.

S. 125, 10 lies *vibhīdaka*.

S. 202, 31 lies S. 208.

S. 255, 3 lies *Brāhmī*.

S. 264, 33 lies *gtor-ma*.

S. 628, 36 lies das *Danḍakārañña*.

Register.

Von O. Hansen, H. Hoffmann, W. Lentz, W. Siegling.

I. Wortverzeichnis.

1. Indisch.

- p. Akatti* 80
p. Akitti 80
p. akkha 124
p. akkhadhutta 124.
 175
akṣa 122. 124ff.
 128 A. 5
akṣadhūrta 124
akṣapari 142
akṣapūga 129
akṣarāja 142. 145f.
 159. 162
akṣāvapana 119f.
akṣāvāpa 119f.
Agastga 80
accha 372
pr. ajjadhūdā 499
aḍa 431
aḍhakosikyāni 331
atapatiye 277
adhidevana 115ff.
 174f.
adhidaivatam 376
adhyeṣaṇā 541
anunijhapeti 305
anuneti 305
anta 709
pr. apacira 730
apaphale 328
apabhāṃḍatā 313
apalibodhāye 320
apaviyati 313
apavyayatā 313
p. abbhokkirāṇaṃ
 424
abhidevana 118
abhidheya 708
abhibhū 142ff. 146.
 159. 162
abhihāla 277
aya 142ff. 155f.
pr. ayasaka 223
ayānaya 173
arāla 560
ārvant 765
ala 430
ali 429
alin 429
p. aḷa 430
avadhvaṃsā 435
p. avākaroti
 108 A. 2
avyakta 589
aṣṭāpada 171f. 786
asaṃpāṭhya 488
asitāla 438 A. 2
ātaśca sataḥ 420
ādi 709
ādevana 117
ādihāra 31 A. 2
p. āpatti 395ff. A. 4
p. āpattiutthāna
 395ff. A. 4
āmantrita 708
āya 134. 144
p. āya 109f. 134ff.
āyatanavān 517
Ārāḍa 560
ārālika 560
āla (Auripigment)
 432
āla (Pflanzenname)
 438
ālāktā 432
ālāna 77f.
ālāpayate 374
āli 431
āli 557
āvapana 120 A. 1
āvāgamaka 336
āsuga 784
āsuseṇa 784
āsuhēśasā 783
āskanda 142ff.
 159f.
āstāre s. *āsphāra*
āsphāra 118. 785
āsphura 118
āsphurakasthāna
 118
āhan 473 A. 2
Ikṣvāku 80
irā- 552
iriṇa 118
il- 552
ilā- 552
ilāṃda 552
ilāvantaḥ 552
pr. ukṣivana 730
p. uggata 108 A. 3
utthāna 395ff. A. 4
udakakarman 38
uddāna 78
p. uddiyāna 493ff.
udbhīd 156. 169 A. 2
pr. Uṣavadāta 243
uṣṇaka 779
ekatva 708
ekapara 169f.
ekapari 142. 169f.
p. ekānika 494
édhas 781
erakā 760
p. Erāpatha 80
p. Okkāka 80
oṣām 779
p. osāraṇa
 395ff. A. 4
Airāvata 80
kacchapa 178
kaṭa 146
p. kaṭa 111. 146f.
 168f.
kaṭhinī 487
p. kaṇṇapēṇṇā 80
kathaka 416.
 421 A. 3
kanthā 247 A. 2
kaparda (*kaparda-*
ka) 123
karṇa (*karṇikā*)
 134ff. 139
kartarī 135. 137. 139
karma 708
kalabha 80
kalatra 557
kalama (eine Art
 Reis) 557
kalama (Schreib-
 rohr) 557
kalāpaka 717
p. kalābu 80
kali 122. 142. 144ff.
 157ff. 162. 165
p. kali 111. 146f.
 167f. 175
kavala 559
p. kāka 110. 139f.
kāṇa (*kaṇa*) 135ff.
 139

- kāthika* 416
kāraṇī (kāraṇa) (?)
 137. 139
kāla „Zeit“ 553
kāla „schwarz“ 553
kālariddhi 134f.
kāḷa 553
pr. kilamudra 471
kute 334 A. 1
pr. kute 575
kulaṭṭā 696
kūṭa 135f. 138
kr 148 A. 3
kr̥ta 142ff. 148ff.
 165ff.
kr̥tnu 114 A. 4.
 168 A. 1
kr̥ṣaṇa 180
kr̥ṣṇaveṇā 80
p. keḷimaṇḍala
 113f.
**kolīṇṭa* 754
krakaca (?) 138
kratu 774
krand 771
kram 771
kṣāra 589
kṣullaka 366
kharā 754
kharī 135f. 139
khola 78. 785
gaḍi 755 A. 1
pr. gaḍiṇa 493
gaḍu 418
gaḍḍa 417
gaṇana 317
gaṇanā 317
gada 436 A. 1
pr. gaddahī 140.166
gananasī 313
gama 172 A. 3
garta 117
gārda 753
**gardanaka* 755
garda-bhā 753
gali 755 A. 1
galḍā 756
p. gaha 175
pa. gīmhāna 283A.3
guru 395ff. A. 4
pr. guṣura 492 A. 3.
 788
grh- 561
grhū- 565
gcvaya 277 A. 1
gcvayā 277
go 185
Godāvarī 80
p. Godhāvarī 80
gopā 380
pr. gova 745
pr. goṣaḍā 729
grantha 417
granthāṇṭhi 487
granthika 416.
 421 A. 3
grābha 155
**grāmyāśva* 754
glah 130
glah- 755
glaha 130ff. 153.
 155. 755. 785
cakrīvat 754
caghati 280 A. 1
caṇṭayāṇṭa 134. 138
catuṣṣatam 785
camara 595
cara 172 A. 3
cī + vī 149ff.
cīñcīṇi 135 139
citrā 415
**cīramehin* 754
cuñcuṇa 135ff.
cola 559
chaṇḍaṇṇāni 279
jaḍa 180 A. 1
pr. jaṇḍanaṇca
 738
pa. jantā 264 A. 1
pa. jantāghara
 264 A. 1
p. Jambāvatī=
sk. Jāmbavatī 80
jambūnatam 695
jalakriyā 38
jī 148
jīnōṣi 761
jīnv 778
p. jūtamaṇḍala 113.
 174
pr. jūdialamaṇḍalī
 114
jentākaḥ 264 A. 1
jyentākaḥ 264 A. 1
grh- 561
grhū- 565
gcvaya 277 A. 1
gcvayā 277
go 185
Godāvarī 80
p. Godhāvarī 80
gopā 380
pr. gova 745
pr. goṣaḍā 729
grantha 417
granthāṇṭhi 487
granthika 416.
 421 A. 3
grābha 155
**grāmyāśva* 754
glah 130
glah- 755
glaha 130ff. 153.
 155. 755. 785
cakrīvat 754
caghati 280 A. 1
caṇṭayāṇṭa 134. 138
catuṣṣatam 785
camara 595
cara 172 A. 3
cī + vī 149ff.
cīñcīṇi 135 139
citrā 415
**cīramehin* 754
cuñcuṇa 135ff.
cola 559
chaṇḍaṇṇāni 279
jaḍa 180 A. 1
pr. jaṇḍanaṇca
 738
pa. jantā 264 A. 1
pa. jantāghara
 264 A. 1
p. Jambāvatī=
sk. Jāmbavatī 80
jambūnatam 695
jalakriyā 38
jī 148
jīnōṣi 761
jīnv 778
p. jūtamaṇḍala 113.
 174
pr. jūdialamaṇḍalī
 114
jentākaḥ 264 A. 1
jyentākaḥ 264 A. 1
hind. jhāṇkī 413
taḍ- 556
tāḍayati 556
tāla 432 A. 3
tāla (Händeklat-
schen, Takt) 556
p. tālāvacara
 425 A. 1
p. tittira 110. 140
pa. tiracchāna
 283 A. 3
tutthāyatanāni 332
tula 265
pr. triṅṣa 728. 789
tripaṇcāsa 129
tripadī 137. 139
tretā 143ff. 157. 169
tryakṣa 128 A. 5
daṇṣṭra 558
dantabīja 558
dāḍaka 558
dāḍima 557
dānapati 92
dānu 752 A. 2
pr. dāman 250 A. 4
pr. Dāmaysada 237
Dilipa 46
div + prati 165
pr. Dīnīka 243
pr. duāhale 334 A. 1.
 575
dukkhīyana 278
p. Dudīpo 46
dundubhī (dundu-
bhī) 134ff.
p. dummukkha 348
p. dummukkhārūpa
 348
durodara 131 A. 2.
 132 A. 1
durvarṇa 475
pr. duhidā 497
dekhata 339. 342
devana 118. 150
desaṇ 337
p. desanā 395ff. A. 4
dohada 44ff. 183
dohala 45
p. dohala 45
pr. dohala 45
daurhṛda 45. 183
daurhṛda 45
dyūbbhiḥ 367
dyūtamaṇḍala 113f.
dvāpara 142ff. 157.
 169
dvitva 708
dvipari 169
dhana 133
pr. dhammayutena
 278
dhamāni 758
p. dhītā 497ff.
pr. dhīdā 497
pr. dhūdā 498
**dhūmrakarṇa* 754
dhūrtamaṇḍala 114
dhūsara 754
na 385
naṭaranga 395
naḍā 555
nada 760
nardita 146
nala 555
Nala 555
nalada 555
nalina 555
navikkī 134. 137
nāga 739
nāḍi 555
nārāca 555
nāla 555
nālīka 555
nīmsīḍhiyā 331
nikyaṇ 323
p. niggaha 395f. A. 4
nigraha 395f. A. 4
nījhati 303
nījhapaṇṇati 302
nīdāna 77f.
 395f. A. 4.
p. nīdāna 395f. A. 4
nīpāta 708
p. nimantakaṇ
 109 A. 4
Nimi 80
niludhasāpi 309
p. nivātaka 109 A. 4
p. nissāraṇa
 395ff. A. 4
nīce 323
**nemi* 754
p. nemi 110. 139
p. Nemi 80

- pr. *pajā* 322
 p. *pañcapaṭṭhikaṃ* 424
 p. *paṭikamma* 395f. A. 4
 p. *paṭibhānacitta* 424
 p. *paṭibhānāni* 425 A. 1
paṭividdhānāye 320
 p. *paṭisāraṇa* 395ff. A. 4
paṭṭaka 119
paṭṭabandha 134. 136
paṭh mit *saṃ* 488
paṭṭrī (?) 136. 139
pada 708
 pr. *pana* 573
para 709
parivartana 405
pariveṇa 614f. A. 3
pariṣad 313
paryāṇa 614f. A. 3
palikīlesa 321 A. 2. 337
palisāpi 313
 pr. *paśu* 738
pāñci (*pañci*) 135f. 139
pātri 137. 139
pāda 673
pādam 515
pāpunāti 336
pālanā 285 A. 5
pālī 555
pāvāra 146
pāsaka (*pāsa*) 120ff.
 p. *pāsaka* (*pāsa*) 120
pinv 778
piśaṅga 696
 p. *puttāna* 283 A. 3
puruṣa 457
puruṣānṛte 439
pulisa 279
puṣpa 189
pūrva 709
prechakā 137f.
prthivī 761
perū 751
- pela* 760
 p. *pelaka* 760
prakāśavān 516
praṇāḍī 555
praṇālī 555
pratīkarman 395f. A. 4
pratīphalati 187f.
pratisaryāya 425
pratisāraṇa 395f. A. 4
pratyaya 708
pratyāhāra 405
pramālin- 551
pravātvat 761
praśna (?) 136. 139
prahāṇasāla 614f. A. 3
prāsaka 120
preṣyā (*preṣya*) 134. 136. 138f.
plu(*ta*) 708
phaṭṭā 188
phaṇa 188
phaṇā 188f.
phāṇḍa 188
phāl *iti* 551
phala 119 A. 1. 126 A. 1. 179. 183ff. 189
phalaka 115f. 189 A. 2
phalati (*phal*) 185. 188f.
phalya 190 A. 1
phuṭṭā 189
baṃdhanamṭika 340
bahutva 708
bahula (*vahula*, *ba-* *hulā*) 135ff.
 p. *bahula* 109. 110. 139f.
bāḍhaṃ 323
bāl *iti* 551
bāleya 754
biḍālā 560
bindu 702. 708
binduphala 182 A. 1
bindū 705. 708
 pr. *birāla* 560
 p. *biḷāra* 560
 p. *buḍḍha* 568
- budhna-* 566
bundā- 567
 pa. *bunda* 566
 pa. *bundikābaddha* 566
 pa. *bondi-* 567
bradhna 124
bhadra (*bhadra*) 135ff. 139f.
 p. *bhadra* (*bhadra*) 109f. 110. 139f.
bhanda 366
bharu 623
bhalla 366
**bhāravāha* 754
**bhārasaha* 754
bhallākṣa 366
bhid + *ud* 153 A. 1
bhūriyāvaya 436
maṇḥ 458
 p. *makaradantikaṃ* 424
 pr. *makkara* 745
magha 458
maṇo 574
 p. *maṇḍakā* 110. 139
maṇḍala 113 A. 5
 pr. *maṇḍīlya* 745
madhura 605
madhyādhivevana 174f.
 pr. *mana* 570
 p. *manaṇi* 570 A. 1
mantīlya 743
manthīn (?) 136. 139
manthīlava 744
 pr. *masu* 728
mahāmātra 79
mahilā 559
mānḥālā 744
māndhālā 744
māndhīra 743
māndhīlava 743
mārjanī (?) 138
mālī 134. 137ff.
 p. *mālī* (*mālīkā*) 109. 110. 139f.
mī + *nī* 164
 pr. *minā* 570
mīḍam 552
- muktā* 179ff.
muktāphala 179. 183ff.
mukhā 285 A. 5
 p. *muccati* 184
 p. *mucchati* 184
 p. *muttā* 182
 pr. *muttā* 180
 p. *muttika* 182
 pr. *muttika* 182
 sindh. *muṇḍrī* 471
mudrā 470
 hind. *mundrā* 471
 Khas. *munrō* 471
mūradeva 364 A. 1
mūrkhā 180 A. 1
mūrchatī 180
mūrtā 180 A. 1
mūrti 413
 p. *mottia* 182
mohur 470
mlāyati 180 A. 1
 pr. *yaṭṭhi* 224
yamapaṭa 415
yuga 708
yuta 316
yutāni 313
 pr. *Ysamotika* 237. 242
rabhasiye 330
 p. *ravi* 110. 139
rasodbhava 179
rāsabha 754
 p. *rudda* 44
 p. *rupparūpaka* 394
**rūkṣasvāra* 754
rūpa 477
 p. *rūpadakkha* 395ff. A. 4. 488
rūpājīvā 394
 p. *rūpiya* 472
 p. *rūpūpajīvīnī* 394
rūpopajīvīn 394
rūpya 472
**renurūṣita* 754
ródhas 781
 p. *lakkha* 108 A. 1
lakṣa 108 A. 1
laghati 279
laghu 395ff. A. 4
laḍati 555
layana 614f. A. 3

bal. 355	pr. śānta 360	samyakha 376	p. sobhanakarakam
barali 357	p. śānta 283 A. 3	śāntābhya 163f.	423
pr. śānta 466 A. 1	śāntābhya 360	śāntābhya 162, 164	p. sobhanaparakam
lak 709	śānta 760	p. śāntābhya 110,	423
lat. 357	śānta 133	139	sobhāyā 425
p. śānta 134f.	śānta 421 A. 2	p. śānta 194f. A. 1	p. sambhā 426
śānta 41	śānta 133	śāntābhya 371	sonya 511
p. śānta 41	śānta (śānta) (1)	śāntābhya 77f.	saubha 425
pr. śānta 134	137f.	pr. Śāntastoma 241	sthū 559 A. 2
393 A. 1	śāntābhya 166	śānta 134, 136, 139	spāt 771
p. śānta 134	śānta (śānta)	śāntā 709	sphatati 189 A. 1
pr. śānta 134	135—140	p. śānta 494f. A. 1	sphota 189 A. 3
śānta 41	pr. śānta 729	p. śānta 538	sva 708
lak 356	śāntābhya 734	śānta 781	svastha 709
śānta 708	pr. śānta 729	p. pr. śāntābhya	hali 146 A. 1
*śāntābhya 734	pr. śānta 140, 166	494 A. 1	hā mit sam 371
pr. śānta 568	śānta 117	p. śānta (śānta) 109,	hi 766
śānta 708	śānta 708	110, 139f.	hims 774
śānta 743	śānta 591	p. śāntābhya 494	himsra 774
śānta 728, 789	śānta 760	śāntābhya 488	pr. hiraṇyākāra 226
pa. śānta 283 A. 3	śānta 551	śāntābhya 488	hi 774
śānta 135	*śānta 751	śāntābhya (2) 137f.	hi 775
śānta 708	śāntābhya 124	śāntābhya 117	hetthi 775 A. 1
śānta 743	śāntābhya 124, 175	śāntābhya 131f.	heṣakratu 773
śānta 765	śāntābhya 142	132 A. 2, 785	heṣant 766
śānta 1381,	śāntābhya 178	śāntābhya 551	heṣas 779
śānta 375	śāntābhya (śāntābhya) 131,	śāntābhya 368	heṣasvat 781
śānta (2) 135, 139	137f.	p. śānta 176f.	pr. horaka 250
śānta 781	śāntābhya 776	śāntābhya 614f. A. 3	pr. horamurṇadugena
śānta 751	śāntābhya 220	śāntābhya 696	251
śānta 435	śāntābhya 779	p. śānta 109, 110,	pr. horamurta 249
p. śāntābhya, śāntābhya	pr. śānta 729	139f.	
149, 786	pr. śānta 729	śāntābhya 557	2. Andere Sprachen.
śāntābhya 763	pr. śānta 729	p. śāntābhya	sak. āmāca 468 A. 2
śāntābhya 114 A. 4, 785	pr. śāntābhya 729	sk. śāntābhya 80f.	chin. a-mo-chih
śāntābhya 376 A. 1	śāntābhya 781	śāntābhya 696	468 A. 2
śāntābhya 136, 139	śāntābhya 373	hindī śāntābhya 178 A. 2	tamil. aravu
śāntābhya 134, 136f.	śāntābhya 153	hindī śāntābhya 178 A. 2	178 A. 1
śāntābhya (śāntābhya-	śāntābhya 135, 139	pr. śāntābhya 745	āgāra 429
ka) 122f.	śāntābhya 426	śāntābhya 278	toch. arśākarsa 745
śāntābhya 302	śāntābhya 425	śāntābhya 285 A. 5	kuc. arśāklo 746
śāntābhya 251	śāntābhya 425	śāntābhya 615	toch. ārṣal 746
śāntābhya 135, 137	śāntābhya 364	pr. śāntābhya	kuc. auk 746
pr. śānta 730	śāntābhya 364 A. 1	221f.	tamil. āyiram
śāntābhya mit sam 375 A. 2	pr. śāntābhya 745	śāntābhya 475	tū. bars 735
śāntābhya 171 A. 1	śāntābhya 177f.	śāntābhya 413	air. ball 190
śāntābhya 127 A. 3	pr. śāntābhya 249 A. 4	śāntābhya 177f.	hessisch bitte 190
śāntābhya 567	śāntābhya (= śāntābhya-	hindī śāntābhya 178 A. 2	βḡóτος 180 A. 1
śāntābhya 567	ca) 220	pa. śāntābhya 283 A. 3	nd. bulle 190
śānta 134—139, 141,	śāntābhya 375	śobha 425	av. daīn̥hu 461
166		p. sobhanakam 423	tib. dñul 477
śāntābhya 138			

δορσάρης 80	sak. <i>hora</i> 250	kuč. <i>mewiyo</i> 747	sak. <i>pīḍaka</i> 466 A. 1
kan. tel. <i>ēdu</i>	tamil. <i>karudei</i> 754	toch. <i>mkowi</i> 747	toch. <i>poke</i> 746
178 A. 1	κεμάς 594	kuč. <i>ṃokomśke</i> 745	lit. <i>pūlu</i> 184
tamil., kan. <i>ēṇi</i>	κορσάρης 80	pers. <i>muhr</i> 470	kuč. <i>ṣecake</i> 747
178 A. 1	toch. <i>kṣuṃ</i> (<i>kṣun</i> , <i>kṣu</i>) 536	sak. <i>mūra</i> 465	A. 1
ahd. <i>fallan</i> 184	kuc. <i>leṃ</i> 614f. A. 3	tam. kanar. <i>muttu</i>	toch. <i>śiśāk</i> 747
φαλλός 190	türk. <i>lu</i> 738	183 A. 4	A. 1
lat. <i>fallo</i> 184 A. 1	μαί 79	türk. <i>nāk</i> 738	σφάλλω 184 A. 1
lat. <i>felix</i> 190	μαίσωλος 79 A. 2	ὀφέλλω 190	sak. <i>śśātīmje</i> 489
lat. <i>fendicae</i> 188	μαλακός 180 A. 1	ὄφελος 190	sak. (nordar.) <i>ṣṣāwā</i>
lat. <i>folium</i> 190	μαμάτραι 79	av. <i>para. baraiti</i>	249 A. 4
tib. <i>dor-ma</i> lies	<i>Mánaδος</i> 80	460	av. <i>staora</i> 457
<i>gtor-ma</i> 264	toch. kuc. <i>mātār</i>	kuč. <i>paryāṇ</i>	tamil. <i>ūśi</i> 178 A. 1
sak. <i>hārū</i> 492	745 A. 3	614f. A. 3	av. <i>virō. mazō</i> 457
sak. <i>haṃguṣṭi</i>	av. <i>mazah</i> 458	av. <i>pasu</i> 457	
446 A. 1. 788		av. <i>pasu-mazō</i> 458	

II. Stellenverzeichnis.

<i>Abhidhānacintāmaṇi</i>	<i>Āpastamba Dharmasūtra</i>	4, 38, 2: 112. 149. 152f.
101. 179: 188	1, 5, 17, 37: 176	4, 38, 3: 112. 144. 152f.
485: 124	2, 25, 12: 115, 116 A. 5.	161
486: 120	122. 158	4, 38, 4: 112
723: 476 A. 1	2, 29, 7: 439	5, 3, 3: 519
1068: 179	<i>Āpastamba Gṛhyasūtra</i>	5, 18, 2: 170 A. 2
1145: 122	7, 18, 1: 115	5, 20, 11: 156 A. 2
<i>Agnipurāṇa</i>	<i>Āpṣastamba Mantrapāṭha</i>	5, 22, 6: 433ff.
231, 21f.: 770	1, 4, 11: 437	5, 31, 6: 115
<i>Aitareya Brāhmaṇa</i>	<i>Āpastamba Śrautasūtra</i>	6, 16, 4: 438 A. 2
2, 9, 6: 365	5, 19, 2: 115. 116 A. 5.	6, 22, 3: 752
6, 1, 3: 520	122	6, 70, 1: 115. 116 A. 5
6, 8: 767	5, 19, 4: 128. 157	6, 72, 3: 753 A. 2
7, 13, 8: 505f.	5, 20, 1: 143 A. 5.	6, 104, 1—3: 78
7, 15, 4: 371	145 A. 1. 157. 159	6, 118: 112
8, 22, 6: 505f.	8, 7, 10: 756. 757	6, 133, 4: 505
<i>Aitareya Upaniṣad</i>	18, 18, 16: 116 A. 3. 157	7, 12, 1: 504f.
1, 2, 1ff.: 517 A. 5	18, 19, 1: 122 A. 4. 128	7, 52, 2: 154. 161
<i>Amarakośa</i>	18, 19, 5: 122 A. 4. 128.	7, 52, 3: 151
2, 4, 58: 122	153 A. 1. 156. 157	7, 52, 4: 151
2, 8, 7: 476 A. 1	<i>Āryabhaṭa</i>	7, 52, 5: 124. 154
2, 10, 44: 124	2, 30: 478	7, 52, 6: 150. 151
2, 10, 45: 120. 173 A. 1	<i>Atharvaveda</i>	7, 52, 7: 151
<i>Anekārthasaṃgraha</i>	1, 3, 1—5. 6—9: 551	7, 52, 8: 130. 154. 155 A. 1
2, 313; 405: 172 A. 3	1, 17, 4: 552	7, 52, 9: 154
2, 370: 476	2, 2, 5: 112	7, 56, 1—7: 433f.
2, 466: 122	2, 14, 2: 504	7, 90, 3: 437 A. 2
2, 543: 120. 122	3, 13, 1: 773	7, 114, 1: 144 A. 4. 147.
3, 81: 472	4, 10: 181	162
<i>Aṅguttaranikāya</i>	4, 15, 11: 759 A. 1	7, 114, 2: 117
1, 126f.: 694	4, 16, 5: 164	7, 114, 3: 112
4, 3, 3: 146f.	4, 38, 1: 112. 124. 152f.	7, 114, 5: 153
10, 89, 3: 146f.	156	7, 114, 7: 122

- 8, 1, 5: 762
 8, 6, 2: 551
 8, 6, 26: 437
 8, 7, 21: 759
 9, 1, 9: 762
 9, 6, 7: 365
 10, 1, 25: 595
 10, 8, 13: 382
 11, 4, 12: 382
 11, 9, 3: 78
 12, 1, 11: 764
 12, 1, 35: 763
 12, 3, 44: 595
 12, 4, 16: 436 A. 1
 18, 2, 22: 551
 19, 50, 5: 182
 19, 34, 2: 129
 20, 89, 9: 459
 20, 135, 2, 3: 551
Angupāṭhāraṭṭha
 107: 478f.
Asāṭṭhaṭṭha
 1, 80, 86: 190
Bālaṭṭha
 2, 5, 10-14: 172
Bālaṭṭhaṭṭha
 A. 4: 415
Bauddhāyana Dharmasūtra
 1, 1, 1, 7, 8: 315
 1, 5, 12, 5: 177
 1, 19, 8: 453
 1, 19, 9: 438
 1, 19, 11-12: 440, 455
Bauddhāyana Śrautasūtra
 2, 8: 115, 128, 156
 2, 9: 145 A. 1, 156f., 159
 A. 1
 12, 15: 785
Bhāgavatapurāṇa
 1, 10, 33ff.: 648
 9, 20, 21: 356
 10, 49, 21: 39 A. 2
 10, 71, 21f.: 648
Bhagavatī
 15, 1: 414
Bhāradvāja Śrautasūtra
 4, 12: 785
Bhāratamañjarī
 3, 451: 141
Bhāratīyanāṭyaśāstra
 7, 30: 419
 7, 88: 419 A. 1
 8, 145ff.: 419
Bhāratīya, Upaniṣad
 39: 171
Bharmasapariṣa
 131, 95, 10 A. 2
Bharmasapariṣa
 1, 71: 46
Bhāta Śaṅkṣitā
 2, 8-3, 1: 580ff.
Bhāta Śaṅkṣitāṅga
 Pac. 41: 421
Bhāta Śaṅkṣitāṅga
 3, 4: 541
Bhāta Śaṅkṣitāṅga
 1, 13: 425f.
 Nr. 40: 637f.
Bhāta Śaṅkṣitāṅga
 1, 13: 425f.
 1, 25: 482
Bhāta Śaṅkṣitāṅga
 1, 3, 34, 35: 363
Bhāta Śaṅkṣitāṅga Upaniṣad
 1, 5, 11: 523
 3, 5, 1: 372
 3, 8, 10: 372
 4, 1, 26f.: 517
 4, 1, 5: 516
 6, 1, 14: 377
 6, 2, 16f.: 350
 6, 3, 4: 375 A. 1
Bhāta Śaṅkṣitā
 5, 88: 761
Bhāta Śaṅkṣitā
 7, 10: 438
Bhāta Śaṅkṣitā
 4, 2: 186f.
 5, 74: 394
 14, 30: 529
 34, 1: 186
 74, 2: 730
 81, 12, 13, 16: 478
 91, 2f.: 770
 92, 7f.: 768
 92, 10: 769
 92, 11: 769
 92, 13: 768
Buddhacarita
 1, 68: 367
 3, 27: 367
 4, 19: 6
 5, 18: 367
 10, 3: 367
 11, 31: 84 A. 3
 (6b.) 17, 16: 208
 (6b.) 17, 19: 202
Carakasamhitā
 1, 26: 588
Chāndogya Upaniṣad
 1, 12, 1ff.: 365
 3, 18: 522, 524
 4, 1-3: 361-377
 4, 1, 4, 6: 143, 166
 4, 3, 8: 145 A. 1, 166
 4, 4-9: 509ff.
 4, 5, 1ff.: 365
 4, 17, 7: 472
 5, 3, 1ff.: 350
 5, 3, 6: 373
 5, 10, 6: 521
 6, 1, 1ff.: 349
 7, 12, 2: 516
Collavagga
 6, 3, 2: 424
 8, 5, 3: 484 A. 2
 12, 1, 1: 474
Daśakumāracarita
 (ed. Bühler)
 8, 48: 174
 8, 91: 484
 8, 205ff.: 488
 Pūrvap. Uccih. 5: 404f.
Dhammapada
 42: 574
 71: 184
 73: 323
 87: 698
 186: 470 A. 2
 202: 169, 175
 251: 175
 252: 147 A. 2, 168
 271: 574
 350: 705
Dhammapada (Kharoṣṭhī-)
 B 24: 574
Dharmapariṣā
 14, 92ff.: 357
Dighanikāya
 1, 3, 71: 518
 2, 57, 4ff.: 571
 2, 121: 694
 2, 235: 645

- 3, 83, 21: 571
 3, 191f. (31, 34): 358
 16, 1, 31: 174
 23, 27: 147 A. 2. 167. 175
Dīpavaṃsa
 6, 86ff.: 318f.
Divyāvadāna
 3, 17: 481
 26, 11: 481
 58, 16: 481
 78: 789
 99, 29: 481
 131: 190
 191: 190
 467ff.: 789
 544ff.: 631ff.
 630: 733
 Erzählungen in *Mahārāṣṭrī*
 (Jacobi)
 28ff.: 653ff.
 64, 17: 476 A. 2
 Formulare für Schenkungen
 III: 606 A. 2
 IV: 606 A. 2
 VII: 618—622
 VIII: 614f. A. 3
 X: 596—607
 XI: 606 A. 2. 607—618
 XII: 606 A. 2. 618ff.
gaṇḍavaho
 866: 293
Gautama Dharmasāstra
 13, 14—22: 440f.
 13, 14: 455
 17, 1. 2: 563
 17, 27: 176
 26, 12: 426
Hāla
 805: 293
Hārāvālī
 152: 402
Hārītasamhitā
 1, 6, 2: 589
Harivaṃsa
 1, 31, 29f.: 648
 1, 41, 153: 40
 1, 41, 154: 40
 2, 1, 16 (= 3195): 90
 2, 61, 37: 119. 126 A. 1.
 170f.
 2, 61, 39: 166f. 171 A. 1
 2, 61, 45. 46: 171
 2, 61, 54: 113. 171
 2, 93, 5ff.: 6
 3, 46, 17: 189
 1724: 356
 2072: 80
 4419: 87
Harṣacarita
 S. 20: 484
 S. 199f.: 241
Hiraṇyakeśin Grhyasūtra
 1, 19, 7: 437
 2, 7, 2: 116 A. 3.
 116 A. 5. 122
Hiraṇyakeśin Śrautasūtra
 3, 12: 785
 13, 9: 785
Hitopadeśa
 Prast. 14: 487
 Inschriften
Ārā: 229—236
Aśoka-Inschriften:
 F I: 285. 287. 299 A. 1
 F II: 285. 287. 312f.
 316 A. 2. 730
 F III: 281. 286. 287.
 313—320
 F IV: 282. 286. 287.
 578
 F V: 299 A. 1. 316. 320—
 322. 338
 F VI: 283. 286. 287. 297.
 300f. 304. 314f. 322
 F VII: 323—325
 F VIII: 276. 296. 300.
 301. 325—326
 F IX: 277. 326—329. 578
 F XI: 297. 300. 301.
 328 A. 1. 578 A. 1
 F XII: 280f. 286. 287.
 288. 296f. 299 A. 1. 300.
 301. 323. 324. 329
 F XIII: 276. 280. 286.
 297. 301. 305. 307 A. 2.
 310 A. 3. 312. 320. 323.
 329—331
 F XIV: 323
 S 1: 277. 285 A. 5. 302
 S 3: 339 A. 3. 569—575
 S 4: 274—312. 322
 S 5: 283. 285
 S 6: 283. 308 A. 3
 S 7: 276 A. 1. 283. 285.
 297. 298. 303. 323.
 331—334. 346
 Sep. Ed. I: 281f. A. 4. 284.
 295. 297. 298. 299 A. 1.
 306. 321. 322. 334—345.
 575—579
 Sep. Ed. II: 284. 285 A. 5.
 297. 307 A. 1. 322. 343.
 345f.
 Calcutta-Bairāt: 279. 282
 Bhaṭṭiprolu: 213—229
 Gaṅga Mādhavavarman:
 448
 Gupta-Inschrift Nr. 73:
 544f.
 Hathigumphā: 478f.
 Jōgīmārā-Höhle: 488
 Mānikiala: 490f. A. 1
 Mathurā-Inschrift
 Nr. 62: 496
 Nāsik-Inschrift Nr. 1132:
 507
 Taxila-Inschrift d. Pati-
 ka: 490f. A. 1
 Taxila-Inschrift von 136:
 490f. A. 1
 Wardak: 490 A. 1
 Zeda: 231
Itivuttaka
 89, 1: 571
*Jaiminīya Upaniṣad Brāh-
 maṇa*
 3, 1—2: 377—379
 3, 7, 5: 374
 4, 25, 1f.: 523f.
Jātaka (Gāthās)
 148, 1: 567
 208, 2: 567
 258, 2: 470 A. 2
 311, 1: 103
 317, 2: 106 A. 2
 328, 2—4: 105
 352, 5: 104
 7: 103
 354, 3: 104
 355, 2: 103
 372, 4: 106 A. 2
 5: 104
 7: 103
 377, 3: 361
 397, 7: 694
 410, 7: 104

- 410, 9: 103
449, 8: 104
10: 103
453, 10: 33 A. 1
454, 1: 103
1—15: 82
2: 87
12: 104
14: 103
455, 11: 103
461, 1: 37
5: 38
10: 39 A. 2
13: 38
472, 2: 451
3: 451
5—6: 449
487, 1: 361
5: 353. 355f.
493, 14: 493
497, 24: 630 A. 1
510, 13. 15: 307
512, 25: 82. 84. 86
513, 17: 36. 628
522, 2: 108 A. 3
21: 627f.
524, 5—6: 86
526, 1. 3: 28
18: 29f.
19: 30
25: 67
27: 30f. A. 3
28: 30
29: 31f.
30: 32
31: 30 A. 3
32: 32
33: 30f. A. 3
34: 32
35: 30f. A. 3
36: 32
37: 32
41: 30f. A. 3
42: 32
48: 30f. A. 3
56: 33. 72
530, 27: 628
28: 630 A. 1
29: 82. 84ff.
536, 2: 774
537, 58: 175f.
543, 81: 68 A. 2
543, 112: 68 A. 2
131: 68f.
544, 60: 786
545, 60ff.: 422
546, 35: 80
547, 541: 68
Jātaka (Prosa)
I, 289f. (62): 109 A. 4.
112f.
I, 290. 1 (62): 115
I, 293, 11 (62): 114
I, 379, 23 (91): 114. 167
III, 470, 6: 646
III, 528, 2f.: 484
V, 62, 27: 282
V, 133, 27: 626f.
V, 155 (523): 115
V, 267 (530): 108 A. 4
V, 435 (536): 109 A. 4
VI, 280—282 (545): 107
—115. 146. 149. 153.
168
VI, 364, 13ff.: 484
VI, 467, 2ff.: 484f.
Jātakamālā
17, 18: 84 A. 3
Jyotiṣa: 144
Kādambarī
Einleitung: 623
S. 128: 417 A. 2
Kādambarī Kommentar zu
N.S.P.S. 10: 179
Kalpasūtra
100: 414
Kāmandaka Nītisāra
1, 58: 629f.
2, 37: 450
Kāmasūtra
S. 24: 629
S. 33: 476. 485. 488
S. 301 (5, 6): 651
Karpūramañjarī
3, 3: 179
Kāśikā
2, 1, 10: 128. 175
2, 3, 59: 175
3, 1, 21: 146 A. 1
Kāṭhaka
1, 183, 10ff.: 592
8, 7: 174
9, 13: 561
12, 13: 564
13, 9: 551
17, 14: 425. 784
19, 5: 753 A. 2
29, 2: 552
30, 9: 437
36, 4: 757 A. 2
Kathākośa
(transl. by Tawney)
S. 201: 174
S. 202: 170 A. 1
Kathāsaritśāgara
7, 13: 717
29, 1. 2. 18—20: 426
60, 21: 187 A. 1
78, 11ff.: 478
Kātyāyana Śrautasūtra
4, 9, 21: 123. 124
5, 2, 15: 177
7, 6, 19. 20: 116 A. 1
15, 3, 30: 119f.
15, 7, 5: 128. 158
15, 7, 13. 15: 115
15, 7, 18: 145 A. 1. 158.
159
15, 7, 19: 145 A. 1. 159
20, 5, 4: 768
Kauśikasūtra
8, 15: 121 A. 2
17, 17: 122. 145 A. 1.
149. 159
35, 28: 438 A. 2
51, 10. 12: 117
51, 13: 122
51, 14: 117 A. 1
51, 15: 438 A. 2
58, 9: 180 A. 2
Kauṣṭhiki Upaniṣad
1, 1: 350
2, 9: 523
4, 16: 382
Kautilīya
S. 11: 629
S. 69: 480
S. 125: 422
S. 313: 788
Prak. 1: 450
Kharoṣṭhī-Dokumente
Nr. 175: 729
207: 729
272: 729
539: 729
565: 727ff.

- 633 : 729
 637 : 729
Kirātārjunīya
 V, 38 : 187
 V, 41 : 186
Kūrmapurāṇa
 S. 572 : 177
Lāṭyāyana Śrautasūtra
 4, 10, 22 : 122
 9, 9, 19f. : 768
Lalitavistara
 156, 9ff. : 481f.
Lehrgedicht, Śākisches
 23, 248—253 : 464f. 489
Māhābhārata
 1, 33, 20f. : 181f.
 1, 43, 22 : 436 A. 1
 1, 74, 110f. : 355
 1, 80, 2. 3 : 185
 1, 95, 30 : 356
 1, 122, 4ff. : 349
 1, 6563 : 103 A. 2
 1, 7148f. : 87
 2, 43, 1 : 754
 2, 48, 19. 20. 21 : 133
 2, 56, 3 : 118. 130. 133
 2, 56, 4 : 118
 2, 59, 4 : 118 A. 4
 2, 59, 7 : 163
 2, 59, 8 : 131
 2, 59, 10. 11 : 111
 2, 60, 9 : 131. 164
 2, 61, 3 : 165
 2, 61, 7 : 165
 2, 61, 11 : 165
 2, 61, 14 : 165
 2, 61, 18 : 165
 2, 61, 21 : 165
 2, 61, 24 : 165
 2, 61, 28 : 165
 2, 61, 30 : 165
 2, 65, 5 : 165
 2, 65, 7 : 165
 2, 65, 9 : 165
 2, 65, 11 : 165
 2, 65, 12 : 133
 2, 65, 14 : 165
 2, 65, 39 : 131
 2, 65, 45 : 165
 2, 67, 4. 5 : 111
 2, 71, 5 : 131
 2, 76, 9. 22 : 132
 2, 76, 23 : 131
 2, 76, 24 : 131. 165
 3, 28, 7f. : 450
 3, 34, 4 : 129
 3, 34, 5 : 162
 3, 34, 8 : 132
 3, 59, 3—5 : 141 A. 3
 3, 59, 6 : 141
 3, 59, 7 : 141
 3, 59, 8 : 113
 3, 59, 10 : 111
 3, 72, 7 : 162
 3, 72, 26 : 163f.
 3, 72, 29 : 163
 3, 100 : 181
 3, 110, 41ff. : 2f. 4f.
 3, 110, 27—31 : 5
 3, 111, 7 : 29f.
 3, 111, 11 : 30
 3, 112, 1ff. : 30f.
 3, 112, 2 : 33
 3, 112, 3 : 31f.
 3, 112, 7 : 32
 3, 112, 8 : 32
 3, 112, 9 : 33
 3, 112, 10 : 32
 3, 113, 1—4 : 33
 3, 132 : 352
 3, 161, 26 : 767
 3, 183, 78 : 189
 4, 1, 25 : 171
 4, 7, 12 : 134
 4, 46, 24ff. : 768
 4, 47, 23 : 768
 4, 50, 24 : 121. 143 A. 1.
 145. 167
 4, 68, 46 : 126
 4, 516 : 103 A. 2
 5, 4 : 87
 5, 35, 19 : 373
 5, 35, 30ff. : 445f. 452f.
 5, 36, 2 : 365 A. 3
 5, 39, 81 : 472
 5, 43, 3ff. : 359f.
 5, 48, 91 : 131
 5, 142, 6f. 9. 11. 13.
 15 : 145
 5, 4501 : 103 A. 2
 6, 3, 65ff. : 768
 6, 9, 53 : 650
 6, 114, 44 : 132
 6, 906 : 104 A. 2
 7, 59, 21f. : 39
 7, 130, 20. 21 : 132
 7, 2126 : 103
 7, 2454 : 103
 7, 8220 : 87
 8, 5, 11 : 647
 8, 74, 15 : 131
 8, 87, 31—33 : 132
 9, 15, 8 : 118
 9, 51 : 181
 11, 6 : 104
 11, 51 : 104
 11, 55 : 104
 11, 57 : 104
 11, 58 : 104
 11, 241 : 105
 11, 255 : 103
 11, 756 : 103 A. 2
 12, 29, 61 : 39
 12, 56, 21 : 449. 451 A. 1
 12, 56, 39f. : 449
 12, 91, 21 : 185
 12, 95, 17. 18 : 185
 12, 102, 33 : 449
 12, 103, 34 : 450
 12, 140, 65 : 450
 12, 141, 70 : 176
 12, 295, 5 : 393f.
 12, 342 : 181
 14, 70, 7 : 416
 16, 67. 71. 72. 88 : 85
 18, 6, 22 : 418
 18, 6, 53 : 418
 110, 36f. : 61
 110, 39 : 63
 110, 41—43 : 62f.
 110, 42 : 59
 110, 47 : 63
 110, 50a : 59f.
 111, 12 : 61
 112, 5 : 61
 112, 19 : 61
 113, 22f. : 60
*Mahābhārata, Grantha-
 Rezension*
 3, 111, 20 : 59. 61
 3, 111, 29 : 60f.
 3, 113, 1f. : 72
 3, 114, 24 : 60f.
Mahābhāṣya zu Pāṇini
 1, 5 : 176
 1, 4, 29 : 416

- 2, 1, 10: 142
 2, 4, 10: 239—241
 3, 1, 26 Vārtt. 6f.: 406f.
 3, 1, 26 Vārtt. 15: 407ff.
 4, 2, 59: 488
 5, 2, 9: 173
 6, 1, 48: 374
 8, 3, 56: 431
Mahāvagga
 1, 23, 6: 207. 518
 1, 24, 3: 202
 1, 49, 1f.: 479
 1, 55: 574
 4, 1, 4: 484 A. 2
Mahārastu
 1, 366, 4: 28 A. 1
 2, 246: 567
 2, 423, 14: 481
 2, 434, 9: 481
 3, 8, 6 ff.: 502
 3, 9, 1: 502f.
 3, 149, 1: 67
 3, 184, 6: 481
 3, 208: 646
 3, 224—250: 257f.
 3, 295, 6ff.: 502
 3, 363, 3ff.: 628
 3, 369, 2ff.: 628
Mahāvvyutpatti
 217: 481
 260—473
Maitrāyaṇī Saṃhitā
 1, 6, 11: 149. 157 A. 2. 174
 1, 9, 5: 561
 1, 10, 9: 757 A. 2
 2, 5, 2: 561
 2, 9, 6: 425
 2, 59, 15ff.: 592f.
 3, 1, 6: 753 A. 2
 4, 4, 6: 153 A. 1. 156.
 158. 175
 4, 9, 7: 752
 4, 14, 11: 150 A. 4
Maitrāyaṇīya Upaniṣad
 6, 34: 513f.
Majjhimanikāya
 1, 85: 482
 2, 239, 9. 15: 571
 3, 170: 147. 170 A. 1
 3, 178: 147
Mālavikāgnimitra
 1, 6: 179
Mallinātha
 zu Raghuv. 3. 1: 46
Mānava Śrautasūtra
 1. 5. 5, 7. 9: 174f.
 1. 5. 5. 12: 149. 157 A. 2.
 175
 1, 7, 2. 18: 757
Rājasūyapraśna 1. 4: 785
Maṅkhakośa
 533: 487f.
Manu
 4. 87: 563
 4, 172: 185
 4. 173: 186
 4, 240: 39 A. 2
 5. 18: 176
 7, 140: 449
 8. 18f.: 453
 8. 25: 419
 8, 79: 438
 8, 93: 453
 8, 95: 451
 8, 97f.: 454f.
 8, 97—100: 439. 445
 8, 128: 451
 12, 103: 417
 12, 110ff.: 315
Matsyapurāṇa
 49: 356
Milindapañha
 78f.: 481
 79: 486
 178: 481. 486
 205f.: 109 A. 4
 344: 395 A. 4. 488
 359: 649
Mṛcchakaṭika
 (ed. by K. P. Parab)
 2, 1: 140
 2, 6a (S. 57f.): 114
 2, 9: 146
 2, 12a (S. 63): 145f.
 5, 45: 179
Mudrarākṣasa
 11, 3: 414
 17, 6: 414f.
Naiṣadhīya
 4, 13: 187
Nāradaśmṛti
 1, 200: 438
 1, 201: 453
 1, 202: 453
 1, 203: 452
 1, 204: 452
 1, 206f.: 440
 17, 1: 120. 124
 17, 2: 148 A. 2
 17, 5: 114
 17, 6: 115
Nāradaśmṛti Māṭṛkā
 3, 11: 453
 3, 12f.: 453f.
 3, 14: 452
Nepālamāhātmya
 28, 22: 717
Nirukta
 3, 16: 160
 6, 24: 756f.
 9, 31f.: 762
 11, 22: 761
 11, 37: 761
Nītimayūkha:
 117 A. 2
Nītivākyāmrta
 55: 788
Padmapurāṇa
 13, 1ff.: 7ff.
Pañcatantra (Bühler)
 3, 107f.: 447f. u. A. 6
Pañcatantra rec. *Pūrṇa-*
bhadra
 276, 6: 478
 147, 8ff.: 478
Pāṇini
 1, 3, 69: 565
 1, 3, 70: 374
 2, 1, 10: 124. 142. 169
 2, 2, 34: 239f.
 3, 1, 51: 552
 3, 3, 153: 519
 4, 1, 42: 554
 4, 1, 49: 473 A. 1
 5, 1, 48: 478
 5, 2, 9: 173
 5, 2, 72: 779f.
 5, 2, 107 (Vārtt.): 754 A. 4
 5, 2, 120: 473
 5, 4, 31—33: 419
 5, 4, 33: 554
 6, 1, 94 (Vārtt. 4): 696
 6, 1, 188: 778
Pāṇinīyā Śikṣā
 R 43: 486
 R 55: 485

Pāraskara Gr̥hyasūtra

3, 13, 3: 505

Parivāra

12, 1: 484

Pātimokkha

Nissag. 18—20: 473

Pāc. 2 (Vin. 4, 7): 482

Pāc. 14: 566

Petavatthu

4, 3, 32: 567

Pitāmaha

175: 472

Prabodhacandrodaya

3, 14f.: 402f.

Prātimokṣa

Nihs. 13: 553

Pursiśñhā

18: 459 A. 1

Raghuvamśa

6, 9: 187 A. 1

15, 87f.: 650

16, 18: 186f.

16, 64: 187 A. 1

Rājatarāṅginī

3, 202: 179

6, 45ff.: 478

Rāmāyaṇa

2, 1, 27: 421 A. 2

2, 57, 30: 104

2, 75, 31: 563

2, 103, 15: 38 A. 1

2, 105, 15: 106 A. 2

2, 105, 17: 39

2, 105, 18. 21. 22. 27: 106

2, 108, 3: 39 A. 2

3, 66, 6: 563

4, 34, 9: 442f. 455

6, 128, 104: 38

7, 79, 5ff.: 630

7, 81, 2: 630

9, 18—10, 2: 16

Rāmāyaṇa (Gorresio)

2, 81, 10: 104 A. 1

2, 85, 18: 106 A. 2

4, 34, 15f.: 443

6, 62, 40: 563

6, 113, 9: 40

6, 113, 11: 40

Ratnāvalī

Akt 4: 403

Rāvaṇavaha

15, 17: 294

R̥gveda

1, 22, 15: 762

1, 32, 15: 591

1, 33, 9: 593 A. 1

1, 33, 13: 593

1, 33, 14: 592

1, 33, 15: 592

1, 36, 8: 771

1, 41, 9: 123. 130. 160

1, 84, 13: 181

1, 89, 1: 156 A. 2

1, 92, 10: 114 A. 4.

143 A. 5. 168 A. 1.

169 A. 2. 376 A.

1, 100, 9: 154

1, 102, 4: 151

1, 105, 2: 760

1, 130, 5: 773

1, 132, 1. 5: 152

1, 133, 3. 4: 129f.

1, 161, 12: 551

1, 164, 21: 381

1, 164, 45: 521

1, 168, 8: 764

1, 169, 8: 782

1, 187, 1: 434f. A. 4

1, 191, 6: 552

2, 1, 12: 765

2, 11, 7ff.: 770f.

2, 11, 8: 758

2, 12, 3: 375

2, 12, 4: 108 A. 1.

114 A. 4. 375. 376 A. 1

2, 12, 5: 114 A. 4.

143 A. 5. 168 A. 1.

375. 376 A. 1.

2, 12, 10: 593 A. 1

2, 38, 4: 371

2, 43, 2: 767. 770

3, 26, 5: 773

3, 33, 13: 434 A. 4

3, 45, 4: 183 A. 5

4, 3, 5: 564

4, 13, 3: 772

4, 18, 6: 759

4, 20, 3: 155

4, 45, 7: 765

4, 51, 2: 152

5, 32, 5: 152

5, 32, 12: 561

5, 53, 7: 773

5, 54, 9: 761

5, 54, 14: 765f.

5, 58, 3: 752

5, 59, 1: 771f.

5, 59, 2: 764

5, 59, 7: 759

5, 60, 1: 150f. 155. 772

5, 83, 6: 759 A. 1

5, 84, 2: 751ff.

5, 84, 3: 762—764

6, 3, 3: 781ff.

6, 3, 5: 783

6, 21, 2: 762

6, 26, 4: 592

6, 28, 6: 770

6, 64, 1: 764

6, 75, 15: 432

7, 3, 4: 376 A.

7, 5, 7: 771

7, 7, 1: 766

7, 23, 2: 782

7, 62, 3: 782

7, 86, 6: 122

7, 97, 6: 552 A. 3

7, 104, 15: 455

8, 1, 20: 756ff.

8, 10, 2: 783

8, 12, 3: 773

8, 14, 10: 764

8, 19, 10: 155

8, 21, 15. 16: 561

8, 24, 10: 763 A. 1

8, 61, 15: 771

8, 62, 11: 369

8, 75, 12: 150 A. 2. 375

8, 79, 1: 156 A. 2. 169 A. 2

8, 81, 1: 155

9, 22, 1: 766

9, 48, 2: 376 A.

9, 64, 3: 772

9, 67, 4: 772f.

9, 70, 5: 782

9, 71, 5: 766

9, 73, 2: 766

9, 86, 25: 766

9, 90, 4: 772

9, 97, 58: 151f.

9, 106, 3: 155

9, 111, 1: 369 A.

9, 113, 3: 504

10, 12, 5: 563

10, 16, 3: 383

10, 34, 1: 118. 122. 161

- 10, 34, 2: 169f.
 10, 34, 4: 130 A. 2. 170
 10, 34, 5: 122
 10, 34, 6: 153. 162
 10, 34, 8: 129. 160. 161
 10, 34, 9: 118. 119 A. 161
 10, 34, 12: 129. 162
 10, 35, 8: 771
 10, 42, 9: 148ff. 151. 553
 10, 42, 10: 151
 10, 43, 5: 118. 150. 373
 10, 61, 6: 572
 10, 61, 17: 376 A.
 10, 87, 3: 774
 10, 87, 5: 780
 10, 89, 2: 779
 10, 90, 3, 4: 521
 10, 90, 13f.: 384
 10, 94, 10: 552
 10, 96, 10: 773
 10, 102, 2: 150
 10, 116, 9: 155f.
 10, 117, 3: 565
 10, 124, 6: 516
 10, 128, 2: 519
 10, 130, 4: 368f.
 10, 146, 5: 183 A. 5
 10, 151, 2: 364
 10, 168, 4: 383
R̥ṣabhapañcāśikā
 32: 172
Sāhityadarpana
 166. 167: 419
Sāmaññaphalasutta
 14: 482
Samyuttanikāya
 1, 88, 18: 571
 1, 157: 694
 4, 376: 482
 6, 1, 9, 7: 146f.
Śakuntalā ed. Pischel
 5, 218: 186
Sāmamantrabrāhmaṇa
 1, 1, 14: 437
Sāmavidhānabrāhmaṇa
 1, 2, 5: 426 A. 1
Śāṅkhāyana Āraṇyaka
 12. 22ff.: 777
Śāṅkhāyana Śrautasūtra
 16, 29, 7: 350
Śārngadharaṇapaddhati
 477: 179
 1397: 450
Śatapatha Brāhmaṇa
 1, 1, 1, 10: 563
 1, 2, 5, 7: 375 A. 2
 1, 7, 2, 24: 375 A. 2
 1, 9, 2, 35: 375f. A. 2
 3, 3, 1, 5, 6: 116 A. 1
 4, 1, 3, 16: 521f.
 5, 1, 1, 14: 375f. A. 2
 5, 3, 1, 10: 116 A. 5.
 119f.
 5, 4, 4, 6: 122. 123. 128.
 143. 144. 146. 158.
 159
 5, 4, 4, 20: 115. 116
 5, 4, 4, 22, 23: 115
 7, 2, 2, 17: 523
 9, 2, 2, 2: 523
 10, 3, 3, 7: 384
 10, 3, 3, 8: 383
 10, 5, 3, 8: 185
 10, 6, 1, 1: 525
 11, 6, 2, 1: 352
 12, 4, 4, 3: 375f. A. 2
 13, 3, 2, 1: 143. 144
 157 A. 3. 159
Śiśupālavadha
 4, 67: 187
 9, 37: 187
 17, 31: 768
Subhāṣitāvali
 123—129: 171
 2692: 450
Sumaṅgalavilāsinī
 1, 124f.: 518
Suparṇādhyāya
 16, 5: 361
 27, 6: 182
Suśruta
 1, 322: 45
Sūtrakṛtāṅgasūtra
 2, 2, 62: 478
Suttanipāta
 136: 571
 576: 38 A. 5
 658: 146f. 149
 659: 146f.
Suttaviḥhaṅga
 1, 238ff.: 474
 Pāc. 26: 424
Svapnacintāmaṇi
 1, 135: 767
Taittirīya Āraṇyaka
 3, 14: 381
 4, 8, 3: 752
 5, 7, 4: 752
Taittirīyabrāhmaṇa
 1, 5, 11, 1: 145 A. 1.
 157. 159
 1, 7, 10, 5: 128. 143 A. 4.
 158. 160 A. 1
 2, 2, 4, 5: 475
 2, 7, 12, 4: 150 A. 4
 3, 4, 1, 5: 144 A. 3
 3, 4, 1, 16: 145. 146
 3, 8, 4, 1: 563
Taittirīyasamhitā
 1, 8, 16, 2: 122. 123
 2, 1, 2, 6: 564
 2, 2, 6, 3: 437
 3, 1, 11, 7, 8: 752
 3, 2, 9, 4: 437
 3, 3, 10, 2: 551
 4, 3, 3, 1, 2: 143. 144.
 146. 159
 4, 5, 6, 1: 425
 5, 1, 5, 6: 754
 6, 4, 2, 2: 563
 7, 1, 1, 2f.: 753 A. 2
 7, 3, 11, 2: 375 A. 2
Taittirīya Upaniṣad
 1, 11, 3: 364
Tāṇḍyabrāhmaṇa
 14, 3, 19: 755
Tantrākhyaṇika
 157, 5: 478
Theragāthā
 257: 694
 462: 147
Therīgāthā
 390ff.: 426
 394: 394
Tithitattva
 5b, 6a: 174
Trikāṇḍaśeṣa
 118: 366
Udānavarga
 3, 2: 704f.
 4, 1: 694. 712
 4, 3: 574
 4, 38: 700. 712
 16, 14: 698. 712f.
 25, 5: 694f.
 29, 33: 704

31, 9: 574 A. 3
 32, 31: 574 A. 4
Uṇādigāṇasūtra
 564: 120
Uttarajjhayāna
 2, 27: 629
 18, 48: 657
Vaikhānasa Śrautasūtra
 1, 13—14: 785
Vājasaneyi Prātiśākhya
 1, 121: 485
 1, 122—124: 486
 4, 143: 550f.
Vājasaneyi Saṃhitā
 8, 36: 523
 10, 28: 116 A. 2. 123.
 159 A. 2
 10, 29: 158
 16, 25: 129 A. 5
 16, 33: 425
 30, 8: 144
 30, 18: 145. 146. 159
Vasiṣṭha Dharmaśāstra
 3, 20: 315

6, 1—5: 359
 14, 39: 176
 14, 47: 176
 14, 48: 744
 16, 32, 37: 454f.
 16, 33: 453
 16, 34: 440
Vākyapadīya
 3, 7, 5: 421 A. 3
Vāyupurāṇa
 2, 37, 131: 356
Vendīdād
 4, 2—16: 456
 4, 3. 4: 459
 4, 48: 460f.
 5, 60: 459 A. 1.
 7, 51: 458. 459 A. 3
 13, 51: 461
 18, 29: 458. 459 A. 3
Vimānavatthu
 7, 10: 652f.
Viṣṇupurāṇa
 4, 19: 356

Viṣṇu Smṛti
 8, 24: 438
 8, 37: 453
 44, 10: 774
 51, 6: 177
Yājñavalkya Dharmaśāstra
 1, 177: 176
 2, 73: 438
 2, 77: 453
 2, 184. 186. 200: 148 A. 2
 2, 201: 114. 148 A. 2
Yājñavalkyaśikṣā
 25f.: 485
Yasna
 31, 15: 457
 45, 9: 457
 58, 6: 457
 62, 10: 457
Yašt
 5, 95: 461
 5, 120: 461
 10, 28: 457f.
 13, 52: 458

III. Sachverzeichnis.

Ābhīras 649
Abuhola 249
adhidevana, Vertiefung im Boden für Würfelspiel 115—119
Āduthuma, sakischer Name 243f.
Aelian, über die Entstehung der Perlen 181
 — über *ραγτάζωος* 25 A. 5
Āra der Kuṣāna 234f.
Agni, der Esser, goldzahnig, Sohn der Kraft 380
 — (Land) 620—622
Aindrajaḷika, Zauberkünstler 402—406
 — im Prabodhacandrodaya 402f.
 — in der Ratnāvalī 403
Ajaṇṭā, Freskendarstellungen des Kṣāntijātaka und Maitrībalajātaka der Jātakamālā 74—77

Ajaṇṭā, Inschriften in Höhle II: 74—77
Ākhyāna-Literatur 29. 34f. 39
akṣa, Bezeichnung der Zahl 5. 128
Akzent, vedischer 506
Āla, Pflanzennamen 438 A. 2
āmāca, sakischer Titel, Fürst, chin. a-mo-chih 468f. A. 2
Amarāvati-Stūpa, Darstellung des Rṣyaśṛṅgajātaka 41—43
Amulette 182
Andhakaveṇhu = Vṛṣṇyan-dhaka 84f.
Anekdoten, literarische 719ff.
Ankura = Akrūra 91—93.
Anūpa 658
Anuvamśaśloka 356
Anthropophagie 175

Apsaras, beim Würfelspiel 111f. 144. 152f.
Archaeologisches, Prapīdhibilder in den Höhlen von Turfan speziell in Bāzāklik häufig 255
 — in Bāzāklik 255—274
 — in Bāzāklik keine originalen Schöpfungen 268
 — keine Übereinstimmung zwischen Bild und Beischrift 269
 — Darstellungen der Rṣyaśṛṅga-Sage in: Devaṇḍahaḷlī 41
 Bhārhuṭ 41
 Amarārati 41—43
 — Würfelspieldarstellung auf einem Relief in Bhārhuṭ 117 A. 2
Arjuna, Familienname der Könige von Agni 622
Aror = Rauruka: 651f.

- Arrian*, Indike über Perlen 181
- Arsenik*, in der Kosmetik verwendet 435
- Arta*, Vater des Kharaoṣṭa 252
- Artep* (*Haradewa?*), König von Kuei 512, 617
- Asamkhyaya-Perioden*,
Buddhas auf Asamkhyaya-Perioden bei Sarvaśtivādins verteilt 260-263
- Asitañjana* = Ajitañjana? 88f.
- Asraghaya* 190ff. 714
— Verfasser des Śāriputra-prakarana 190, 201
— literarische Stellung 201
— s. Buddhacarita
- Asvins*, kriegerische Götter: 784
- Avabhinakalpalatā*, Ṛṣyaśṛṅga-Sage 24, 65
— nach dem Mahāvastu bearbeitet 69
- Āya*, Wurf als Ergebnis des Würfels = āya 144
— bestimmte Würfe beim alten Spiel mit Nüssen: im Veda 142—146
— besonders in den Samhitās des Ṛg- und Atharvaveda 147—156
— im Mṛcchakaṭika 145
— in der Pali-Literatur 146f.
- Āya-Namen*, Etymologie der Namen kṛta, dvāpara, treta 142ff.
- āya*, Wurf 109f.
— bestimmte Würfe beim Spiel mit Langwürfeln, ihre Namen im Bower-Manuskript und in der Pāsākakevalī 134—140
— im Vidhurapaṇḍitajātaka 139f.
— im Mṛcchakaṭika 140
— im Nalopākhyāna wahrscheinlich nicht vorhanden 141, 166
— Bedeutung der Namen āya, zeitlich und lokal verschieden 140
- Āyatana*s, die psychischen Organe, Stützen des Brahman 517
— als körperliche Organe, Stützen der psychischen Organe 517
— bei Buddhisten 517f.
- Bedehaus* 264 A. 1, 266
- Bāzōklik*, Tempel Nr. 4 u. 9
— Archäologisches 255ff. 263ff.
— Inschriften 256ff.
- Balaṇuddhasūtra*, ursprünglich selbständiges Werk als Abschnitt des Mahāvastu überliefert, Inhaltsangabe 257f.
— zwei, eventuell drei Rezensionen 260 u. A. 1
- Bahurūpi*, Verkleidungskünstler 394, 479
- Bālābhārata*, Ṛṣyaśṛṅga-Sage 15f.
- Barlaam und Joasaph*, Parabel von der Macht der Liebe 72
- Bart*, in der Darstellung zum konventionellen Zeichen der Männlichkeit herabgesunken 271
— fälschlich bei weiblicher Figur angebracht 270f.
- Bhāgavatapurāṇa*, Ṛṣyaśṛṅga-Sage 20 A. 2
- Bharataṇḍakya* (Schlußstrophe), bei Āśvaghōṣa 203
- Bhārhut-Stūpa*, Darstellung des Ṛṣyaśṛṅgajātaka 41
— Schachspieldarstellung 117 A. 2
- Bharuka* = chin. Po-lu-ka 542f.
— Kolonie von Bharukaccha 623
- Bharukaccha* 623
- Bhaṭṭiprōlu-Inschriften*, Dialekt des nordwestlichen Indiens 217
- Bhaṭṭiprōlu-Inschriften*,
Inscription I A nicht metrisch 219
- Bhēdasaphitā* 579—585
— Textänderungen 583—585
- Bhūtamudrā*, Geheimsprache durch Fingerstellungen 485
- Bildererklärer* 413—415
- Brahmanenkleidung*, Wadenstrümpfe aus Pantherfell 273
- Brahmanenmord* 83 A. 5
- Brettspiele* 125 A. 3, 170ff.
- Bruder und Schwester*, Bezeichnung der Kinder des Oheims und der Tante und der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters 90f.
- Buddhacarita*, Text der Ṛṣyaśṛṅga-Sage 6
— kennt ältere Fassung des Mahābhārata 6
- Buddha-Statuen*
in P'i-mo 624, 642f.
in Kauśāmbī 643
in Śrāvastī 643 A. 2
- Candrārjuna*, Ahnherr der Dynastie von Agni 621
- Caupar-Spiel* (Chaupai) 118 A. 4, 121 A. 4
- Chāndogya-Upaniṣad*, besteht aus selbständigen Stücken 525
- Chares* bei Athenaeus III, 45: 181
- chāyānāṭaka*, Schattenspiel 392
- cintāmaṇi*, Wunschstein, seine Form in Ostturkestan 469f.
- citrā*, Vorführung von Bildern 415
- daiñhu*, Provinz 461
- Dāmaysada* (Dāmajada), ein Kṣatrapa, nicht Dāmaghsada 236—238
- dānapati*, Titel des Akrūra in Dvārakā 92

- Daṇḍaka-Wald*, seine Entstehung 626—631
- Daṇḍin*, s. Daśakumāracarita
- Darstellungen* von Personen im Drama: Variationen 264. 266. 271f.
- Daśakumāracarita*, Geschichte der Kāmamañjarī: Nachbildung der R̥ṣyaśṛṅga-Sage 20
- Devagabbhā* = Devakī 89
- Devakī*, Mutter des Kṛṣṇa, Schwester des Kamsa 90
- devaputra* = Gott 86
- Übersetzung des chinesischen Titels t'ien-tzu 234
- Dharmārāmaṇihāra* 529f.
- Dharmarucyavadāna* des Divyāvadāna
S. 242: 260f.
S. 246. 253f. 254. 261. 262: 261
- Dīnīka*, sakischer Name 243
- doṣas*, Grundstoffe des Körpers 587ff.
- Dramatische Vorführungen*, mit stummen Spielern 413
- Dramen*, buddhistische 190ff.;
- dramaturgische Tradition der lustigen Person 208
- Nachträge zur Textausgabe 210—213
- Dūtāṅgada*, in Anlage mit Mahānāṭaka übereinstimmend 391
- Dvārakā* 83
- Eidechse*, eßbar 176
- Einhorn-Sage*, im Physiologus 25. 70.
- beruht auf R̥ṣyaśṛṅga-Sage 25. 70
- Ekaśṛṅga*, s. R̥ṣyaśṛṅga
- Elemente*, ihre Zahl 515
- Epiker*, kennen alte Gāthā-Dichtung 106
- Erde*, keine Luftgottheit 761f.
- Erzähler*, professionelle, bei Todesfällen 100
- Esel*, Namen des 753ff.
- Etymologisches*
- Volksetymologische Umgestaltung eines Wortes 44
- ali 429f.
- ālāna 77f.
- p. kaṭa = kr̥ṭa 111. 142ff.
- p. kaṇha = kṛṣṇa (nicht kārṣṇa) 83
- kāla 'schwarz' bei Pāṇini aus südl. oder östl. Dialekt entlehnt 554
- pr. guśura 544ff.
- pr. gothiṣamaṇo 225
- tretā 142ff.
- dāḍima 557f.
- deva, am Ende von Komposita = Höchstes 364
- dohada 44ff. 183
- dvāpara 142ff. 169f.
- pr. nīmṣidhiyā 331f.
- phaṭa 188f.
- phaṇa 188
- phaṇḍa 188
- phala 183ff.
- p. bondi 566ff.
- muktā 179ff.
- mūrchatī 180ff.
- laghusvaṣṭ 90f.
- pr. lajjūka 310f.
- p. ludda 43f.
- vi- 'nach verschiedenen Seiten gehend' 434
- śama 591ff.
- sedhā 177f.
- heṣas 781
- horaka usw. 249ff.
- gr. μαράται 79
- Falschspieler*, steckt Würfel in den Mund 114
- verschluckt Würfel 167f.
- Fingermessungen*, anstatt Unterschriften 466f.
- Fingersprache*, s. Mudrā
- Fledermaus*, zu den Vögeln gerechnet 743
- Formulare* für buddhistische Kapitelverhandlungen 526ff.
- Nr. I: 527ff.; II: 528; III: 530f.; IV: 531f.; V: 534; VI: 534f.; VII: 537f.; VIII: 538—540; IX: 540
- Frauen* im Buddhismus 34 A. 1
- und Würfelspiel 112f.
- Fünffzahl* bei Tieren 175f.
- symbolisch 158f.
- Fürbitten* 541f.
- Gairampcika* 544
- Gaṃṣa*, Stadtname 466f. A. 1
- Gāthās* (der Jātakas), im Epos zitiert 40. 448—452
- Gaurīputrakas*, ebenso wie die Mañkhas, Bettler, die Bilder zeigen 414
- gauśura*, *guśura*, ostturkestanischer Titel 544—546, s. gośura
- Gāyatrī-Lehre* 522
- Gebäude*, jurtenartiges, mit Rauchloch=Badehaus(?) 266
- Geburt*, wunderbare 2f.
- Geisterbeschwörung* 404
- Gelüste* der Schwangeren 44—46. 183 A. 2
- Geschmäche*, Lehre von ihnen 581f. 585—591
- Ghata*, Bruder Kṛṣṇas 83
- Glaḥa*, nicht Wurf, sondern Griff, wahrscheinlich das Ergreifen oder die zu ergreifenden oder ergriffenen Würfel, die der Gegenspieler von dem Haufen, den der Spieler hingeschüttet hat, wegnimmt 130—133. 785
- Gold und Silber*, Annahme von Gold und Silber den buddhistischen Mönchen verboten, Verbot später verschärft 473—475
- gośura*, indischer Titel 545, s. gauśura
- gothiṣamaṇo* > goṭhīśramaṇa, ein Beamter des Komitees 225

Grammatisches

Sprache der Aśoka-Edikte Hochsprache 575
 Śaurasenī, dem Sanskrit besonders nahe verwandt 590
 Wurzeln der Etymologie wegen erfunden 430 A. 4
 jh. Schreibung für *z* 233
 'hiatus-tilgende' *·* *·* *t* im Sakischen für älteres *k* 745 A. 3
 Lautlehre: Prakrit am vor Enklitika verdoppelt 573
 Prakrit *p* und *v* zu *m* 574f.
d > *l* 78
l für *lau*-*d* 428ff. 553ff.
 im späteren Sanskrit *l* in vedischen Texten (außer Kāṇva-Rez.) geht nicht auf *d* zurück 551—553
l in allen altprakitischen Dialekten außer im Nordwesten neben *d* 547
 von Pāṇini nicht anerkannt 548
 im R̥gveda wie im Pali für intervokalisches *d* 548
 ursprünglich auch in der Schule der Kāṇvas 550f.
 im Sanskrit bis zum Ende des 4. Jhds. in Nordwesten nachweisbar, dann durch *l* ersetzt 549f.
 Lokative im Ostdialekt der Aśoka-Edikte stets auf *-asi* 275f.
 Akkusativ Pluralis der maskul. *a*-Stämme im Centraldialekt der Aśoka-Edikte auf *-āni* 279ff.
 der *i*-Stämme auf *-īni* 282
 beim Personalpronomen auf *-eni* 284
 anderer Pronominalstämme auf *-āni* 282f.
 Formen auf *-āni* auf Nominativ übertragen 283—286

Formen auf *-āni* in den nordwestlichen Dialekt übertragen 286f.
 Formen auf *-āni* im westlichen Dialekt 287
 Akk. Pl. auf *-āni* im Pali 288—290
 auf Nominativ übertragen 290f.
 in der Ardhamāgadhī der Jainas 291f.
 in Mittelprakrits 293f.
 Akk. Pl. der *a*-Stämme auf *-e* im westl. Dialekt 287, 288
 Ablativ auf *-āhi* 222
 Nom. Pl. der *a*-Stämme auf *-e* im Ostdialekt der Aśoka-Edikte 299
 Perfekt im präsentischen Sinne 380
 hitps nicht Desiderativbildung 775 A. 1
 Praesens hinasti wird zu hīnsati 776f.
 Suffix *-imant-*, *-ima* 558
 Syntaktisches:
 Genitiv bei: *ad* 365
 aś 365
 i 565
 grh 561ff.
 grah 562f.
 ruj 563
 Absolute Konstruktion im Ostdialekt der Aśoka-Edikte 295—300. 308
 im Nordwestdialekt 300f.
 im Westdialekt 301
Granthikas, Vorleser 416ff.
Griechische Schrift, auf Münzen der Kuṣanas 235f.
guśura, s. *gauśura*
Haṃsa, Name der Sonne 512
Handschriftenkunde:
 Palmblatthandschrift 192
 Lederhandschriften 586
 Palimpsest 192
 die Handschriften in älterer Zeit noch nicht gleichmäßig beschnitten 205 A. 1

Sammelhandschrift 203
 Kolophone 690f. 707
Haridṛṣṭa, dem Dūtāṅgada ähnlich 392
Haripuṣpa, König von Kuci 533
Harivaṃsa, kennt ältere Fassung des Mahābhārata 6. 17
Hase, eßbar 176
Hecyuka — chin. Hi-chou-kin, nicht Xočo, sondern Uč-Turfan 543f. 595f. 789
Herder 179
Herz, Sitz der Wünsche 47
heṣas 781
Hesychios, indische Glossen 79f.
Hetären 2ff.
H.-Drama 202ff.
Himmelsgegenden 347. 358. 516
Hippuka, Ortsname 527f. 530. 543f.
Ho-lao-lo-kia = Rauruka 624f. 631 A. 1
Horaka, horamurta, horamurṇa usw. = dānapati 249—251
Hüen-tsang
 Ekaśṛṅga-Sage 24. 70
 Suvarṇapuṣpa-Sage 616f.
 Geschichte von der Budhastatue in P'i-mo 624
Hundertundfünfzig, Ausdruck für große Menge 129f. 160
Idyutśāhri, Anlage A, Tempel *a*, Bild = Bild 9 in Bāzāklik Nr. 9: 267
Igel, eßbar 176
Ikkaku sennin, beruht auf der R̥ṣyaśṛṅga-Sage 70
Imaraka, Ortsname 538
Indrārjuna, König von Agni 620
Inschriften
 Fundorte: s. Stellenindex
 — auf Steinkisten 213ff.

Inschriften

- auf aufgerolltem Silberband 223;
- auf weißer Tafel oder Wandbildern 256
- mit Nadeln in Metall gepunzt 223
- Allahābād-Inscription des Samudragupta 241. 254
- Bāzālik 256—274
- Baḷagāmi 718f.
- in Kamboja 417
- Jōgimārā-Höhle 395 A. 4
- Junnar 242
- Managoli 718f.
- Mānikāla 249f.
- Mathurā 244—252
- Löwenkapitell 244—250
- Brāhmīnschriften 721ff. 726
- Nāsik 239f. 241f.
- Taxila 250

Isiṅga, s. Ṛṣyaśṛṅga*Jātaka*

- Gāthās* vertreten brahmanischen Dharma 177
- Reste volkstümlicher Dichtung von Buddhisten gesammelt 34f.
- z. T. nicht buddhistischen Ursprungs 97ff. 359
- ursprünglich buddhistische *Gāthās* 35 A. 2
- von Epikern benutzt 33f. 39f. 111
- weichen von brahmanischer Sage ab 83f.
- älter als Mahābhārata 28 A. 6. 83f.
- *Gāthā*-Handschriften 29 m. A. 1
- Prosaerzählung jünger und im Widerspruch mit den *Gāthās* 17ff. 35ff. 67f. 81f. 83. 84ff. 351f. 356ff.
- Prosa aus 'singhalesischer Fassung übersetzt 29
- ursprüngliche Geschichte in zwei zerlegt 96. 357f.

Jātaka

- stilistische und formelle Vorläufer der Epik 106ff. 361
- Alambusajātaka (523): 115
- Alambusajātaka (523) Ṛṣyaśṛṅga-Sage 26
- Ananusociyajātaka (328): 96f. 105
- Aṇḍabhūtajātaka (62): 112—115
- Dasarathajātaka (461): 35—40. 97
- Ghatajātaka (454): 82. 95
- Jayaddisaj. (513): 36
- Kaṭṭhahārijātaka (7): 357
- Kharādiyajātaka (15): 37
- Kṣāntijātaka der Jātakamālā in Ajaṇṭā-Fresken 74—76
- Kumbhajātaka (512): 82
- Littaajātaka (91): 114
- Mahāsutasomajātaka (537): 175f.
- Mahāummagga (546): 80—82
- Matarodanajātaka (317): 96
- Maṭṭakuṇḍalijātaka (449): 95
- Migapotakajātaka (372): 96
- Maitribalajātaka der Jātakamālā in Ajaṇṭā-Fresken 76f.
- Naḷinikājātaka (526) Ṛṣyaśṛṅga-Sage 26—35
- Saṃkicajātaka (530): 82
- Setaketujātaka (377): 346—349
- Somadattajātaka (410): 96
- Sujātajātaka (352): 95f.
- Uddālakajātaka (487): 352—355
- Uragajātaka (354): 97
- Vidhurapaṇḍitaj. (545): 107—115. 139ff.
- Spiellied im Vidhūrapaṇḍita (545): 109ff. 168f.

- Jātakamālā*, Kṣāntijātaka und Maitribalajātaka in Ajaṇṭā-Fresken 74—77
- Justizverwaltung*, Spruch über ~ 448f.
- Ka Prajāpati* 382
- Kahāpaṇa*, kleine Kupfermünze 474f.
- Kāśara* = Caesar, Titel Kaniṣkas II. 233f.
- Kālayavana-Sage*, vielleicht dem Jātaka-Kommentar bekannt 89
- Kālī*, ein bestimmter Wurf beim Würfelspiel 111
- fährt als Würfeldämon in Nala ein 141 A. 3
- fährt als Würfeldämon aus Nala aus 163
- personifizierter Unglückswurf 165f.
- Kandjur*, Legende von Ṛṣyaśṛṅga 20—24
- Verwandtschaft mit Jātaka-Fassung 26f.
- jünger als brahmanische Fassungen 27
- Mahāvastu nicht direkte Quelle der tibetischen Fassung 66
- Kaniṣka* II., Sohn des Vaḷḷeṣka, Kuṣāṇkönig 231—233. 787
- Kapila*, Schutzgott von Agni 620
- Kastendichtung* 35
- Kastenwesen*, von Aśvaghoṣa bekämpft 207.
- Kaṭa*, Bezeichnung eines bestimmten Wurfs beim Würfelspiel (Kṛta) 111
- Kātantra*, drei Rezensionen 660—663. 671—677
- Kommentare 677—681
- beruht auf Kaumārālāta 714ff.;
- Kālāpa genannt 716ff.
- Kaumāra genannt 718ff.
- Kaumārālāta* 685ff.
- Technische Ausdrücke 708—711
- berücksichtigt Schrift 711

- Marāṭhā*, beruht auf Mā-hārāṣṭrī 508
Mātrceṭa 714
Medizinische Texte 579ff.
Memorialverse, über Vertragsbruch des Königs 442—445
— umgedeutet auf Lüge bei Zeugenaussage 444f.
— auf ungerecht urteilenden König 445—448
— auf Zeugenaussage übertragen 448—454
— in Sūtras aufgelöst 441. 450
Metrik, als textkritisches Hilfsmittel 4. 35. 198ff. 207
Mienenspiel, vorbedeutend 207f.
Mißhandlung eines Rṣi nicht als ungeheuerlich empfunden 83 A. 5
Mittelindische Wörter im Sanskrit 46. 78
Mönchssanskrit der zentralasiatischen Klöster 263
Mohur, ursprünglich muhr, Siegel 470f.
Mudrā, Hand- und Fingerstellungen bei religiösen Verrichtungen und im täglichen Leben 484f.
— beim Vortrag vedischer Texte 485f.
— beim Rechnen 486f.
— Siegel, im Sanskrit für Münze gebraucht 471f.
Münzwardein 477
Mūlasarvāstivādin, Vinaya: Zitate in den Beischriften in Bāzāklīk 256ff. 787
Multān 651
Mūra, sakisch: Münze 465—468
— in Ostturkestan die chinesische Kupfermünze (cash) 468f.
Nagalaviyohālaka, Stadtrichter 334. 337
Naivāsika 621
Naṭa 427f.
- Nebenfiguren* in den Prānidhi-Darstellungen von Bāzāklīk 265
Nordarisch, falscher Name für Sakisch 242
Nüssespiel, s. Vibhītaka-nüsse
Numismatisches
Münze des Kharaosta 252
Münze des Rājūla 253
Münze der Kuṣanas 254f.
Griechische Schrift auf den Münzen der Kuṣanas 235f.
Opfer 19
Opfermenschen 145
Opferwettstreit 152
Oppian, über das Stachelschwein 179
Pacīṣi-Spiel 118 A. 4
— Kaurimuschel beim Pacīṣi-Spiel 123
Padmapurāṇa, Text der Rṣyaśṛṅga-Sage 6—15
— die bengalische Rezension die ältere 7 A. 1
— benutzt Mbh. 14f.
— beeinflußt seinerseits Mbh. 11—14
Padmāvati-Sage, Nachbildung der Rṣyaśṛṅga-Sage 69
Paginierung von indischen Handschriften 196f.
Pajunna = Pradyumna 91
Paläographisches
Schrift der Kuṣana-Periode 586
nordwestliche Gupta-Schrift 681—685
Besonderheiten der Brāhmī von Bhaṭṭiprōḷu 221
Worttrennung berücksichtigt 222
zentralasiatische Brāhmī 596f. 607f.
älteste zentralasiatische Brāhmī 191f.
archaische nördliche zentralasiatische Brāhmī vor Anfang des 6. Jahrh. 526f.
- nördliche zentralasiatische Brāhmī 663—66
späterer Typus erst Anfang des 7. Jahrh. 533 538
zentralasiatische kursive Brāhmī 466f. A. 1
Verhältnis der Drāvi zur Brāhmī 216f.
la in der ältesten Brāhmī 547
schon früh vielfach durch la ersetzt 547f. 551
kein Zeichen für lha 547
la und la vielfach verwechselt 548—550
ysa auf Münzen der westlichen Kṣatrapas 237
ysa sakische Schreibweise für z 238
Zahlzeichen für 40 und 70: 721—726
u und ru in der Brāhmī verwechselt 631f.
Bestimmung der Zeichen für ṣa und sa in der Drāviḍi 213—217
Palī, nördlich der Namadā entstanden 508
Palikanon, Schriften aus Ostindien übersetzt 288—291
Palimpsest 192
Pallava-Beinamen, ähnliche Namensbildungen in Inschriften 225
Palmblatthandschriften 191ff.
Pañcikā-Spiel, mit fünf Kaurimuscheln oder Spänchen gespielt 128
Pāṇini, seine Zeit 473
— sein Sprachgebrauch stimmt zum Vedischen 473
Pariṣad, Behörde 313—316
Patañjali kennt die Geschichte von der Tötung des Kāṃsa, erwähnt Darstellung auf der Bühne und im Bilde 94
Patronymikonbildung 224f.

- Pcrlen*, nach späterer Anschauung aus Regentropfen entstanden 179
 — nach älterer aus dem Blitze 181f.
 — schützende Amulette 181f.
 — Etymologie von *muktā* 179f. 182
Permutationen der āyas 134ff.
Peshāwar, Vasen-Inschrift nicht metrisch 219 A. 1
Petaratthu, Añkurap. 91—93
Pferd, wertvoller als Kuh 443f. 457 A. 2
Physiologus, Einhorn-Sage 25. 70 A. 2
 — beruht nicht auf Aelian 25 A. 5
Pi-mo = Pein, Peym, heute Uzun-Tati 624—626
Pipīhāwā, Inschrift nicht metrisch 219 A. 1
Pirāva, Landesname 466f. A. 1
 — wahrscheinlich = Pirova der Niya-Dok. 466f. A. 1
Plinius, über Stachelschwein 178f.
Po 'weiß', Name der Kucidynastie in chines. Quellen 530
Posapura, das heutige Peshāwar 231
Po-t'iao = Vāsudeva 235
Prajāpati, sechzehnteilig 522f.
Prakarāṇa, bürgerliches Schauspiel 202f.
Prākṛit der älteren Dramen nicht nach Grammatikern zu verbessern 497 A. 7
 Dialekt der Bhaṭṭiprōlu-Inschriften 217
Prāṇa, den Sinnesorganen übergeordnet 378. 381
 — mit Sāman identifiziert = Prajāpati 382
Prāṇa, Prāṇa und Wasser 512f.
 — Prāṇas Stützen des Brahman 517f.
Prāṇidhicaryā des Bodhisattva unter früheren Buddhas 255. 260
Pratiṣṭhāna, bei Kauśāmbi 721
Puppen 426f.
Puruṣa, viergeteilt 521f.
puta, im Sinne von Angehöriger 231
 — s. auch *putra*
Pūtikhāṣa, eßbares Tier 176
putra, (putta) bezeichnet Zugehörigkeit zu Geschlecht usw. 80. 347 A. 3
 s. auch *puta*
rājaputra = kṣatriya 86
rājātirāja, Übersetzung des iranischen Titels šaonano šao 234
Rājūla 253
Rāma-Sage, im Jātaka 35—39
 — in alten Gāthās 39f.
 — Namen der Helden als Eigennamen in Inschriften 225
Rāmāyaṇa, R̥ṣyaśṛṅga-Sage 16—18
 — Text jünger als der des Mahābhārata und Padmapurāṇa 17f.
 — Bengali-Rezension jünger als Vulgata 18 A. 1
 — benutzt alte Gāthās 38—40
Ratte, Gaṇeśas Tier 740
Rauhiṇeya, vorkommend in Inschriften des 14. Jahrhunderts 87
Redaktionen, verschiedene, eines Sagenstoffes in derselben Sammlung 48
Regenlosigkeit 2ff.
Reliquienbehälter 213ff.
Rhinozeros 176f.
Rohiṇeyya = Balarāma 87
Rotwerden, Zeichen zorniger Erregung 419f.
R̥ṣyaśṛṅga, älter R̥ṣy° 1 A. 1
 — ein R̥ṣi 1
 — Ahnherr der Śṛṅgivara Rajputen 72
 — in den Brāhmaṇas 1
 — im Mahābhārata 2—6
 — in der Grantha-Rezension des Mahābhārata 51—64
 — im Harivaṃśa 6
 — in der Bhāratamañjarī 15f.
 — im Bālabhārata 15f.
 — im Rāmāyaṇa 16—18
 — im Padmapurāṇa 6—15
 — im Skandapurāṇa 18—20
 — im Bhāgavatapurāṇa 20 A. 2
 — im Śivapurāṇa 20 A. 2
 — im Alambusa-Jātaka 26
 — im Naṇṇikā-Jātaka 26
 — im Mahāvastu 65—69
 — in der Avadānakalpalatā 24. 65. 69
 — im Kandjur 20—24
 — im Buddhacarita 6
 — im Ta-chi-tu-lun 70
 — in Ikaku sennin 70
 — bei Hūen-tsang 24. 70
 — Nachbildung in der Geschichte von Padmāvatī im Mahāvastu 69
 — Nachbildung in der Geschichte von Valkalacirin in Vasudevahiṇḍi 71
 — in Hemacandras Sthavirāvalicarita 70f.
 — Nachbildung in der Geschichte von Kāmamañjarī in Daṇḍins Daśakumāracarita 20
 — Sage im Physiologus benutzt 25. 70 A. 2
 — benutzt im Barlaam und Joasaph 72
 — Darstellung in Devaṇḍahallī 41
 — Darstellung in Bhārhut 41
 — Darstellung in Amarāvati 41—43

- Rūpa*, Name einer Kunst 478f. 489
 — Verkleidungskunst 479
 — Plastik 479f.
 — Handschriften ab-schreiben 480
 — angewandte Arithmetik 480
 — Münzkunde 480f.
 — Prägebild, wird Be-zeichnung der Münze 477f.
 — Lesekunst 483
 — Fingerstellungen 487. 489
 — beim Vortrag von Tex-ten 487f.
rūpadakkhas, Ärzte 488f.
rūpaka, Münze 477f.
rūpya, Silber 472
 — eigentlich geprägte Münze 473—475
 — daher Rupie 476f.
Sagen vom Untergang von Städten in Ostturkestan 624—626
 — — — in Indien 626—631
 — — — von Rauruka im Divyāvadāna 631—637
 — — — in der Bodhisat-tvāvadānakalpalatā 637f.
 — — — im Tsa-pao-tsang-king 638—640
 — — — bei Hsien-tsang 640f.
Śaka-Āra 239—241
Śakas, im Mahābhāṣya 240f.
 — in der Allahābād-In-schrift 241
 — im Harṣacarita 241
 — in westlichen Höhlen-inschriften 241f.
Sakastana, Σακαστανή 244—248
Sakisch, iranische Sprache mit zahlreichen indischen Lehnwörtern 242
 — iranische Sprache, nicht nordarisch 463f.
Samvargavidyā 365
Samvargavidyā, Umgestal-tung der Lehre von Vāyu und Prāṇa im Brāhmaṇa 384—390
 — benutzt Ausdrücke des Würfelspiels 385
Sanmira, kuc. Name 618
Sanskrit, Sprache des bud-dhistischen Kanons 713f.
Sanskritisierungen in den Inschriften 217 A. 2
 — bei Volksausdrücken unterblieben 178
 — falsche 46. 179—183
Śāriputraprakaraṇa 190ff.
 — Text 191—198
 — Rekonstruktion des In-halts 198—200. 204—210
 — ein Prakaraṇa 202f.
 — in neun Akten 203
sarvalogaśvara, Titel der beiden Kadphises 234
Sarvāstivādins, Praṇidhi-bilder und die dazuge-hörigen Verse in Bāzālik stammen von den Sar-vāstivādins 263
saubha, *sobha*, Fata Mor-gana 425f.
Sauvīras 646ff.
Schachbretter, in den Boden eingezeichnet 117 A. 2
Schattenspiel, chāyānāṭaka 392
 — in Java und Siam 392f. 412
 — im heutigen Indien 393
 — durch Nilakanṭha be-zeugt 393f.
 — in Therigāthā 394f.
 — in China 403f. 412
 — Abarten in Siam 413. 415f.
 — Abarten in Java 392f. 413. 415
Schattenspieler, rūpopajivin 394
 — saubhya (?) 402
 — saubhika 402
 — śaubhika, śobhika, śo-bhanika 406f. 422f.
 — ihre Kunst 423f.
Schattenspieler, ihr Name 425—427
Schenkungsformulare, s. Stellenindex unter Formulare
Schildkröte, eßbar 176
Schriftarten (Brāhmī etc.), s. Paläographisches
Schriften, Entlehnung von Zeichen mit ursprüng-lich anderem Lautwert 217
 — lokale Differenzen 217
Schwarzwerden, Zeichen der Furcht 419f.
Sechszahl, bei Tieren 177
Segenssprüche der Eltern 36 m. A. 1
Setaketu = Śvetaketu 346ff.
Śibis 648f.
Sica, Stadtname 466f. A. 1
Silbermünzen, schon im 5. Jahrh. vor Chr. 475f.
Sindhuland 650f.
 — westlich vom Indus 651
Sindhu-Sauvīras 648ff.
Śivapurāṇa, Ṛṣiśṛṅga (!)-Sage 20 A. 2
Skandapurāṇa, Ṛṣyaśṛṅga-Sage 18—20
 — benutzt späteren Rā-māyaṇa-Text 19f.
Skandhākṣa, Schutzgott von Agni und Kuci 620
Śoḍaśakalavidyā 509ff.
 — beruht auf Lehre vom Puruṣa und von Prajā-pati 522f.
Sonnenstand 179
Späher des Königs schon in arischer Zeit 462f.
Spänchen (śalākā), zum Spiele benutzt 124
Spaltung einer Person in mehrere auf den Dar-stellungen 264. 270
Speiseregeln, sozial be-schränkt 175f.
Spielhäuser 174
Spielkreis, dyūtamāṇḍala 113—115

- Spielesaal* 109
Spruchdichtung, Personen der Heldensage in den Mund gelegt 101
Śraddhā, Herzenstrieb, bei der Gabe nötig 364
Stachelschwein, eßbar 176ff.
 — gefährlich für Hunde 178f.
Sthavirāvalīcarita, Valkalacīrin-Sage 70f.
Sung-yün 625
Sūryaprabhā, Königin von Agni 620
Suvarṇadeva, kue. Swarnatep, chin. Su-fa-te, König von Kuci 535ff. 618
Suvarṇapūṣpa, König von Kuci im 7. Jahrh. 533
 — Ahnherr der Dynastie von Kuci 614—617
Svayamprabhā, Gemahlin des Tottika 606. 789
Śvetaketu, der eingebil-dete junge Brahmane, im Jātaka 346—355
 — in älterer Sanskritliteratur 349
 — in Chāndogya-Upaniṣad 349—350
 — in Kauṣītaki-Upaniṣad 350
 — im Sāṅkhāyana-Śrautasūtra 350
 — Patronymikon Uddālaka, Auddālaki 353—357
Śyāmāka 636. 642 A. 2. 645
Ta-chi-tu-lun, Ṛṣyaśṛṅga-Sage 70
Takman, Fieberdämon 433—438
Tätowierung 265
Teppich, Einschränkungsgelge gegen neue Teppiche für Mönche 269 A. 2
Tiere, fünfkralliche, eßbar 175ff.
 — in Upaniṣads 365
 — Verkünder des Wissens 509f. 515
Tierkreis, ostasiatischer, von Chinesen erfunden 736—738
 — — astrologischer Zyklus 740
 — — im Divyāvadāna 733f.
 — — im Mahāsaṃnipāta-sūtra 734—738
 — — im tib. Padma thaṅ-yig 731f.
 — — in Sanskrithandschrift aus Šorčūq 741—748
 — — in manichäischer Handschrift 748—750
 — — in sakischen Urkunden 750f.
 — — in krorainischem Wahrsagebuch (?) 727—731. 738—741
 — — im Schi-örh-yüan-schéng-siang-juei-king 731f.
 — — in einem astrolog. Werk 732
 — — im Smo-bdun žes-pa skar-mai mdo 732f.
Tierkreisdarstellungen auf turkestanischem Teppich 731 A. 1
 — auf chinesischen Spiegeln der T'ang-Zeit 731 A. 2. 744f.
 — in Tempeln von Chidambaram und Trichinopoly 731 A. 3
Tiger (Sternbild), im Chinesischen ein Krieger 740
Titel der Kuṣana als Welt-herrscher: mahārājā rājātirāja devaputra kaisara 234
Tocharisch, Grammatisches 536f.
Tottika, König von Kuci 606. 617
Tränen schaden dem Toten, um den sie vergossen werden 99
Trauer um Verstorbene töricht und sündhaft 98f.
Tröstgeschichten (śokāpanodana) 37ff.
 — beim Tode von Angehörigen allgemein indisch 98
 — in Ritualtexten vorge-schrieben 100
 — daher in Jātakas zahlreich 100
 — im Epos 101f.
Trunkenheit, Ursache des Keulenkampfes der Yādavas 85f.
Uddālaka, Patronymikon des Śvetaketu 353—357
Udrāyaṇa, König von Raurika 631ff.
Udyāna 496
Unheliche Geburt, unan-stößig 511
Unterweisung, nur vom Lehrer statthaft 524f.
Uṣavadāta, Uṣabhadāta, Uṣabhadatta, sakischer Name 243
Uttaramadhurā = Mathurā an der Jamunā 88
Vāc, viergeteilt 521f.
Vajheṣka, Vāsiṣka, Kuṣana-könig 233
valkala-Darstellungen, in der zentralasiatischen Kunst 271f.
Valkalacīrin-Sage, Nachahmung der Ṛṣyaśṛṅga-Sage 70f.
 — in der Vasudevahiṇḍi 785
Varṣopagamana-Formel 527ff.
Varuṇa, der Ergreifer 563
Vāsudeva, Kuṣana-König 235
Vasudevahiṇḍi, Valkalacīrin-Sage 71f. 785
Vasuyaśas, König von Kuci 529f. 617
Vāyu, höchste Gottheit 378. 383
 — mit Sāman identifiziert 378
 — Odem der Götter und Menschen 383

- Sproß der Himmelsgehenden 512
- Verstoß*, gegen buddhistische Dogmatik in den Darstellungen 273
- Vertragsbruch* des Königs verursacht Tod von Verwandten 442—444. 454—456
- auch nach iranischer Anschauung 456—460
- arisch 461
- Vibhīṭakanüsse*, als Würfel benutzt 122—125
- das Spiel mit Nüssen im Veda und in der Ritual-literatur 125
- im Mahābhārata außer dem Virāṭaparvan 125f. 134
- Vidūṣaka*, im Śāriputraprakaraṇa 208
- Viertel*, der kleinere Teil gegenüber dem unendlich großen, später wörtlich gefaßt 521f.
- Vinaya* der Mūlasarvāstivādins enthält keine turkestanischen Elemente 641. 657
- Virāj*, höchstes Prinzip 387—390
- Virāṭaparvan*, spätere Sitten und Gebräuche im 126
- Vīyabhaya* 656
- Vokkāṇa* 636. 642. 645
- Vyāghra*, Schutzgott von Agni und Kuci 620
- Vyākaraṇa* 260
- Wahrsager*, professionelle 139
- Wasserspende* an Tote 38
- Weihinschriften*, nicht bestimmt gelesen zu werden 220. 246f.
- Wein* und Weinbau in Ostturkestan 728—750
- Wiehern* des Pferdes, glückbringend 767ff.
- Wissen*, höher als Werk 384
- vedisches, gilt weniger als rechter Wandel 359f.
- Würfel*, akṣa, der allgemeine Ausdruck für alle Arten Würfel 125f.
- zweifarbig 126 A. 1. 170ff.
- s. auch Langwürfel
- Würfelbecher*, in Indien unbekannt 120 A. 1. 130. 131 A. 2
- Würfelbehälter* (akṣāvapa-na) 119f.
- Würfelbrett* (phalaka) 115
- (paṭṭaka) 119
- im alten Spiele unbekannt 116—119
- Würfeln* mit rechter oder linker Hand 130
- s. auch Langwürfel
- Würfelorakel* im Bower Manuscript 127. 134ff.
- in der Pāśakakevali 128. 134ff.
- Würfelrausch* 111
- Würfelschach* 172. 174
- Würfelspiel*
- I. das ältere mit vibhīṭakanüssen
- im Rgveda: 150 Würfel benutzt 129f. 160
- nicht vier Würfel 130
- vielleicht = bhara 152 A. 1
- in der vedischen Literatur 160ff.
- in den Upaniṣads 166f.
- in der Ritualliteratur 128. 156—160
- fünf Würfel benutzt 128
- 49, 100, über 100, über 1000 Würfel 128
- kein eigentliches Würfelspiel 161
- im Epos, mit Ausnahme des Virāṭaparvan, Haufen von Würfeln benutzt 129. 162ff.
- Identität des epischen und vedischen Spieles 166
- in der kanonischen Paliliteratur 167ff.
- Technik des Nüssespiels (Aussondern des genannten Wurfes aus dem hingeschütteten Haufen) 149. 160—162
- Würfelspiel*, Bedeutung der Zählkunst für das Spiel 162—166
- Spielregel beim rituellen Würfelspiel 156ff.
- II. das spätere mit Langwürfeln im Virāṭaparvan des Mbh., im Spiellied des Vidhurapaṇḍita-Jātaka, in den Würfelorakeln und in klassischer Literatur 166f.
- Einsatz (vij) 131ff. 165.
- nicht glaha 131f.
- ved. dhana 133 A. 1
- einsetzen = dhā 148 A. 3
- im Mbh. 164ff.
- in Teile zerlegt 114 A. 4. 167
- Gewinn 150ff. 153 A. 1. 155
- Spielregel 370
- = Saṃvarga-Methode 375—376
- Ausdrücke des Würfelspiels von der Saṃvarga-vidyā benutzt 385
- Regeln über die Verteilung des Einsatzes 164ff.
- Würfelzahl 127ff. 175
- der König spielt dreimal 159
- mit Brettspiel kombiniert 170—174
- Spielausdruck bildlich gebraucht 147. 150. 175
- Wunschstein* läßt Geld und Juwelen regnen 469f.
- Ysamotika*, Vater des Caṣṭana, nicht Ghsamotika 236—238. 255
- sakraler Name 242
- Yuta* (yukta), Delegierte der Paṇḍads 316f.
- Zählkunst*, sofortiges Abschätzen großer Mengen 134. 161—164
- Zeitrechnung*, s. Āra
- Zeugen*, zur Wahrheit vermahnt 438—442

